جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

بحث أعدّ لنيل درجة الدكتوراة

إعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الاستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية اصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ١

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له .

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله – ﷺ – .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ [١].

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا ﴾ [٢] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً ، يُصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً ﴾ [٣].

أما بعد :

فإن أعظم نعم الله – سبحانه وتعالى – على هذه الأمة أن أنزل

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٢.

(٢) سورة النساء ، الآية ١ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآيتان ٧٠، ٧١ .

إليها القرآن الكريم ، وأرسل فيها أفضل خلقه ، وخاتم أنبيائه محمد بن عبدالله – ﷺ – ، وجعلها خير أمة أخرجت للناس ، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وحفظ لها كتابه وسنة رسوله – ﷺ – .

قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [١] .

فالكتاب والسنة هما أصل هذا الدين ، ومنبعه الصافي ، فلا يستطيع العابثون النيل منهما ، مهما أحدثوا ، أو استوردوا ، من نظريات ، وفلسفات ، وشبهات .

ومن تمام نعمة الله على أمته أن هيأ السلف الصالح ، من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، للقيام بالحق والهدى ، ونشر هذا الدين ، ودعوة الناس وتربيتهم على فهم النصوص الشرعية ، من الكتاب والسنة ، والتمسك بهما ، والاعتصام بما جاء فيهما ، والتحذير مما يخالفهما من الشرك والبدع وسائر الانحرافات .

ومن فضله – سبحانه وتعالى – أنه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها ، فلله الحمد على فضله وامتنانه .

ومع ذلك فإن أعداء هذا الدين ، من الكفار والمنافقين ، منذ فجر الإسلام ، وإلى يومنا هذا ، يسعون إلى إطفاء نور الله ، والاعتراض على شرعه ، والتشكيك في صلاحيته لكل زمان ومكان .

﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾ [٢] .

---

(١) سورة الحجر ، الآية ٩ .

(٢) سورة الصف ، الآية ٨ .

وقد ظهر في التأريخ الإسلامي طوائف كثيرة ، تكيد لهذا الدين ، وتحارب أهله ، ومن أولئك اليهود والنصارى ، والمجوس ، والدهرية ، والباطنية ، وغيرهم .

وفي العصور المتأخرة برزت بعض الاتجاهات المحاربة للإسلام، أمثال الشيوعية ، والبعثية ، والقومية ، والعلمانية ، ونحوها .

وفي القرن الرابع عشر الهجري ، نبغ في العالم العربي تيار غريب ، وبرّزته بعض وسائل النشر ، تحت اسم « الحداثة » .

فأصبحنا نقرأ مقالات وقصائد تطالب « بالثورة على التراث »، وضرورة « تجاوز السائد والمألوف » ، والتمرد على « كل ما هو سابق ومعروف » ، وهدم « الماضي الموروث » .

وتنادي تلك المقالات الشعرية والنثرية برفض « المصادر المعرفية القديمة » ، و « خلق مصادر فلسفية حديثة » ، مخالفة للمصادر « السماوية القديمة » ، ومن أبرز معالم تلك الدعوة مناداتها « بالثورة على السياسات العربية، والأوضاع المتخلفة، وأنظمتها الرجعية » ، كما يعبرّ الحداثيون.

كل ذلك يتم تحت شعار ما يسمونه « الحداثة » .

بل وجد من يتكلم باسم الحداثة ؛ قادحاً بذات الله – سبحانه وتعالى – ؛ مستهزءاً برسله – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – ؛ منددأ بشرعه القويم .

وكَثُرَت تلك المقالات في الكتب والصحف والمجلات والوسائل الأخرى ، في السنوات المتأخرة أكثر من ذي قبل ، على اختلاف بين تلك الوسائل في التصريح بدعواتها .

والوسائل التي تتبنى الحداثة ، وتنشر للحداثيين كثيرة ، بينما لا نكاد نجد كتابات علمية عقدية تدرس الحداثة ، وتبيِّنها على حقيقتها ، وتكشف أهدافها إلا نادراً .

ولهذا أصبح بعض الناس في حيرة من أمر الحداثة،ما حقيقتها وما غاياتها ، وهل هي حسنة أو سيئة ، وهل هي عقدية فكرية أو أدبية ولغوية فقط ، وهل تتعلق بالمضامين الفكرية أو بالأشكال ، كما يدّعي بعض الحداثيين ، في بعض البلاد العربية .

ومن هنا جاءت أهمية دراسة « الحداثة ، في العالم العربي ، دراسة عقدية » ؛ لتكشف عن ما هية الحداثة .

ومن ثَمّ فقد رأيت أن يكون بحثي لنيل درجة الدكتوراة ، هو « الحداثة في العالم العربي ، دراسة عقدية » ، أتتبع فيه أقوال الحداثيين وتنظيراتهم ؛ لأصل إلى حقيقة الحداثة من أقوال منظريها ودعاتها ؛ متجرداً عن الأحكام المسبقة ؛ ولهذا فإني لا أحكم على الحداثة من خارجها ، أو من أقوال مخالفيها ، وإنما حرصت على أن تكون جميع الشواهد والأقوال لما أذكره من تصريحات الحداثيين أنفسهم ، كما سيتبين من خلال هذا البحث إن شاء الله .

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

مما سبق تتبين أهمية البحث في موضوع « الحداثة » ؛ ولهذا وقع اختياري عليه .

وهنا أجمل أهميته وأسباب اختياره فيما يلي :

الأول : كثرة الوسائل والمؤسسات التي تعنى بنشر الحداثة ، والتنظير لها ، والدعوة إليها في العالم العربي ، مما يستدعي ضرورة مقاومة هذا الزحف ، وتبصير الأمة به .

الثاني: حرص الحداثيين على نشرالحداثة ومبادئها في العالم العربي، وبذلهم في ذلك جهوداً عظيمة ، فلا بد من توضيح هذا الأمر؛ سعياً في مقاومته.

الثالث: تغلغل الحداثيين في كثير من المؤسسات العامة والخاصة في العالم العربي ، وتفانيهم في استغلال مراكزهم في الدعوة الحداثية .

الرابع : ادعاء بعض الحداثيين في بعض الدول العربية بخاصة، أن الحداثة خاصة بالأشكال الأدبية واللغوية ، ولا علاقة لها بالعقيدة والأفكار، فلزم الكشف عن ماهية الحداثة .

الخامس: جَهْلُ كثير من الناس بالحداثة ، واستغلال هذا الجهل من قِبَل الحداثيين ، فبثوا أفكارهم الحداثية بين صفوف الناس على مختلف أعمارهم وأعمالهم وتعلمهم ، فلزم توضيح الحقائق ، وكشف تلك الأفكار .

السادس: تذبذب مواقف بعض المثقفين من الحداثة، ومن ثَمَّ تحيّروا في الحكم عليها بسبب عدم وجود دراسةعقدية علمية تظهر حقيقة الحداثة ، ومما زاد من ذلك التذبذب تستر الحداثيين بالرمزية والغموض ؛ هروباً من المواجهة.

السابع : اختفاء كثير من أصحاب الاتجاهات الماركسية والبعثية والعلمانية ، ونحو ذلك خلف شعار التحديث والحداثة ، وبخاصة بعد كشف زيف تلك الاتجاهات ، لا سيما في الدول التي يخافون فيها على أنفسهم وثورتهم.

الثامن : معرفة موقف الحداثة من مصادر، الدين والعقيدة ، وعلوم الشريعة ، واللغة العربية ، والكشف عن ذلك لمقاومته .

التاسع: معرفة جذور الحداثة ومصادرها، والأسس التي تقوم عليها ، وفي هذا أهم السبل للوصول إلى حقيقتها .

العاشر : ظهور دعوات منحرفة كثيرة تنتسب إلى الحداثة والتحديث ، كالدعوة إلى تحرير المرأة ، والمطالبة بالديموقراطية ، والمناداة بالثورة على الأنظمة العربية ، فلزم كشف ذلك حماية للأمة .

الحادي عشر: انخداع كثير من الشباب بالحداثيين ، وتعلقهم بأفكارهم ، وحرص الحداثيين على تكثير أتباعهم من الشباب ، وذلك بتشجيعهم بأساليب ماكرة ، مع جهل أولئك الشباب بما يسحبون إليه تدريجياً من أفكار ثورية ، وهذا ما تبين لي من خلال متابعات كثيرة ، فلزم كشف الحداثة على حقيقتها ؛ لإنقاذ شباب الأمة من شرورها .

الثاني عشر : ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع أنه حسب علمي لم يتناوله أحد بدراسة علمية عقدية كافية ، ولم أقف إلا على كتيّبات صغيرة عالجت بعض المسائل ، دون الكثير منها .

وهي جهود طيبة ومشكورة ، ولكنها لا تفي بالمطلوب .

الثالث عشر : ولعل في كشف ذلك كله حماية لعقيدة الأمة وأخلاقها، وأمنها ، ووحدتها ، وهذه البلاد بخاصة .

خطة البحث والمنهج المتبع فيه

خطة البحث

قسمت هذا البحث «الحداثة في العالم العربي- دراسة عقدية» إلى مقدمة ،وتمهيد،وثلاثة أبواب،ثم خاتمة ، وبيان ذلك كما يلي :

المقدمة :

وتشتمل على ثلاثة أمور :

١- التعريف بالموضوع وبيان أهميته .

٢- أسباب اختياره .

٣- خطة البحث والمنهج المتبع فيه .

التمهيد :

ويشمل ثلاثة مطالب

المطلب الأول: تعريف بالمصطلحات المتعلقة بالموضوع .

المطلب الثاني: التجديد الصحيح وضوابطه .

المطلب الثالث: التجديد المنحرف وخطورته .

أما **الباب الأول** ، فالحديث فيه عن مفهوم الحداثة ونشأتها ومصادرها، ويشمل ثلاثة فصول .

الفصل الأول منها : أتحدث فيه عن مفهوم الحداثة، وقد حرصت على ذكر مفهومها عند أربابها الغربيين ، ثم أتبعته ببيان مفهومها عند أصحابها في العالم العربي .

والفصل الثاني : أتحدث فيه عن جذورها ومصادرها الفكرية والفلسفية ، فأتحدث أولاً عن الفلسفات الغربية التي أفرزت الحداثة هناك ،

ثم أتحدث عن مصادر الحداثة في العالم العربي ، وهي الحداثة الغربية وما صدرت عنه من فلسفات ، وكذا الماركسية والوجودية ؛ فإنهما من أهم مصادر الحداثة ، ثم أذكر المصدر الباطني ، الذي تمتح منه كثيراً من أفكارها .

الفصل الثالث : أبحث فيه عن نشأة الحداثة وتاريخها ، فأتحدث أولاً عن تأريخ ومكان نشأتها في الغرب ، ثم أفصل الحديث عن نشأتها وتأريخها في العالم العربي .

وأما **الباب الثاني** ، فالحديث فيه عن اتجاهات الحداثة، ودعاتها ، ووسائل نشرها ، **وفيه ثلاثة فصول** :

الفصل الأول منها : أبحث فيه عن اتجاهات الحداثة، فأعَرِّف بالاتجاه وأتباعه في الغرب إجمالاً ،ثم أتحدث عن أتباعه في العالم العربي.

والفصل الثاني : أذكر فيه دعاة الحداثة ومواقفهم ، وقد قسمته إلى قسمين ، القسم الأول أتحدث فيه عن دعاة الحداثة ومنظريها، والقسم الثاني أتحدث فيه عن بعض الأتباع والغوغاء ، الذين كثرت مقالاتهم؛ تأييداً للحداثة ، ودعاية لها ، وليسوا في مكانتهم الحداثية كالقسم الأول .

والفصل الثالث: أبرز فيه أهم وسائل نشر الحداثة في العالم العربي ، كالصحف والمجلات والكتب والأندية والمؤتمرات ، والمهرجانات ، ونحو ذلك .

وأما **الباب الثالث** ، فالحديث فيه عن أسس الحداثة وآثارها، ويشتمل على أربعة فصول .

الفصل الأول منها : أبيِّن فيه قولهم بالصراع بين القديم والجديد.

والفصل الثاني : أفصّل فيه قولهم بضرورة التحول والتطور؛ مبيناً الأمور التي يرون ضرورة تغييرها وتحويلها .

والفصل الثالث : أتحدث فيه عن قولهم برفض ما هو قديم وثابت ، مبيناً الأمور التي يرفضونها ، والأمور التي يؤمنون بها ، بل يعدونها من تراثهم الأصيل .

وفي هذا الفصل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول – أبين فيه رفضهم مصادر الدين والعقيدة .

المطلب الثاني– أتناول فيه رفضهم علوم الشريعة .

المطلب الثالث – أتحدث فيه عن رفضهم اللغة العربية .

والفصل الرابع : أدرس فيه آثار انتشار المفاهيم الحداثية في العالم الإسلامي ، ووسائل مقاومتها .

الخاتمة :

ثم أختم البحث بخاتمة أتحدث فيها عن أهم النتائج ، التي توصلت إليها خلال بحث هذا الموضوع .

المنهج المتبع في هذا البحث

من الأمور التي اتبعتها في إعداد هذ البحث ، ورأيت أنه من المفيد ذكرها هنا ما يلي :

١- اعتمدت في هذا البحث على كتب وكتابات الحداثيين أنفسهم ، ولم أنقل في الحكم على الحداثة من أقوال مخالفيها ، بل إن هناك من الماركسيين والبعثيين والعلمانيين ، ونحوهم، من يوافق الحداثة في بعض مبادئها ومناهجها ، ومع ذلك لا أستشهد بكلامه على الحداثة .

٢- حرصت أن تكون النقولات والشواهدمن أقوال الحداثيين في أكثر الدول العربية ، فلم أقتصر على أقوال بعضهم في بعض الدول فقط، مع التركيز على أقوال مؤسسي الحداثة ومنظريها الكبار .

٣- حرصت على كثرة الشواهد من أقوالهم ؛ لأنها بمثابة وثائق يدانون بها ، فلعل القارئ لا يستكثربعض الشواهد في بعض المسائل.

٤- عند ذكر قول أحد الحداثيين ، حرصت على وصفه بالحداثة ، وذكر بلده ، وقد أذكر أحياناً وصفاً ثالثاً له يدل على اتجاهه داخل الحداثة ، متى ما رأيت ذلك مفيداً ، مثال ذلك :

قال الحداثي الماركسي المغربي ...، وهكذا ، وقد أترك ذكر بلده أحياناً ، إذا لم أتحقق من بلده الأصلي ، كما أني قد أكرر ذكر بلده في أكثر من موضع ، حسب الفائدة .

٥-أحد فصول هذا البحث بعنوان : دعاة الحداثة ومواقفهم ، ترجمت فيه لرؤوسهم، ومن لهم أثر كبير في مسيرة تيار الحداثة ، بشكل أو بآخر .

كما أني ذكرت ترجمة من أرى ضرورة ترجمته لإزالة لبس أو لتوضيح غامض .

أما أكثر الحداثيين فلم أترجم لهم ؛ لأنهم معاصرون ، ولا أرى فائدة لذكر ترجمته ، وبخاصة أني اجتهد في ذكر بلده عند نقل قوله ، لا سيما وأن كثيراً منهم قد لا تتوفر معلومات كافية عن ترجمته ؛ لحداثة السن وغير ذلك .

كما أن كثيراً منهم أتباع ورعاع لا أرى العناية بترجمته والحديث عنه .

٦- أما النصوص المقتبسة فقد قمت بعزوها إلى مصادرها أو مراجعها ، وأشرت إلى اسم الكتاب والجزء - إن وجد - ورقم الصفحة ، في الحاشية .

أما المعلومات الأخرى عن المصدر كاسم المؤلف ، ورقم الطبعة، وتأريخها ، ودارالنشر ، ومكانها ؛ فقد أجّلته إلى فهرس ثبت المصادر والمراجع ، في آخر البحث ؛ خشية التكرار ؛ وتحاشياً لإثقال الحواشي .

وفي هذا المقام يطيب لي أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية والقائمين عليها ، وأخص بالشكر فضيلة عميد كلية أصول الدين ووكيليه ، والمسؤولين في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، على ما قاموا به نحو طلابهم وحرصوا على تقديم كل ما يعينهم في سبيل طلب العلم .

كما أخص بالشكر المشرف على هذا البحث فضيلة شيخي الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل ، الذي بذل وسعه في التوجيه، وكان نعم القدوة في المعاملة والتربية والتعليم حتى مَنَّ الله علينا باتمام هذا البحث .

وأخيراً .. بهذا الجهد المتواضع لا أدعي أني قد وفيت الموضوع حقه ، ولكن حسبي أني لم أدّخر في سبيل ذلك وسعا ؛ فإن وفقت إلى ما هو الحق والصواب ، فذلك هو مقصدي وغاية مناي ، وأحمد الله على فضله ومنّه وأستغفره من كل خطأ وزلل .

التمهيد

المطلب الأول – تعريف بالمصطلحات المتعلقة بالموضوع .
المطلب الثاني- التجديد الصحيح وضوابطة .
المطلب الثالث- التجديد المنحرف وخطورته .

المطلب الأول :

تعريف بالمصطلحات المتعلقة بالموضوع

المصطلحات المتعلقة بموضوع الحداثة كثيرة ، منها ما هو واضح المعنى فلا يحتاج إلى مزيد توضيح ، ومنها ما يتبين معناه وحقيقته أثناء الحديث عنه في البحث في مواضع ؛ ولهذا لايحتاج إلى ذكره في هذا التمهيد .

ومن تلك المصطلحات الحداثية ما رأيت من ضرورة عرضه في هذا التمهيد وشرحه وتوضيحه ؛ ليكون القارىء على بينة من مرادهم من هذا المصطلح إذا ورد في كتاباتهم .

وقد حرصت على ذكر المعنى الشرعي واللغوي للمصطلح ، ثمَّ أذكر معناه عند الحداثيين .

والمصطلحات التي بينتها هنا هي :

التراث ، والتحديث ، والتجديد ، والعصرية ، والتنوير ، والإبداع ، والبنيوية .

هذه أهم المصطلحات،والتي رأيت ضرورة بيانها في هذا المقام.

١- التراث :

- التراث في اللغة :

التراث من وَرِث يَرِث إرثا ، فأصل الهمزة هنا واو .

والإرث من الشيء : البقية من أصله ، والجمع إراث .

والإرث : الأصل ، هو في إرث صدقٍ، أي في أصل صدقٍ .

ويقال : هو على إرث من كذا، أي على أمر قديم توارثه الآخِرُ عن الأول .

ذكر ذلك ابن منظور والفيروز آبادي (١).

ونقل ابن منظور عن ابن الأعرابي قوله : « الإرْثُ في الحسب ، والورث في المال » ، كما أن ابن منظور نفسه أشار إلى أن الميراث يشمل إرث المال ، وإرث الملَّة .

ونقل ابن منظور أيضاً عن ابن الأعرابي وابن سيده أن الوِرْث والوَرْث والإرْث والوِرَاث والإرَاث والتُّراث واحد ، وهو ما وُرِث ، ونقل عن الجوهري قوله : إن التراث أصل التاء فيه واو (٢).

وقال ابن منظور :

« وقيل الوِرث والميراثُ في المال ، والإرْثُ في الحسب ... ، والتُّراثُ ما يخلفه الرجل لورثته ، والتاء فيه بدل من الواو ... ، وأورثه الشيء أعقبه إياه ، وأورثه المرض ضعفاً ، والحزن هماً كذلك ... ، وكله على الاستعارة والتشبيه بوراثة المال والمجد » (٣).

---

(١) انظر :لسان العرب ١/٤٤ ، والقاموس المحيط ١/١٦٧.

(٢) انظر: لسان العرب ١/٤٤ و ٣/٩٠٧ .

(٣) المصدر السابق ٣/٩٠٧ .

مما سبق يتبين أن التراث هو ما يخلفه الرجل لورثته ، ويدخل في ذلك المجد والحسب والدين والمال ، وكل ما أعقبه الأول للآخِر فهو تراث ·

وعلى هذا فكل ماجاءنا عمن قبلنا من ثقافة وعلم ودين فهو تراث·

– **التراث في الشرع :**

ورد لفظ (التراث) ، وكذلك مشتقات الفعل وَرِث في كثير من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ·

ولتلك الألفاظ معان منها :

أولاً – إرث المال ، وهذا كثير في القرآن والسنة ، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ **فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث...** ﴾[١] ، وأمثال ذلك ·

وقوله – ﷺ – «« **لا نورث ما تركناه صدقة** »»[٢].

فإن المراد هنا إرث المال ·

ثانياً – إرث النبوة والعلم والدين ·

ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ **وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا** ﴾.[٣]

وقوله تعالى ﴿ **وورث سليمان داود** ﴾ [٤].

---

(١) سورة النساء ، الآية ١١ ·

(٢) أخرجه البخاري ، كتاب فرض الخمس ، باب (١) فرض الخمس ٤٢/٤ ، ومسلم كتاب الجهاد والسير باب (١٥) حكم الفيء ح ١٧٥٧ ، ١٣٧٨/٢·

(٣) سورة مريم ، الآية ٦ ·

(٤) سورة النمل ، الآية ١٦·

ثالثاً – وقد يطلق التراث على إرث العلم والدين ، أي من غير نبوة، وهذا قريب من المعنى الثاني .

ومن أدلته قوله تعالى:﴿ **فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب**﴾[١].

وقوله – ﷺ – : «**العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم ...**»[٢].

قال محمد الأمين الشنقيطي :

« معنى قوله ﴿ خفت الموالي ﴾ أي خفت أقاربي وبني عمي وعصبتي أن يضيعوا الدين بعدي، ولا يقوموا لله بدينه حق القيام ، فارزقني ولداً يقوم بعدي بالدين حق القيام .

وبهذا التفسير تعلم أن معنى قوله ﴿يرثني ﴾ أنه إرث علم ونبوة ، ودعوة إلى الله والقيام بدينه ، لا إرث مال ، ويدل على ذلك أمران :

أحدهما – قوله ﴿ ويرث من آل يعقوب ﴾ ومعلوم أن آل يعقوب أنقرضوا من زمان فلا يورث عنهم إلا العلم والنبوة والدين .

والأمر الثاني – ما جاء من الأدلة على أن الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم – لا يورث عنهم المال ، وإنما يورث عنهم العلم والدين ... .

وبهذاالذي قررنا تعلم أن قوله هنا﴿ **يرثني ويرث من آل يعقوب** ﴾

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٦٩ .

(٢) رواه أبو داود في سننه ، كتاب العلم باب (١) الحث على طلب العلم ح ٣٦٤١ ، ٥٨/٤ ،والترمذي ، كتاب العلم باب (١٩) ما جاء في فضل الفقه على العبادة ح ٢٦٨٢ ، ٤٨/٥ ، ٤٩ والإمام أحمد في مسنده ١٩٦/٥ .

يعني وراثة العلم والدين لا المال ، وكذلك قوله ﴿ وورث سليمان داود﴾ الآية ، فتلك الوراثة أيضاً وراثة علم ودين .

والوراثة قد تطلق في الكتاب والسنة على وراثة العلم والدين ، كقوله تعالى : ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا ﴾ [١] الآية ، وقوله :﴿ وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب﴾ [٢]، وقوله:﴿ فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ﴾ الآية ، إلى غير ذلك من الآيات.

ومن السنة الواردة في ذلك ما رواه أبو الدرداء – رضي الله عنه ، عن النبي – ﷺ – أنه قال : «« العلماء ورثة الأنبياء ...»» ...» [٣].

رابعاً – وجاء أيضاً في القرآن الكريم قوله تعالى :

﴿ تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً ﴾ [٤] ،

وقوله تعالى :

﴿ أولئك هم الوارثون ، الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ [٥]، وقوله:﴿ ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ [٦].

قال الشنقيطي :

« ومعنى إيراثهم الجنة الإنعام عليهم بالخلود فيها في أكمل

---

(١) سورة فاطر ، الآية ٣٢.

(٢) سورة الشورى ، الآية ١٤.

(٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ٤/٢٠٦،٢٠٨، ٢٠٩ .

(٤) سورة مريم ، الآية ٦٣.

(٥) سورة المؤمنون ، الآية ١١.

(٦) سورة الأعراف ، الآية ٤٣.

نعـيم وسـرور ...؛ لأن أهل الجنة يرثون من الجنة منازلهم المعـدة لهم بأعمالهم وتقواهم، كما قد قال تعالى :﴿ ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ ...»[1] .

خامساً – وكذلك جاء قوله تعالى:﴿ إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون ﴾ [2]، وقوله:﴿ وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون﴾ [3].

و« معنى قوله جل وعلا في هذه الآية أنه يرث الأرض ومن عليها أنه يميت جميع الخلائق الساكنين بالأرض ، ويبقى هو جل وعلا ؛ لأنه الحي الذي لا يموت ، ثم يرجعون إليه يوم القيامه »[4].

والخلاصة أن كلمة (التراث) في اللغة العربية ، وفي الكتاب والسنة ، تعني الميراث ، أي كل ما يخلفه الأول للآخر من مال أو علم ودين ونحو ذلك .

فالتراث يشمل الدين ومصادره ، وما جاء عنها ، وكذلك المال ونحوه ، ويشمل أيضاً أقوال المفسرين والشارحين والعلماء ، وجميع الثقافات السابقة .

فالتراث الإسلامي ، إذن ، هو ما ورثناه من عقيدة وشريعة وقيم وآداب وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية التي ورثناها

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ٣٤١/٤.٣٤٢.

(٢) سورة مريم ، الآية ٤٠.

(٣) سورة الحجر ، الآية ٢٣.

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ٢٨٢/٤.

عن أسلافنا في تأريخنا الإسلامي .

وعندما نتبين هذا التعريف الشامل للتراث ؛ فإن النظرة إليه والتعامل معه لن يكون واحداً ؛ إذ الوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع ولمفهومات العصر، أو تقديم غيره عليه ، ولهذا حذر الله سبحانه وتعالى من محاولة الانتقاء والاختيار، بل يجب التسليم والاستسلام لنصوص الوحي من القرآن والسنة دون جدال أو مخالفة .

قال تعالى : ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ﴾ [١].

وقال تعالى :﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ [٢].

وقوله :﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً ﴾ [٣].

ونحو ذلك من النصوص الشرعية الكثيرة .

وبالتالي فإن الموقف من التراث فيه تفصيل ؛ فإن أريد به الكتاب والسنة وما جاء عنهما، أو ما أجمع عليه العلماء ، فهذايجب قبوله والعمل به في كل زمان ومكان ، وتُخضع جميع الأمور ومناحي الحياة له ؛ وإن أريد به الثقافات العامة وأقوال الناس ومنجزاتهم ، فهذه تُعرض على

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٨٥ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٦٥ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآية ٣٦.

الشرع الحنيف فما وافقه يقبل وما خالفه يرد ويرفض .

- التراث عند الحداثيين :

يكثر الحداثيون من استعمال كلمة « التراث » ، فينادون تارة «بالثورة على التراث» ، وتارة برفض « التراث » والتمرد عليه ، وتارة ثالثة يدعون إلى « تجاوز التراث وتخطيه » ، ورابعة إلى إخضاع « التراث » كله للمناهج الوضعية والدراسات العقلية ، وهكذا ... إلخ .

فما هو « التراث » الذي يعنونه بحداثتهم ، في العالم العربي ؟

وما هو مصطلح « التراث » في مذهبهم ؟

إنهم يعنون جميع ما ورثه العربي المسلم عن أسلافه من مصادر التلقي ، الكتاب والسنة ، وما جاء فيهما من عقيدة وتشريع ، وكذلك أقوال الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة والجماعة .

وكذلك اللغة العربية وآدابها ، والتأريخ الإسلامي، ونحو ذلك .

وهذا التراث هو الذي يثورون عليه ، ويرفضونه ، ويدعون إلى تجاوزه .

ويدخلون ضمن التراث العربي الإسلامي الفلسفات والفرق المنحرفة التي ظهرت في تأريخ المسلمين ، وبخاصة الباطنية والصوفية والقرامطة والخوارج ، وكل الحركات الثورية العابثة ، إلا أن هذا التراث هو التراث الحق الذي يجب إظهاره والمحافظة عليه في مذهبهم ، بل قد يعدونه تراثاً حداثياً لهم ، كما سيأتي بيان ذلك في ثنايا البحث إن شاء الله .

فالحداثيون العرب ، والمنتسبون إلى الإسلام عندما يدعون إلى التمرد على التراث أو المألوف والمعروف ؛ فإنما يعنون التراث الإسلامي الحق ، الذي سبق ذكره قبل قليل، وهو ما قد يعبرون عنه بلفظ « مصادر

المعرفة » أي مصادر الدين والفكر ، وما جاء به الإسلام وما قرره أئمة المسلمين من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان .

يقول الحداثي السوري النصيري أدونيس :

« إن التراث العربي الإسلامي هو الشعر الجاهلي ، والقرآن ، والحديث ، أي هو هذه الأصول التي ورّثت للجميع ، والتي لا يختلف على أصوليتها ...» [١].

ويقول الحداثي المغربي محمد عابد الجابري :

«إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية ... .

إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة ، وليس خارجها » [٢].

ويعرّف الجابري ـ أيضاً ـ التراث بأنه «التركة الفكرية والروحية... إنه العقيدة والشريعة ، واللغة والأدب ، والعقل والذهنية ، والحنين والتطلعات ، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد :

المعرفي والأيديولوجي ، وأساسهما العقلي ، وبطانتهما الوجدانية ، في الثقافة العربية الإسلامية » [٣].

وبهذة التعريفات – وغيرها كثير – يبطل ادعاء من يتستر ،

---

(١) ها أنت أيها الوقت ص ٥٧ ، وانظر ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٢٣ ، ٢٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ ، وانظر ص ٤٥ – ٤٨.

ويختفي خلف شعارات الأدب والرمزية والغموض ، ونحوها ، فيقول -خوفاً وجبناً، ومرحلية في العمل الحداثي - بأن المراد بالتراث هو التراث الأدبي والأوزان والقوافي ونحو ذلك فقط [١].

والحق أن مرادهم بالتراث الذي يسعون إلى إلغائه هو الإسلام، الدين الحق كما جاء في الكتاب والسنة ، كما قرر ذلك أدونيس والجابري ، وغيرهما كثير ، سيأتي أقوالهم خلا ل صفحات هذا البحث وبخاصة الفصل الثالث من الباب الثالث .

ولهذا يشترط الحداثيون للحداثة الحرية ، في انتقاء ما يصلح لهم في التراث من حركات ثورية وباطنية وفلسفية ، يقول صلاح فضل :

«لعل أبرز شروط الحداثة ، التي تحدد مدى إفادتنا هي :

الحرية ....، أما الحرية فلا تقتصرعلى مفهومها النظري المجرد؛ وإنما هي الحرية الساخنة ، المشتبكة في صراع واقعي من الزمان والمكان ، الحرية تجاه الماضي ، وتجاه الآخرين ، بما تقتضيه من انتقاء من التراث ، دون تعصب له ...» [٢].

ثم تأمل قول أدونيس :

« يجب أن نميز في التراث بين مستويين : الغور والسطح .

السطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والأشكال .

أما الغور فيمثل التفجر ، التطلع ، التغير ، الثورة ؛لذلك ليست

---

(١) ولو فرضنا -جدلاً - أن مرادهم الثورة على التراث الأدبي واللغوي ؛ فإنه لا يُسلَّم لهم بذلك .

(٢) مجلة الأسبوع العربي ١٩٨٨/٩/٢٦م ص ٦٨ .

مسألة الغور أن نتجاوزه ، بل أن ننصهر فيه .

الشاعر الجديد ، إذن ، منغرس في تراثه ، أي في الغور ، لكنه في الوقت ذاته منفصل عنه ، إنه متأصل ، لكنه ممدود في جميع الآفاق »[١].

ثم إن الحداثيين يرون أن التراث العالمي وحدة متكاملة ، يتمم بعضه بعضاً ، فالحضارات السابقة ، والثقافات السالفة ، وكل ما أنتجه السابقون على عصرنا في كل زمان ومكان تراث لنا ، يجب أن نتفاعل معه ولا نرد منه إلا ما يخالف أصول الحداثة ، فيجب - عندهم - المحافظة على التراث الوثني ومناهجه في التربية والآداب ، ونحوذلك ، إلا الأديان السماوية الحقة فهذه لا تقبل عندهم ؛ لأن مصدرها غيبي سماوي ، وليس إنسانياً أرضياً ، فالإنسان هو مصدر القيم عند الحداثيين [٢].

ويقول صالح جواد الطعمة « من طبيعة الحداثة أن تكون في علاقة تضاد مع الماضي ، أو التراث ، غير أن هذا التضاد يتفاوت حدة وعنفاً في مواقف الحداثيين »[٣].

ثم تأمل قول أدنيس :

« نحن العرب ننتمي... إلى ثقافة عريقة ، تعود في جذورها إلى أكثر من خمسة آلاف سنة، وكان تجليها الأخير في اللغة العربية » [٤].

ولهذا قال الحداثي المصري علي البطل :

---

(١) زمن الشعر ص ٢٥٠ ، ٢٥١.

(٢) انظر :المصدر السابق ص ٤٠ ، ٤٢ ، ٢٢٨ ، والثابت والمتحول ٣/٢٣٥ .

(٣) مجلة فصول مجلد ٤ ، ع ٤، ١٩٨٤م، ص ١٤.

(٤) مجلة الشروق ع١١ ، ١٧ -١٤١٢/١٢/٢٣هـ، ص ٤٦ .

« نريد أن نضرب صفحاً عن استخدام هذا المصطلح المضلل (الشعر الجاهلي)، مستبدلين به مصطلحاً آخر هو(مرحلة ما قبل الإسلام)؛ وإن كان أقل منه جاذبية وبريقاً ، فمصطلح الجاهلية قد ارتبط بفكرة سائدة ، وغير حقيقية ، ترى في هذه الفترة من حياة العرب إظلاماً تاماً في كل نواحي الحياة ، فهي في الجهل والجهالة العمياء . وكثيراً مايؤكد هذا المعنى في قولهم (جاهلية جهلاء ، وضلالة عمياء) . على حين أن كان للعرب حضارتهم المتطورة قبل الإسلام بزمن طويل .

فالتسمية بالجاهلية تسمية دينية ، قصد بها التنفير من هذا العهد وآثاره، وليست تسمية علمية ، ومن الطبيعي أن يسمي أهل كل دين الفترة السابقة عليه بهذا الاسم المنفر ... »[1].

---

(١) الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري ص ٢٣.

٢- التحديث :

- التحديث لغة :

الحديثُ نقيض القديم ، والحُدُوث نقيض القُدْمة ٠

حدث الشيء يحدثُ حدوثاً وحداثة ، وأحدثه هو ، فهو محدث وحديث ، وكذلك استحدثه٠

ولا يقال حَدُث بالضم إلا مع قَدُم ٠

والحُدُوثُ :كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث ، وحدث أمر أي وقع٠

ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ، جمع مُحْدَثَةٍ بالفتح ، وهي ما لم يكن معروفاً في كتاب ولاسنة ولا إجماع ٠

والحدث:الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ، ولا معروف في السنة٠

والمُحْدِثُ يروى بكسر الدال وفتحها ، فمعنى الكسر من نصر جانياً وآواه وأجاره من خصمه ، وحال بينه وبين أن يقتص منه ، وبالفتح هو الأمر المبتدع نَفْسُه ، ويكون معنى الإيواء فيه الرضابه والصبر عليه ؛ فإنه إذا رضي بالبدعة ، وأقر فاعلها ، ولم ينكرها عليه فقد آواه ٠

واستحدثت خبرا : أي وجدت خبراً جديداً ٠

وكان ذلك في حدثان أمر كذا : أي في حدوثه ٠

وأخذ الأمر بحِدْثانِه وحَدَاثته : أي بأوله وابتدائه٠

وحداثة السن : الشباب وأول العمر ٠

وحَدَثانُ الدهر وحوادثه: نُوَبُه وما يَحْدُثُ ، واحدها حادِثٌ ، وكذلك أحداثه، واحدها حدثٌ ٠

والأحداث : الأمطار الحادثة في أول السنة .

والحديث : الجديد من الأشياء .

والحديث : الخبر يأتي على القليل والكثير ، والجمع أحاديث .

والحديث :ما يحدّث به المحدث تحديثاً .

ومحادثة السيف : جلاؤه ، وأحدث الرجل سيفه وحادثه إذا جلاه.

والحَدَثُ : الإبداء .

ويقال : أحدث الرجل، وأحدثت المرأةُ ، إذا زنيا، يكنى بالإحداث عن الزنا.

هكذا ذكر ابن منظور والفيروز آبادي وغيرهما[١].

- التحديث والإحداث في الشرع :

وردت أحاديث كثيرة تحذر من الاحداث في الدين ، أي الابتداع فيه ، وإحداث أمر لم يشرعه الله - سبحانه وتعالى - ، ورسوله - ﷺ - ، ومن أصرح تلك الأحاديث وأجمعها ، قوله - ﷺ - : «« من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »»[٢].

يقول ابن حجر :

« وهذا الحديث معدود من أصول الإسلام ، وقاعدة من قواعده؛ فإن معناه : من اخترع في الدين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه »[٣] .

(١) انظر: لسان العرب ٥٨١/١ ، ٥٨٢ ، والقاموس المحيط ١٣٧/١ .

(٢) أخرجه البخاري ، كتاب الصلح ، باب(٥) إذا اصطلحوا على صلح جور ، فالصلح مردود ١٦٧/٣ ، ومسلم ، كتاب الأقضية : باب نقض الأحكام الباطلة ، وردّ محدثات الأمور ١٣٤٣/٣ ، رقم (١٧١٨) .

(٣) فتح الباري ٣٠٢/٥ .

وقال النووي :

« وهذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام ، وهو من جوامع كلمه – ﷺ – ؛ فإنه صريح في رد كل البدع والمخترعات»[١]، أي في الدين.

والحدوث في الدين قرين البدعة ، قال – ﷺ – : «« إياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة »» [٢]. -

إذن فالحداثة والإحداث في الدين ، هو إنشاء عبادة أو عقيدة ليست من الدين ، فالحداثة هي البدعة في الدين وهي محرمة .

قال ابن حجر :

« والمُحدَثات بفتح الدال جمع محدثة ، والمراد بها ما أحُدث وليس له أصل في الشرع ، ويسمى في عرف الشرع (بدعة) ، وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة ، فالبدعة في عرف الشرع مذمومة بخلاف اللغة؛ فإن كل شيء أحدث على غير مثال يسمى بدعة ، سواء كان محموداً أو مذموماً، وكذا القول في المحدثة وفي الأمر المحدث » [٣].

والنصوص الشرعية التي وردت فيها ألفاظ (حدث) ومشتقاتها، أمثال (حداثة) ، و (محدثون) ، و(حدثان) ، وغيرها ، كثيرة جداً ؛ وهي مرادفة للمعنى اللغوي المذكور سابقاً .

وإنما ذكرت هنا المعنى الشرعي للإحداث في الدين ؛ لأنه قريب من مقاصد الحداثة ، وإن كانت الحداثة أعم من الابتداع في الدين ، فهي

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/١٦٠.

(٢) سيأتي تخريج هذا الحديث عند الكلام عن الإبداع .

(٣) فتح الباري ١٣/٢٥٣ .

إلحاد وكفر بالدين ، وإنما بينهما أوجه شبه .

ويناسب في هذا المقام أن أذكّر بما قاله ابن حجر، فتأمل قوله:

« وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة ، في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم ، ولم يقتنعوا بذلك ، حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان ، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل ، ولو كان مستكرها ، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل ، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل .

فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف ، واجتنب ما أحدثه الخلف »[١].

والأحاديث والآثار التي تحذر من الاحداث والابتداع في الدين كثيرة ، اكتفيت بذكر اثنين منها .

إذن ، إحداث أمور في الدين ليست منه بدعة محرمة ومردودة ، أما الإحداث والإبداع في الأمور الدنيوية والمعاشية ، وإنشاء وسائل وأساليب وصناعات حديثة فالأصل فيها الإباحة ، والوسائل لها حكم مقاصدها .

وحديثنا هنا عن الإحداث في الدين ؛ لأن الحداثة أفكار عارضت الدين في كثير من عقائده وأحكامه .

---

(١) المصدر السابق

– التحديث عند الحداثيين

يحرص بعض الحداثيين على وصف كتاباتهم ومقالاتهم بالتحديث؛ لأن الحديث يعني نقيض القديم ، وهو ما يتوافق مع أصول الحداثة التي هي نقيض وتمرد على القديم الحق الثابت .

وبعد أن ذكر محمد العبد حمّود أنَّ حدث نقيض قَدُم ، قال :

« وربما لهذا السبب يُصّر العديد من الشعراء المعاصرين على نعت شعرهم بالشعر الحديث ، بدلاً من الشعر المعاصر أو الشعر الجديد ، وهي نعوت وإن استعملت أحياناً بمعنى الحديث إلا أنها تلاشت لمصلحة النعت الأخير ، فكأن هناك إصراراً على جعل الشعر الحديث في مواجهة مع التراث ... »(١) .

نعم إن الحداثيين يحرصون على التمسك بشعار الحديث والتحديث ، ويعبرون عن ذلك بالحداثة ؛ لأن هذه الأمور تعني نقيض القديم ، وهو جوهر الحداثة .

فالتحديث لا يعني تجديد القديم أو إحياء التراث ونحو ذلك ، وإنما يعني ابتداء فكراً جديداً نقيض القديم ، هذا ما فهموه وتمسكوا به . وعبروا عنه بالحداثة التي هي تعريب لكلمة أجنبية .

ولهذا فهم لا يرضون بوصف المعاصرة أو التجديد ؛ لأن هذين الوصفين لا يفهم منهما مخالفة القديم .

يقول هنري لوفيفر :

« إننا ندرك الحداثة داخل مجموعة من النصوص والوثائق

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٤٨ .

تحمل بَصْمَةَ عصرها ولكنها– مع ذلك – تتعدى الدعوة إلى الموضة وإلى الجديد .

إن الحداثة تختلف عن العصرية ، مثلما يختلف تفكير ما عن الوقائع »[1].

ويقول صبري حافظ :

« الحداثة كمفهوم ينطلق من جوهر عملية التغير ، قد يكون مفهوماً أوسع من مفهوم المعاصرة ، وهو مفهوم زمني أكثر من مفهوم الحداثة .

فقد يكون هناك كاتب معاصر ، لكنه غير حديث ، بمعنى أن منطلقاته ثابتة ، ... ومن الممكن أيضاً أن يكون هناك كاتب سابق علينا ، لكنه تبنى التغير كمنطلق ، وتبنى التجاوز ، فهو إذاً كاتب أكثر حداثة من كاتب آخر قد يكون معاصراً لنا ، لكنه تقليدي في منطلقاته ورؤيته .

الحداثة أيضاً مفهوم أوسع من مفهوم التجديد ، فالتجديد رغم حتميته لكل أدب حديث ، إلا أنه خاص بإضافة محددة وصغيرة ، بينما الحداثة إضافة خاصة بروح عصر بأكمله ، خاصة باستشراف مستقبل هذه اللحظة .

إن الحداثة أشمل من التجديد ، حيث تنطوي على تجديدات عديدة ، ليس في الشكل فقط ، وإنما تجديدات في الرؤية وفي المنطلق ، تجديدات في ما سمي بقواعد الأصالة ، أي قواعد العلاقة بين الفن والواقع ، والتي تتجاوز مسألة الانعكاس المباشر إلى مسائل أكثر عمقاً وتشابكاً »[2].

والخلاصة أن الحداثيين يرضون بوصف « التحديث» ويدعون إليه ، إلا أنهم يتفقون على مصطلح « الحداثة » لتسمية مذهبهم ؛ لأنه أقرب

---

(١) ماهي الحداثة ص ١٧ .

(٢) مجلة الأسبوع العربي ١٩٨٨/٩/٢٦م ، ص ٦٨ .

الألفاظ إلى معنى « البدعة » والإبداع ؛ وأقرب الألفاظ للكلمة المترجمة عن اللغة الأجنبية .

يقول الحداثي المصري جابر عصفور :

« وإذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملية واحدة طرفها الأول التغيرات المادية ، التي تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج، وعلاقاته التقنية في المجتمع وطرفها الثاني التغيرات الابتداعية ، التي تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة وأدوات انتاجها في المجتمع نفسه – أقول إذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملية واحدة لا ينفصل طرفاها في علاقتهما الجدلية ؛ فإن موجات الحداثة والتحديث التي شهدتها دول المشرق العربي ، التي سبقت إلى التغير ، تحديثاً وحداثة ، بحكم ظروف متعددة ، كانت تصوغ أشكالاً مغايرة من الخطاب ، تشير دواله إلى مدلولات الحرية والعدل والعقلانية والتنوير والعلمانية والتطور والانقطاع ... الخ ، وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوالّ الحداثة عن الإشارة إليها ، في نسق ينفي النسق الاتباعي ، وينقض شبكته العلائقية في خطابه الخاص »[١].

ويقول :

« إن لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث ، قد لا تتطابق اللحظتان تماماً ، ولكن ما بينهما من علاقة متعددة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علة ، أو بشارة ، أو علامة على انبثاق اللحظة الثانية ، ولا يمكن لمجتمع أن تتطور أدوات انتاجه المادي ، في مستويات متعددة ، دون تحديث يحمل بذور الحداثة في طياته على نحو ذاتي من داخل المجتمع ،

---

(١) قضايا وشهادات ٢ /٢٦٣ .

وعلى نحو يتجاوز الداخل إلى الخارج ، حيث ينفتح المجتمع على غيره ، مهما كان حذره ، ويتقبل حداثة الآخر ، كما تقبل وسائل تحديثه ، وإذا كانت لحظة التحديث ترتبط بتغير أدوات الإنتاج المادي وتغير علاقاته ؛ فإنها تعني – من ثمَّ – ما ينتج عن هذا التغير ، أو يوازيه على مستوى عمليات انتاج المعرفة وعلاقاتها على نحو يؤدي إلى تولد تناقض بين أبنية المجتمع السائدة وما تتطلبه أدوات التحديث وعلاقاته ، مادياً ومعرفياً ، من أبنية تستجيب إليها وتتلاءم معها .

وأحسب أن المجتمع في الخليج والجزيرة قد وصل إلى مشارف هذه اللحظة ... » [١].

ويقول في موضع آخر :

« إن الحداثة في الشعر لا تقوم على ثنائية يتعارض فيها الماضي مع الحاضر في محور زماني فحسب ، بل تقوم على أساس من تعارض آخر في الحاضر نفسه على مستويات متعددة ، والشاعر المحدث بهذا الفهم هو الشاعر الذي يبدع في الحاضر مقابل الشاعر الذي يرتبط بجانب ثابت فيه » [٢].

ويقول طراد الكبيسي :

« إن مفهوم الحداثة الذي يجري الحديث عنه كثيراً هذه الأيام ليس مفهوماً آلياً يتصل بالزمن الحاضر حسب ، بل مفهوم ذو مدلول تاريخي أي أن الحداثة لا ترتبط بزمن دون آخر ، ولا تقتصر على هذا

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

(٢) مجلة فصول مجلد ١ ، ع ٤: اكتوبر ١٩٨١م ص ٧٥ .

الزمن دون الماضي ، بل هي تتصل أساساً بالرؤية الكلية الشمولية الجدلية ، وصلة الفن بالواقع عبر التفاعل الديناميكي والتأثير المتبادل بينهما ، مما يدفع بحركة الواقع على المستوى الكلي – أي وحدة الزمن اللانهائية »[١].

وتأمل تعريف الحداثي المصري ادوار الخراط للحداثة، حيث قال:

« الحداثة ... تنحاز دائماً إلى أحد طرفي ثنائية مستمرة عبر الزمن ، بين ما هو جاهز مُعَد مُكرَّس ، شائع ، مقبول اجتماعياً على المستوى العريض ، وما هو متمرد ، داحض ، مقلق ، هامشيٌ ، يسعى إلى نظام قيميٍ مستعص بطبيعته على التحقق ، ومُتَعَدٍّ دائماً ....، الحداثة هي نقيض المطلق ، والمطلق جامد وثابت ونهائي ومتعال ....، الحداثة تساؤل مستمر الوهج عن الواقع ، ودحض لهذا الواقع ، فالعلاقة بين الحداثة والواقع علاقة عضوية ....، إنها علاقة نقيضية ، تتضمن الواقع ، ولا تكتفي بأن توازيه ، بل تومىء باستمرار إلى (واقع-حلم) ماثل ودائم التجدد ، دائم المراوغة»[٢].

وإن من الحداثيين من لا يوافق على وصف مذهبهم « بالتحديث» ؛ لأن هذا اللفظ لا يدل على المذهب الحداثي ، الذي له أصوله وأسسه المحددة ، وإنما لا يقبل إلا اسم « الحداثة » .

لأن اسم « الحداثة » هو المصطلح الذي أطلق على المذهب الغربي الذي تم استيراده إلى العالم العربي ، فلا بد أن يبقى المصطلح بلفظه لدلالته على مذهب معين ، وهو ما اصطلح عليه الغربيون ، ومن ثمَّ من تبعهم من العرب .

---

(١) النقطة والدائرة – مقتربات في الحداثة العربية ص ٦٦ .

(٢) مجلة فصول مجلد ٤ ، ع ٤، ١٩٨٤م ص ٥٨،٥٧ .

أما مصطلح « الحديث» فهو لفظ عام يطلق على كل ما كان حديثاً ، وكذلك « التحديث » .

وهناك فرق بين التحديث والحداثة ، فالتحديث قد يكون مقبولاً إذا أريد به استحداث أساليب ووسائل حديثه ومصطلحات ومفاهيم جديدة ، ونحو ذلك مما لم يرد في الشرع الحنيف ما ينافيه ويمنعه ، وذلك في الأمور الدنيوية ، غير التعبدية ، فإن هذه لا بد أن يدل الدليل الشرعي على مشروعيتها .

أما الحداثة فإنها مصطلح وضع لمذهب معين له أصوله الفكرية المحددة ، المخالفة ، بل الرافضة لدين الله وشرعه .

ولهذا فلا يمكن أن يقال إذا أريد بالحداثة كذا وكذا فهي مقبولة ، لأن « الحداثة » مصطلح استقر على فكر معين مخالف .

إلا إذا أراد القائل التحديث فنعم بضوابطه الشرعية ، وعند ذلك فالابتعاد عن تسميته بالحداثة أدق وأولى .

٣- التجديد ،

- التجديد لغة :

جاء في معاجم اللغة العربية وقواميسها مادة (جدد) ما ملخصه: .[١]

جدد:والجِدَّةُ مصدر الجديد ، وأجَدّ ثوباً واستَجدَّه : صيره جديداً ، وهو ضد الخَلَق .

وثياب جُدُد مثل سرير وسُرُر ، وتجدد الشيء : صار جديداً .

والجِدَّة نقيض البلى ، وهذا شيء جديد: أي غير بال ولا خَلَق .

يقال: أصبحت ثيابُهم خُلْقاناً ، وخُلْقانهم جُدُدا .

ويقال : بَلي بيتُ فلان ثم أجَدَّ بيتاً من شعر .

ويقال للرجل إذا لبس ثوباً جديداً :أبْلِ وأجِدَّ واحْمَدِ الكاسيَ .

وفلان جدد الوضوء والعهد بمعنى أعاد الوضوء ، وأكَّد العهد وأحياه.

يتبيّن مما سبق أن المراد بالتجديد في اللغة إعادة الشيء بعدما خلق وبلي إلى ما كان عليه أول الأمر .

فهو في أول أمره كان جديداً فتقادم العهد عليه حتى بلي وخلق، ثم جُدِّد بإعادته إلى ما كان عليه .

ومن المعنى اللغوي يتضح أن الشيء المجدد يفترض فيه عنصران:

الأول : أنه كان جديداً ثم أصابه البلى

الثاني : أنه جدد وأعيد إلى ما كان عليه في حالته الأولى .

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤١٤-٤١٥والصحاح ٢/٤٥١، ٤٥٤، وتاج العروس ٢/٣١٣- ٣١٦، والقاموس المحيط ١/٢٩١ .

- التجديد في الشرع وفي اصطلاح بعض المتأخرين

- التجديد شرعاً :

هو إحياء ما اندرس من معالم الدين ، وانطمس من أحكام الشريعة ، وإعادة ما ذهب من السنن وخفي من العلوم [1].

أما التجديد في اصطلاح أدعيائه المنحرفين به ، فهو ما ذكره الشيخ صالح الفوزان بقوله :

« معناه الابتداع وإحداث في الدين ما ليس منه، إن التجديد الذي ينادون به هو التجديد في الدين بإحداث فقه جديد معاصر كما يسمونه؛ لأن الفقه القديم - بزعمهم - لا يناسب هذا العصر ، بشكله ومضمونه» [2].

هذا هو تعريف التجديد ، في الشرع ، وفي اصطلاح أدعياء التجديد المعاصرين ، وسيأتي الحديث بالتفصيل عن التجديد الصحيح والمنحرف في هذا التمهيد ؛ ولهذا اختصرت تعريفهما هنا .

- التجديد عند الحداثيين

يرى الحداثيون أن « التجديد » هو إعادة الشيء وتجديده مع المحافظة على أصوله وثوابته الأولى ، أي أن التغيير لا ينال جذور الشي المجدَّد ، وإنما يُعاد ويظهر بلباس جديد.

ولهذا فإنهم لا يستعملون لفظ « التجديد» في وصف أقوالهم وأعمالهم إلا قليلاً .

---

(١) انظر: فيض القدير ١/١٠، ٢/١٨٢.

(٢) مجلة الدعوة ع١٢٤٥، ٢١/١١/١٤١٠هـ ص١٧.

نعم قد يستعملون هذا اللفظ لتأييد أصحاب الاتجاهات التجديدية المنحرفة ، ويشجعونها ؛ لأنهم يرونها مرحلة تمهيدية تبدأ من نقد النص وإثارة الأسئلة حول تقديمه على غيره ، وبالتالي فهي مرحلة تمهد للحداثة التي تتمرد على النص الشرعي وترفضه تماماً .

فالحداثيون يحرصون على تمييز « الحداثة » عن التجديد ، الذي لا يستعملونه إلا بوصفه مرحلة من مراحل نشر الحداثة وتمكينها [١].

وعلى هذا فهم يفرقون بين الجديد والحديث ، أو التجديد والحداثة ، ولا يعبرون بالتجديد إلا إذا قصدوا به معنى الحداثة تماماً ، يقول أدونيس:

« .... فللجديد معنيان : زمني ، و هو في ذلك آخر ما استجد، وفني ، أي ليس في ما أتى قبله ما يماثله .

أما الحديث فذو دلالة زمنية ، ويعني كل مالم يُصبح عتيقا .

كل جديد بهذا المعنى حديث ، لكن ليس كل حديث جديدا .

وهكذا نفهم كيف أن شاعراً معاصراً لنا ، أو يعيش بيننا قد يكون في الوقت نفسه قديما .

الجديد يتضمن ، إذن، معياراً فنياً،لا يتضمنه الحديث بالضرورة، وهكذا قد تكون الجدّة في القديم ، كما تكون في المعاصر .

فمعيار الجديد يكمن في الإبداع والتجاوز ، وفي كونه مليئاً لا يُستنفد .

---

(١) انظر : ما ذكره الحداثي التونسي عبدالمجيد الشرفي ، في كتابه : الإسلام والحداثة ، فأغلب الكتاب تأييد من الحداثي الشرفي لمنهج أصحاب الاتجاهات التجديدية المنحرفة .

ومن هنا يمكن القول في مجال التقييم :

إن دلالة التجديد الأولى في الشعر هي طاقة التغيير التي يمارسها بالنسبة إلى ما قبله وما بعده ، أي طاقة الخروج على الماضي من جهة ، وطاقة احتضان المستقبل من جهة ثانية .

كل أثر شعري جديد حقاً يكشف عن أمرين مترابطين ، شيء جديد يقال ، وطريقة قول جديدة . . . ، وعلامة الجدّة في الأثر الشعري هي طاقته المغيرة ، التي تتجلى في مدى الفروقات ، ومدى الاضافة : في مدى اختلافه عن الآثار الماضية ، وفي مدى اغنائه الحاضر والمستقبل » [١].

هذا هو معيار « التجديد» و « الجديد» عند الحداثيين ، فالمقبول منه ما وافق مذهبهم الحداثي وقواعده الفكرية .

ولهذا يقول أدونيس بأن عدو التجديد هو « عادة التشبّث بالقيم الماضية المستنفدّة ، العادة التي تؤدي إلى السهولة والتكرار والآلية والرتابة وضمور الوعي ، وانعدام الدهشة :العادة التي تنكر الزمن وتنكر التغير» [٢].

وتأمل قول الحداثي محمد جاسم الموسوي :

« الحداثة عبارة عن الانقطاع عما هو تقليدي ، والشروع بالابتكار في حلقات أكثر حدة وحسماً من مظاهر التجديد » [٣].

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ٩٩، ١٠٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠١ ، وانظر : ص ١٠٤ ، ١٠٥

(٣) مجلة الدستور، الاثنين ٨/٥/١٩٩٠م ص ٤٠ .

٤- العصرانية،

- العصرانية في اللغة :

لفظ « العصرانية » ليس صحيحاً لغة ، وإنما النسبة الصحيحة « العصرية ».

والعصرية لغة : نسبة إلى العصر ، والعَصْر والعِصْر والعُصْر والعُصُر هو الدهر.

والعَصْرُ هو مايلي المغرب من النهار ، وقيل العصر هي ساعة من ساعات النهار .

والجمع أعْصُرٌ وأعْصار وعُصُرٌ وعُصُورٌ .

والعصران : الليل والنهار ، والعَصْر : الليلة ، والعَصْر : اليوم ويقال العَصْران : الغداة والعشي [١].

- العصرانية في الشرع :

وقد ورد لفظ (العصر) في القرآن الكريم ، في قوله تعالى :

﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ [٢].

ذكر الطبري أن بعض المفسرين قال : « هو قسم أقسم ربنا تعالى ذكره - بالدهر ، فقال العصر هو الدهر » ، وروى عن ابن عباس أنه قال : « العصر ساعة من ساعات النهار» ، وعن الحسن أنه قال : « العصر هو العشي» ، ثم قال الطبري « والصواب من القول في ذلك أن يقال إن ربنا

---

(١) انظر : لسان العرب ٢/٧٩٣ .

(٢) سورة العصر .

أقسم بالعصر ، والعصر اسم للدهر ، وهو العشي والليل والنهار ولم يخصص مما شمله هذا الاسم معنى دون معنى ، فكل مالزمه هذا الاسم فداخل فيما أقسم به جل ثناؤه »[١] .

وقال ابن كثير « والعصر : الزمان ، وقال زيد بن أسلم : صلاة العصر والمشهور الأول »[٢].

وقال البغوي :

« والعصر : قال ابن عباس : والدهر ، قيل : أقسم به : لأن فيه عبرة للناظر ، وقيل معناه ورب العصر ، وكذلك في أمثاله ، وقال ابن كيسان : أراد بالعصر الليل والنهار ، يقال لهما العصران ، وقال الحسن : من بعد زوال الشمس إلى غروبها ، وقال قتادة : أخر ساعة من ساعات النهار ، وقال مقاتل : أقسم بصلاة العصر وهي الصلاة الوسطى »[٣].

ولعل أقرب هذه التعريفات ما ذكره الطبري بأن العصر اسم للدهر فيدخل بالعصر كل ما لزمه اسم الدهر .

وقد وردت أحاديث كثيرة فيها لفظ (العصر) ، وهو بمعنى ما ذكرته في اللغة وفي القرآن ، فلا داعي للإطالة هنا .

وليس في الإسلام مصطلح العصرانية ، أو العصرية ، وإنما هو مصطلح غربي ، فالعصرية في تاريخ الكنيسة النصرانية : حركة ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي ، على اثر انتشار مذهب دارون في النشوء

---

(١) انظر : جامع البيان في تفسير القرآن ١٨٧/١٠.

(٢) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ٥٤٩/٤ .

(٣) معالم التنزيل ٥٢٢/٤ ، ٥٢٣ .

والتطور ، ومحاولة تطبيقه على البشر ، مما يتعارض وتعاليم الكنيسة ، وأساس العصرية انكار الوحي ؛ لأنه على حد زعمهم يتعارض مع قوانين الطبيعة ، وبالتالي فقد رفضت هذه الحركة العصرية تعاليم الكنيسة ، وتمردت على نصوص كتابها المقدس عندها ، والكنيسة بدورها استنكرت الحركة العصرية وتعاليمها [١].

إلا أن هذه الحركة العصرية أو العصرانية كانت أخف وطأة على الكنيسة من الحداثة التي تنكرت للتراث ، وبخاصة الديني منه تماماً .

ثم انتقل مصطلح العصرانية إلى العالم الإسلامي وأصبح يطلق على كل من يدعو إلى إخضاع الدين لمفهومات العصر ، ويحاول إيجاد مواءمة بين الإسلام والفلسفات الغربية المعاصرة .

- العصرانية عند الحداثيين :

توظيف الحداثيين للعصرانية يشبه إلى حد كبير توظيفهم للتجديد، فالحداثيون لا يعدون أنفسهم (عصريين) أو (عصرانيين) ، إلا في مقابل دعاة الالتزام بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وقد يوظفون الدعوة إلى العصرانية بوصفها مرحلة ممهدة للثورة الحداثية الكبرى المتمردة على النصوص الشرعية ومصادرها وما جاء عنها .

ولهذا فإن الحداثيين في كثير من كتاباتهم يفرقون بين الحداثة

---

(١) انظر: الموسوعة العربية الميسرة ١٢١٦/٢، والحقيقة أن العصرية بدأت ممهداتُها في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي ، ثم اتضحت معالمها في القرن التاسع عشر ، انظر : مجلة المجمع العلمي العراقي ع ٢ ، م ٤٠ ، ١٤١٠هـ ص ١٣٠ ، ومجلة فصول م ٤ ، ع ٣ ، ج ١، ١٩٨٤م ص١٢.

والعصرية أو العصرانية ، ليس العرب فقط ، وإنما الحداثيون الغربيون « يفرقون بين اصطلاح الحداثة للدلالة على هذا الاتجاه الفكري الذي يعم الحياة الإنسانية بمنهجه الحداثي الثائر على التراث ، والمتمرد على السائد والمألوف ، وبين العصرية أو العصرانية التي تعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال ؛ نتيجة وجود تغير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن .

وهذه الحركة العصرية بدأت في أوروبا مع عصر النهضة ، دون أية مخاصمة بينها وبين التراث ، بل لقد جعلت منه في اتجاهها الفكري أصلاً من أصولها ، أما الحداثة بمفهومها الاصطلاحي فاتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع »[(١)].

ويعرّف الحداثي محمدعابد الجابري العصرانية بقوله :

« عصرانية ، تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر ، بوصفه نموذجاً للعصر كله ، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل »[(٢)].

وتأمل قول الحداثي عبدالله الغذامي ، حين يفرق بين الحداثة والتجديد والمعاصرة ، فيقول :

« لم تعد مسألة الحداثة تقتصر على كونها (قضية) ، إنها تتجاوز ذلك لتصبح (إشكالية) على المستويات كافة : رؤية وإبداعاً وتلقياً ، وعلى مستويات الاستجابة رفضاً وقبولاً ؛ وذلك أن الحداثة كمفهوم قد

---

(١) دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ص ٨ .

(٢) اشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ١٥ .

انفصلت تماماً عن مفهوم التجديد أو المعاصرة ، وهو انفصال يتفق عليه كل المتجادلين حول الحداثة ؛ لأن الجميع يرضون بالتجديد ، ويقبلون المعاصرة ، لكنهم يختلفون حول الحداثة .

من هنا تتميز الحداثة ، وإن لم تتحدد ، وما دامت الحداثة قد استقلت عرفياً من مفهومي التجديد والمعاصرة ، فهذا يعني بالضرورة أنها فوق الآنية ، وهذا يطلقها من حدود الوقت الذي هو جزئي ومرحلي ، ويجعلها زمنية ، أي كلية وشمولية ، ويتساوى فيها الماضي مع المستقبل ؛ لأنهما معاً مادة الزمن الذي لا يفصمه (الآن) بوقتيته وحدوده المرحلية .

هذه مصادرة أولى نفك بها الحداثة من علاقات الآن والجدة والوقت ، ونهيؤها لمداخلة علاقات أكثر تسامياً ، وهي العلاقات الكلية الشاملة زمانياً وبالضرورة حضارياً »[1].

ويؤكد الحداثي المصري محمود أمين العالم أن الحداثة تختلف عن المعاصرة ؛ وذلك لأن من شروط الحداثة أن تكون « خروجاً على المألوف » بخلاف المعاصرة أو العصرانية[2].

ويفرّق عبدالمجيد زراقط بين الحداثة والمعاصرة والجِّدة ، فيقول :

« تعني الحداثة إيجاد مالم يكن موجوداً من قبل ، ويظل هذا حديثاً ما بقي فتياً غير مألوف ، أي ما بقي في منأى عن فعل العادة والقدم، محتفظاً بجدّة دائمة .

والحداثة بهذا المعنى أعم من المعاصرة ؛ ذلك أن الأخيرة ترتبط

---

(١) تشريح النص ، مُقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة ص ٧ .

(٢) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر ، دراسات وشهادات ص ٢٨ .

بالعصر ، أي بالزمن فحسب ، غير أنها قد تقرب من الأولى إن عُني بها تمثّل القيم السائدة في العصر الحديث ، والصدور عنها في تعبير جديد لم يكن موجوداً من قبل .

وتأسيساً على هذا الفهم للحداثة والمعاصرة تكون (الجدّة) صفة الحديث أو المعاصر ، من دون أن ترتبط مثلهما بزمان ومكان محدّدين ، فالجديد إذاً يتضمن معياراً فنياً لا يتضمنه الحديث أو المعاصر بالضرورة .

وهكذا قد تكون الجدّة في القديم كما تكون في المعاصر ، كما أن المعاصر يمكن أن يكون سلفياً وقديماً في ميزاته الفنية ، وبهذا لا يكون معاصراً إلا من حيث الزمن ، وليس من حيث القيم المعاصرة والصدور عنها تعبيراً جديداً يحمل خصائص العصر وميزاته » .[1]

ويقول الحداثي المصري غالي شكري :

« والحداثة ليست دعوى شبيهة بالعصرية ، فهذه الأخيرة دعوة شكلية سطحية ، تتعلق بمظاهر الأشياء ، فلا يكون الشاعر معاصراً بمجرد أن يصف الصاروخ أو التلفزيون أو عظمة الاشتراكية ، مثل هذا الشاعر بالنسبة للمفهوم الحديث للشعر هو رجعي عظيم الرجعية ؛ لأن الحداثة تنفي الوصف من أدوات الشعر ... .

الشعر الحديث { أي الحداثي } موقف من الكون كله ؛ لهذا كان موضوعه الوحيد (وضع الإنسان في هذا الوجود) ؛ ولهذا أيضاً كانت أداته الوحيدة هي (الرؤيا) ، التي تعيد صياغة العالم على نحو جديد ، وأصبحت وظيفة الشعر هي الكشف عن عالم يظل أبداً في حاجة إلى

---

(١) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٥ .

الكشف » .[١]

هكذا يصرح هذا الحداثي الجلد بأن الحداثة اتجاه فكري وعقدي وفلسفي شامل ناسف ، مغاير للاتجاه العصراني .

وقد قال قبل ذلك :

« فالحداثة والمعاصرة متمايزتان ، خاصة في النقد الأوروبي الحديث ، لم تعد الحداثة عند نقاد الغرب في المرحلة الزمنية التي يعيشونها، فقد اختاروا (المعاصرة) تعبيراً موفقاً لهذا المعنى ...» [٢].

ولهذا اشترط أدونيس للشاعر المعاصر أن « يتخطى قيم الثبات في تراثه الثقافي » وأن « لا يلتمس ينابيعه في تراثه وحده ، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل ... » [٣].

مما سبق يتبين أن « الحداثة » مصطلح فكري لمذهب معين له قواعده وأسسه ، من الثورة على مصادر المعرفة والقيم ، والدعوة إلى تجاوز المألوف والسائد ، وغير ذلك ، ولا يمكن أن يختلط بمفهوم العصرانية التي قد تعني اخضاع التراث لمفاهيم العصر ونظرياته .

ولهذا فإن الحداثيين لا يدعون إلى العصرانية إلا إذا عنوا بها الصدور عن مصادر معرفية معاصرة ؛ مخالفة للقديم والمألوف عند الناس ، فهي إذن حداثة وليست معاصرة ، إلا أنهم قد يعبرون بالمعاصرة أو العصرانية ، تدرجاً في ثورتهم ، ومحاولة تقريب العقلانيين والعصرانيين إلى

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٤، وانظر ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق ص ٧ .

(٣) زمن الشعر ص ٤٢ .

مذهبهم ، مقابل المنهج الشرعي القويم .

وبخاصة أن العصرية في أول نشأتها في الفكر الغربي كانت تقوم على « أساس انكار الوحي ؛ لأنه خارج على القوانين الطبيعية » على حد زعمهم الكاذب ، وكانت نشأتها « على أثر انتشار مذهب دارون في النشوء والتطور ومحاولة تطبيقه على التطور البشري »[1].

فهذه العصرانية الغربية تخدم الفكر الحداثي الثوري في بعض جوانبه ؛ ولذلك قد يوظفونها ، مع تميزهم عنها .

(١) انظر : الموسوعة العربية الميسرة ٢/١٢١٦.

٥- التنوير :

- التنوير في اللغة :

النور هو الظاهر به كل ظهور، والظاهر في نفسه المظهر لغيره.

وقيل النور هو الضوء ، أيّاً كان ، وقيل : هو شعاعه وسطوعه ، والجمع أنوار ونيران .

وقد نارَ نَوْراً وأنارَ واستنار ونَوَّرَ ، بمعنى واحد ، أي أضاء .

واستنار به : استمدَّ شعاعه ، ونوّر الصبح: ظهر نُورُه

والتَّنْوِير : وقت إسفار الصبح ، يقال : قد نَوَّر الصبحُ تَنْوِيراً.

والتنوير : الإنارة ، والتنوير : الإسفار ، والمنار والمنارة : موضع النُّور.

والمَنَار : العَلَم وما يوضع بين الشيئين من الحدود .

هكذا ذكر ابن منظور [١].

- في الشرع :

وفي الشرع يطلق النور على الإيمان ، كما في قوله تعالى :

﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفرو أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات ﴾ [٢].

فالظلمات هنا هي الكفر ، والنور هو الإيمان [٣]، وقوله تعالى :

﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ﴾ [٤].

---

(١) انظر لسان العرب ٧٣٩/٣ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٧ .

(٣) انظر جامع البيان في تفسير القرآن ١٥/٣ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ١٥ .

يقول الطبري في تفسير هذه الآية :

« يقول جل ثناؤه لهؤلاء الذين خاطبهم من أهل الكتاب قد جاءكم يا أهل التوراة والإنجيل من الله نور ، يعني بالنور محمداً – ﷺ –، الذي أنار الله به الحق ، وأظهر به الإسلام ، ومحق به الشرك ، فهو نور لمن استنار به ، يبين الحق »[١].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾[٢].

« يقول تعالى ذكره يريد هؤلاء القائلون لمحمد – ﷺ – هذا ساحر مبين ، ليطفئوا نور الله بأفواههم : يقول يريدون ليبطلوا الحق الذي بعث الله به محمداً – ﷺ – بأفواههم ، يعني بقولهم إنه ساحر وما جاء به سحر ، والله متم نوره يقول : والله معلن الحق ومظهر دينه وناصر محمداً– عليه السلام – على من عاداه ، فذلك إتمام نوره ، وعني بالنور في هذا الموضوع الإسلام »[٣].

والنصوص الشرعية من القرآن والسنة في هذا المعنى كثيرة ، اكتفي بما ذكرته اختصاراً .

ومما سبق يتبين أن أهل الإنارة والتنوير هم الملتزمون بالشرع الحنيف ، فالإسلام هو نور ، ومن تحلى به والتزمه فهو مستنير ، بنوره ، أما من انحرف عنه أو عارضه بهواه أو آراء عقله أو أفكار وفلسفات وضعية فهو

---

(١) جامع البيان في تفسير القرآن ١٠٤/٤ .

(٢) سورة الصف الآية ٨ .

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن ٥٧/١٠.

مظلم وليس مستنيراً .

فالمسلم المستنير هو المتبع للنصوص الشرعية ، فلا يجد في نفسه حرجاً منها ، ويسلم تسليماً كاملاً ، وهو المؤمن المنقاد لكل ما جاء به الرسول - ﷺ - .

- التنوير عند الحداثيين

القول في (التنوير) عند الحداثيين ، قريب من القول في التجديد والعصرانية عندهم .

وذلك أن « التنوير » أو « الفكر المستنير » ونحو ذلك من المصطلحات تطلق في العالم العربي ، في أغلب استعمالاتها على بعض الاتجاهات العقلانية التي تدعو إلى إخضاع النصوص الشرعية لما يقرره العقل ، أي يقدمون العقل على النقل ، وبخاصة أولئك الذين يريدون التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، أو بعبارة أخرى ينادون بإخضاع كثير من أحكام الشريعة الإسلامية للفكر الغربي وحضارته ، بحجة التوفيق أو التقريب بينهما .

فأصحاب « التنوير » في العالم العربي ، في الغالب منتسبون إلى الإسلام ، إلا أنهم تأثروا تأثراً عظيماً بالحضارة الغربية الحديثة ، فعطلوا كثيراً من قضايا العقيدة والشريعة ؛ لأنها - على حد زعمهم - لا تناسب الفكر الحضاري الحديث ؛ فرأوا أنها استنارت عقولهم ولم تنغلق على النصوص الشرعية وتجمد عليها !! .

أما الحداثيون فهم لا يدعون إلى الإسلام ، بل لا ينتسبون إليه في مذهبهم البتة ، بل يدعون إلى الثورة عليه وعلى مصادره وعلى كل قديم حق .

ولهذا فإن الحداثيين لا يصفون أنفسهم وأعمالهم بالتنوير ونحوه، وإنما قد يستعملون هذا الوصف في تشجيع تلك الاتجاهات العقلانية التي تمهد الطريق في العالم العربي للحركة الحداثية الثائرة على النصوص الشرعية تماماً [1].

تأمل قول الحداثي المصري نصر حامد أبو زيد :

« ... وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية ، وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء ، واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث ، بكافة جوانبه ، بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة ، والأهم من ذلك بوصفه قائماً على التعدد والصراع بين تيارات واتجاهات ، وكان هذا انجازاً حقيقياً ، لا سبيل إلى التراجع عنه ، لكنه لم يكن كافياً » [2].

ثم يأسف لأن « خطاب التنوير » لم يؤد مفعوله المطلوب لدى الحداثيين ، فيقول :

« لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين ، بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها ، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة ... ، ولا شك أن هذا القصور في الانجاز

---

(١) انظر : على سبيل المثال تعليق بعض الحداثيين على محاضرة محمد عمارة التي ألقاها في مهرجان الجنادرية ، في كتاب : الندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ص ٩١ – ١٣٦ .

(٢) قضايا وشهادات ٣٨٦/٢ .

التنويري ساهم - في اطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية - في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها » .[١].

وهكذا يرى هذا الحداثي أن المشكلة عند التنويريين - مع استطاعتهم رفع القداسة عن الخطاب الديني - هي « الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية » ، والتي ما زالت مسيطرة ، وكذلك مشكلتهم هي عدم انقطاعهم « عن السلفيين » .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

٦- الإبداع :

- الإبداع في اللغة :

الإبداع مأخوذ من الفعل (بدع) .

الباء والدال والعين أصلان ، أحدهما ابتداء الشيء وصنعه ، لا عن مثال سابق .

والآخر الانقطاع والكلال .

فالأول قولهم ابدعت الشيء قولاً أو فعلاً إذا ابتدأته ،لا عن مثال سابق [١].

وتقول العرب : لست ببدع في كذا وكذا ، أي لست بأول من أصابه هذا ، وكل من أحدث شيئاً فقد ابتدعه والاسم البدعة والجمع البدع [٢].

وقال ابن منظور :

« بدع الشيء يبدعه بدعاً ، وابتدعه : أنشأه وبدأه ، والبديع والبدع الشيء يكون أولاً ، والبدعة : الحدث ، وما ابتدع في الدين بعد الإكمال، وأبدع وابتدع وتبدّع : أتى ببدعة » [٣].

وذكر الزبيدي أن البدعة الحدث في الدين بعد الاكمال ، أو هي ما استحدث بعد النبي – ﷺ – من الأهواء والأعمال ، ويقال جئت بأمر بديع أي محدث عجيب لم يعرف قبل ذلك [٤].

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة ٢٠٩/١ .

(٢) انظر : جمهرة اللغة ٢٤٥/١ .

(٣) لسان العرب ١٧٤/١، ١٧٥ .

(٤) انظر : تاج العروس ٢٧٠/٥ ، ٢٧١ .

وقال الفيروز آبادي :

« البِدْعُ : بالكسر الذي يكون أولاً ... ، والبدعة بالكسر الحدث في الدين بعد الإكمال ، أو ما استحدث بعد النبي من الأهواء والأعمال »[١].

وقيل لا يكون الإبداع إلا بظَلْع ، يقال أبدعت به راحلته إذا ظَلَعَت، وأُبْدِعَ ، وأُبدِعَ به وأَبْدَعَ : كلت راحلته أو عَطِبتَ ، وبَقيَ مُنْقَطعا ، يقال : أبدع فلان بفلان إذا قطع به وخذله ولم يقم بحاجته ، وأبدعوا به ضربوه [٢].

- **الإبداع كما ورد في الشرع**

جاء في الحديث قوله - ﷺ - : «« **إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة** »»[٣].

قال ابن حجر في تعريفه البدعة :

« هي كل شيء ليس له مثال تقدم فيشمل لغة ما يحمد ويذم ، ويختص في عرف الشرع بما يذم ، وإن وردت في المحمود ، فعلى معناها اللغوي »[٤].

وقال الشاطبي :

(١) القاموس المحيط ص ٩٠٦ .

(٢) انظر : لسان العرب ١٧٥/١ .

(٣) أخرجه أحمد في المسند ١٢٦/٤ ، ١٢٧ ، وأبو داود في السنن ، كتاب السنة ، باب في لزوم السنة ٢٠٠/٤ - ٢٠١ ، رقم (٦٤٠٧) ، والترمذي : أبواب العلم: باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ٤٤/٥ ، رقم (٢٦٧٦) .

(٤) فتح الباري ٢٥٣/١٣.

« البدعة طريقة في الدين مخترعة ، تضاهي الشرعية ، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية »[١] .

ويعرفها ابن تيمية بقوله :

« البدعة في الدين هي مالم يشرعه الله ورسوله ، وهو ما لم يأمر به ، أمر ايجاب ولا استحباب .

فأما ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب ، وعلم الأمر به بالأدلة الشرعية فهو من الدين الذي شرعه الله ، وإن تنازع أولو الأمر في بعض ذلك، وسواء كان هذا مفعولاً على عهد النبي - ﷺ - أو لم يكن »[٢] .

ويقول ابن رجب : « المراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة ، يدل عليه ، وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً وإن كان بدعة لغة »[٣] .

هذا هو تعريف « البدعة » شرعاً ، أما ورود اللفظة في النصوص الشرعية ؛ فإن معناها يتفق مع المعنى اللغوي .

فمثلاً قوله تعالى :﴿ بديع السموات والأرض﴾[٤] .

قال الطبري :

« يعني - جل ثناؤه - بقوله ﴿ بديع السموات والأرض﴾ مبدعها، وإنما هو مفعل صرف إلى فعيل ، كما صرف المؤلم إلى أليم ، والمسمع إلى

---

(١) الاعتصام ٣٧/١.

(٢) مجموع فتاوى أحمد بن تيمية ١٠٧/٤،١٠٨ .

(٣) جامع العلوم والحكم ص ٢٣٣.

(٤) سورة البقرة ، الآية ١١٧ .

سميع ، ومعنى المبدع المنشيء والمحدث مالم يسبقه إلى انشاء مثله واحداثه أحد ؛ ولذلك سمي المبتدع في الدين مبتدعا ؛ لإحداثه فيه مالم يسبقه إليه غيره ، وكذلك كل محدث فعلاً أو قولاً لم يتقدمه فيه متقدم ؛ فإن العرب تسميه مبتدعا... »[١] .

وقوله تعالى :

﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل﴾[٢].

قال البغوي :

« أي بديعاً ، مثل نصف ونصيف ، وجمع البدع أبداع ، لست بأول مرسل ، قد بعث قبلي كثير من الأنبياء ، فكيف تنكرون نبوتي »[٣].

وقوله تعالى :

﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ [٤].أي « أحدثوها ما كتبناها عليهم »[٥].

وفي الحديث :

(كيف أصنعُ بما أُبدعَ عليّ منها ، قال انحرها ...)[٦].

فالإبداع هنا هو العطب كما ذكر النووي[٧]،. وقال ابن منظور :

---

(١) جامع البيان في تفسير القرآن ٤٠٤/١ .

(٢) سورة الأحقاف ، الآية ٩ .

(٣) معالم التنزيل ١٦٤/٤.

(٤) سورة الحديد ، الآية ٢٧.

(٥) انظر جامع البيان في تفسير القرآن ١٣٨/٩.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الحج ، باب ما يفعل بالهدي إذا عطب في الطريق ، رقم (١٣٢٦) .

(٧) صحيح مسلم بشرح النووي ٧٧/٩.

« كأنه جعل انقطاعها عما كانت مستمرة عليه من عادة السير إبداعاً ، أي : إنشاء أمر خارج عما اعتيدَ منها »[١].

والخلاصة مما سبق أن البدعة هي إحداث وإيجاد ما لم يكن موجوداً في السابق ، إبداع شيء على غير مثال سابق .

فإن كان في الدين فهو « البدعة » وحكمه التحريم ، فلا يجوز الإبداع في الدين ؛ إذا كان بمعنى إحداث شيء في الدين لم يشرعه الله سبحانه وتعالى ورسوله - ﷺ - .

وإن كان في الأمور الدنيوية ، فالأصل الإباحة إلا لنفي يمنع من الشيء المبدع - ولا يسمى بدعة .

وأنبّه هنا أنه قد يوصف الإنسان أو العمل بالبِدْع والإبداع ، إذا كان غاية في كل شيء ، وهذا جائز في اللغة ، وعلى هذا فيجوز وصف العمل ، أي عمل بالإبداع ، بمعنى تمام الحسن والاتقان والجمال ، ونحو ذلك[٢].

وقد ذكرت تعريف البدعة هنا ؛ لأن الإبداع عند الحداثيين يريدون به ما يقارب معنى البدعة في مفهومها الشرعي ، بل يتطابق معها عند أكثرهم ، كما سيتضح في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - .

فإبداع الحداثيين زيادة في الدين ، ونقصان منه ، وتحريف له ، وليس تجديداً في الوسائل والأساليب ، أو العلوم الأدبية ونحوها ، كما يتستر بعضهم .

فالإبداع في الوسائل أوسع من غيرها ، إذ أن « الوسائل تختلف

---

(١) لسان العرب ١/١٧٥.

(٢) انظر : لسان العرب ١/١٧٥ .

باختلاف الأمكنة والأزمنة ، ومن القواعد المقررة أن الوسائل لها أحكام المقاصد ، فوسائل المشروع مشروعة ، ووسائل غير المشروع غير مشروعة ، بل وسائل المحرم حرام ، والخير إذا كان وسيلة للشر كان شراً ممنوعا ...»[١].

- **الإبداع عند الحداثيين :**

الإبداع عند الحداثيين قرين البدعة في مفهومها الشرعي ، إذ أنهم يعنون بالإبداع التجاوز والتغيير ونقد التراث ،فكل عمل أو فكر يدعو إلى ما تدعو إليه الحداثة فهو إبداع .

وهو الإتيان بما لم يكن موجوداً من قبل من مبادىء وأفكار عقدية، وأخلاقية ونحو ذلك ، إلا أنهم يشترطون له أن يأتي المبدع بنقيض الماضي ، وبما يخالف السائد والمألوف .

وقد يريدون بالإبداع إنشاء تأويل - أي تحريف - جديد للنصوص الشرعية ، يخالف ما كانت عليه القرون الأولى المفضلة .

يقول أدونيس :

« .... ، فكل إبداع يتضمن نقداً للماضي الذي تجاوزناه ، والحاضر الذي نغيره ونبنيه ...

وكل إبداع هو إبداع عالم ، فالشاعر الحق هو الذي يقدم لنا شعره عالماً شخصياً ، خاصاً ، لا مجموعة من الانطباعات والتزيينات .

إذن كل إبداع تجاوز وتغيير ...

وكثيراً ما يتداخل الإبداع والبدعة ... والإبداع نبوة »[٢].

---

(١) الإبداع في كمال الشرع وخطر الابتداع ص ١٨ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٠ .

ويعَرف الحداثي محمد عابد الجابري الإبداع الحداثي بأنه « نوع من استئناف النظر ، أصل في المشاكل المطروحة ، لا يقصد حلها حلاً نهائياً – ففي الفلسفة والفكر النظري ليس هناك حلول نهائية – بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً ، يدشن مقالاً جديداً ، يستجيب للاهتمامات المستجدة ، أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة .

وبعبارة أخرى إن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة ... » [١].

وفي موضع أخر يعَرف الإبداع بقوله :

« إن الإبداع هو بالتعريف ، خلق جديد ، خروج عما هو غريزي ومألوف وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ، وسمو به ، وهو في جميع الأحوال نتيجة عملية جدلية ، تحتدم في ذات المبدع ، تحركها أسئلة ، أو انفعالات ، أو تطلعات ... والاختلاف في الرأي هو الآخر لحظة ضرورية للتقدم ... »[٢].

ويعرف الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي الإبداع بقوله :

« الإبداع يعني التخطي والتجاوز والثورة » [٣].

ويعرف الحداثي المغربي محمد بنيس الإبداع بأنه « القدرة على تركيب نص مغاير ، يخترق الجاهز المغلق المستبد »[٤] .

ويقول الحداثي عبدالله الغذامي :

---

(١) اشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ٥٣ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٢٦، ١٢٧.

(٣) أسئلة الشعر ، في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ٢٢٧.

(٤) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١.

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ، وهو يرتقي بمقدار تجاوزه لظروفه، مثلما أنه يتناقض بمقدار تماثله مع تلك الظروف»[١].

ويؤكد الحداثي جابر عصفور أن «الإبداع هو نقيض الاتباع»[٢].

هكذا يصرّح الحداثيون بأن الإبداع هو التمرد على المألوف والسائد والمعروف ، وأنه نقيض الاتباع ، وأعظم مألوف وسائد هو الدين والخلق والفضيلة .

وتأمل قول جبرا إبراهيم جبرا في تعريفه الإبداع :

« الإبداع من صفته أن يكون غير متوقع ، كلمة (الإبداع) هي أصلاً من البدعة ، شيء جديد... الإبداع يجب أن يكون فيه هذا العنصر غير المتوقع ، الذي يفتح عينيك ، ويدعك تعيد النظر في ما تقرأ ....

الإبداع يجب أن يبقى شيئاً غير مألوف أصلاً ، سيبقى الإبداع ميزة المتفرد بين القلائل ... ، الصفة هي الجرأة في رؤية المستقبل أو الماضي ، الجرأة في تناول المحرمات .

أنا أقول : إن العقل العربي لألف سنة درب على أن تسعين بالمائة من أشياء الحياة محرم، يجب ألا يمسه، ألا يفكر فيه ، ألا يحاول أن يفهمه.

أنا أقول : لا ، كل شيء قيل لك إنه محرم حاول أن تفهمه ، وحاول أن تمسه ، اخترقه ، حينئذ قد تأتي بشيء يكون إضافة إلى إبداعنا الذي نبحث عنه ، ولكن بدون حرية لا إبداع ، والإبداع لا يأتلف مع الخوف ...»[٣].

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦، ١٦-٦-١٤٠٧هـ ، ص ٧ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٦٦.

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٠ ، ١٩١.

ويقرر أدونيس أن ما أطلق عليه المسلمون « البدعة » هو الإبداع الذي يجب تشجيعه ، وأن من أطلق عليهم « أهل الابتداع والأهواء » في تاريخ المسلمين هم أصحاب « الاتجاه المبدع» ؛ ولهذا فإن قمعهم من قبل « الفئات السائدة » كان « إيذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع ، وسيطرة الواحدية الاتباعية ، أي أنه كان بداية الانحلال من داخل ؛ مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط »[1] !! .

---

(١) انظر : الثابت والمتحول ١/٢٦ ، ٢٧ .

٧- البنيوية :

يقول الحداثي السوري كمال أبو ديب في تعريفه « البنيوية » :

« ليست البنيوية فلسفة ، لكنها طريقة في الرؤية ، ومنهج في معاينة الوجود ؛ ولأنها كذلك فهي تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم ، وموقعه منه وبإزائه ... ، تغيّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر ، وتحوله إلى فكر متسائل ، قلق ، متوثب ، مكتنه ، متقصّ ، فكر جدلي شمولي في رهافة الفكر الخالق ، وعلى مستواه من اكتمال التصور والإبداع ... .

بهذا التصور ، وبالاصرار عليه يكون هذا الكتاب ... طموحاً ... إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان والشعر ، إلى نقله من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة ، المتقصية ، الموضوعية ، والشمولية والجذرية في آن واحد »[١].

ويقول عبدالفتاح الديدي :

« البنيوية من الاتجاهات الفكرية الفرنسية ، التي حلّت محل الوجودية ، وشاعت على ألسنة المفكرين في كل مكان .

وهي تهتم بدراسة البناء ، الذي تعتمد عليه العمليات الفكرية ، سواء من ناحية البناء النفسي ، أو البناء اللغوي .

والبنيوية من الفلسفات التي استطاعت أن تغزو المجالين الجامعي وغير الجامعي »[٢].

---

(١) جدلية الخفاء والتجلي ، دراسات بنيوية في الشعر ص ٧، ٨ .

(٢) مجلة الفيصل ع ١٥٨ ، شعبان ١٤١٠هـ ، ص ٥٣ .

ويعرف الحداثي المصري صلاح عبدالصبور البنيوية بقوله :

« البنيوية ... مذهب فكري معاصر ، يحاول رؤية المجتمعات والأعمال الفنية واللغة والأدب من خلال الأبنية التي يتألف منها »[١].

والبنيوية من المناهج الحداثية لدراسة النصوص ، والظواهر، ويتشدق بها الحداثيون في العالم العربي كثيراً ، ويختفي بعضهم خلف شعارها خوفاً من الوصف بالحداثة ، الذي انكشف أمرها ، كما صرح بذلك الحداثي السعودي عبدالله الغذامي[٢].

والذي أشير إليه هنا أن « البنيوية » منهج مرتبط بالماركسية ، بل هي منهج من مناهج الماركسية في نقد التأريخ وتحليل أحداثه .

يقول محمد خضر عريف :

« إن ارتباط البنيوية ارتباطاً عضوياً بالماركسية نظرياً وتطبيقياً لا يخفى على أحد من النقاد العرب والغربيين »[٣].

وقد يدعي بعض الحداثيين أنهم يأخذون من البنيوية تطبيقاتها المجردة ، دون التأثر بفلسفتها الفكرية الماركسية ، وهذا الادعاء غير صحيح؛ إذ البنيوية تأخذ من الماركسية تطبيقاتها التحليلية ، وليس الفلسفية فقط.

يقول جوناثان كولر ، الناقد الامريكي :

« إن من أهم الانتقادات التي توجه إلى البنيوية هي أنها تستعمل باستمرار مفاهيم وأفكاراً من حقول أخرى كثيرة من أجل الهيمنة

---

(١) المصدر السابق ع ٤٧ ، ص ٥٩ .

(٢) انظر : مجلة اقرأ ، ع ٦٦٦ ، ١٤٠٨/٨/٢٧هـ ، ص ١٧ .

(٣) الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة ص ٦٧ .

على الأدب ، من هذه الحقول : الألسنية ، الفلسفة ، علم الإنسان ، التحليل النفسي ، والماركسية »[1].

ومن مفاهيم البنيوية ، (إعداة كتابة القارىء للنص)، أو ما يعبرون عنه بالنص المفتوح ، أو « موت المؤلف » ، وهو أن لكل قارىء للنص الواحد أن يفهمه كما يشاء ، فالنص الواحد له من المعاني بعدد قارئيه ، فليس لأحد أن يجبر القراء على فهم واحد للنصوص ، سواء كانت شرعية أو وضعية .

وهذا منهج ماركسي كما صرح بذلك الناقد الامريكي جوناثان كولر[2].

يقرر الحداثي عبدالسلام المسدّي ، وزير التعليم العالي بتونس ، «أن النص الواحد يمكن أن يفهم بوجوه مختلفة ومتعددة ، بعيداً عن مراد قائله » .

وحاول إثبات فكرة « أن الانسان لا يفكر إلا من خلال اللغة ، فلولا الأداة اللغوية لم يكن للإنسان فكر ... ، وذكر أن المخالفين يرون أن الأبكم يفكر ولو لم تكن لديه الأداة اللغوية ، ثم رفض مقولة هؤلاء ، وأثبت صحة أن اللغة موجودة أولاً ، ثم يفكر الإنسان في ظلالها ، وكانت هذه الفكرة تمهيداً لإطلاق المقولة الحداثية ، التي يقول فيها دعاتها : إن النص الواحد ينبغي أن يكون له من المعاني بعدد قرائه »[3].

يقول عبدالرحمن حبنكة الميداني بأن « هذه الفكرة الحداثية أخطر من فكرة الباطنية ... ، التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً ، فالظاهر ما يفهم من النص ... ، والباطن ما يفهمه الباطني ، حسب أهواء المكر الباطني .

---

(١) النظرية والنقد بعد البنيوية ص ١٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣٨ .

(٣) انظر : صحيفة الندوة ع ٩٤٥٢ ، ١٤١٠/٧/٢٦هـ ، ص ١٥ .

هذه الفكرة الحداثية ... تطلق لكل ذي هوى أن يفهم النص على ما يريد ، ويفضي هذا إلى التلاعب الخطير بالنصوص ... وقد يصل إلى التلاعب بالنصوص الدينية في كلام الله ، وأقوال رسول الله - ﷺ - بدعوى أن النص تراث قائم بذاته ، قابل لأن يكون له مفاهيم مختلفة باختلاف ادراكات الناس ، وتعدد أشخاصهم »[١].

وكذلك ذكر محمد عبدالله مليباري أن الحداثيين يدّعون « أن لكل قارىء من القراء ، سواء كان ناقداً ، أو عادياً ، قراءته للأثر الحداثي ، وهو قول يعطي مجالاً كبيراً لكشف الانهيار القيمي في أي تجربة من تجاربهم كما يعطي مجالاً للمكبرين والمهللين لآثارهم ، ولإعطاء التجربة أكثر مما تستحقها ، من هيول وتعظيم وإشادة ، وهو ما يمارسه الآن قراء الحداثة النقاد .

وما قصة (انتهت) الكلمة التي وضعها عامل المطبعة في ذيل نص حداثي ، وتركيز ناقد من نقادهم عليها ، عنا ببعيد »[٢].

ويقول الناقد الامريكي جوناثان كولر ، أثناء حديثه عن مفهوم (النص المفتوح) :

« إن لهذا المفهوم أبعاده وتأثيراته الكبيرة ، وذلك للتباين الفكري بين قارىء وآخر في قراءة نص ما ، واعتماد ذلك على اختلاف التقاليد والأعراف بين قارىء وآخر ، مما يثير بالضرورة تساؤلات سياسية وعقدية ، فإذا كان القارئ يعيد كتابة النص (حيث يبنيه بالطريقة التي تحلو له) ، وإذا كانت المحاولات لإعادة كتابة ما يعنيه المؤلف تعتبر فقط نوعية خاصة

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ، ع ٨٤٨٧ ، ١٤٠٧/٥/٢٨هـ ، ص ٣.

من إعادة الكتابة لنص ما ؛ فإن أي قراءة ماركسية لأي نص (يعيد بناءه القارىء) لا تصبح بعد ذلك تحريفاً غير شرعي ، بل عملية شرعية جداً ، ومظهراً أدبياً عادياً »[1].

إذن لا شك في خطورة هذا المنهج البنيوي الحداثي ، الذي يتلاعب بالنصوص ، حسب الأذواق والأهواء والاتجاهات المختلفة ، والخطر أعظم إذا علمنا أنهم لا يفرقون في ذلك بين النصوص الشرعية والوضعية .

لا سيما وأنهم يغفلون المعنى الأول المراد من تلك النصوص [2].

وصدق الميداني حين قال عن هذه النظرية :

« إنها مقولة ساقطة ، ذات هدف معين ، يقصد منه في المكر العالمي ، تدمير المبادىء والقيم والمفاهيم ، ودلالات النصوص الدينية ، وإشاعة الفوضى الفكرية في فهم النصوص التراثية »[3].

وممن عُرف بهذه النظرية ، ودعا إليها الحداثي المصري صلاح فضل ، فهو يقول في أحد كتبه :

« يتصل بمشكلة الشخصية في القصة مشكلة الذي يقدمها ، فمن هو خالق القصة : هناك سلسلة من الإجابات المتعددة عن هذا السؤال ، أقربها إلى المألوف ما يقوله الناس عادة من أن خالق القصة هو المؤلف ، هو هذا الشخص بالذات المسمى بكذا ، والذي يمسك بالقلم ويكتب قصة كذا... ، ومن هنا يجيء الخلط بين شخص المؤلف وفنه ، الذي لا يعتبر في

---

(١) النظرية والنقد بعد البنيوية ص ٣٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٩، ٢٠.

(٣) صحيفة الندوة ، ع ٩٤٥٢ ، ١٤١٠/٧/٢٦هـ ص ١٥ .

هذه الحالة سوى تعبير عن (الأنا) ، أو عن الذات الخارجة على القصة والمستقلة عنها ... .

ولا يُخفي البنائيون ضيقهم من جميع هذه التصورات ، ويرمونها بالخلط والتشويش ، فهم يعمدون أولاً إلى التمييز بين راوي القصة ومؤلفها ؛ فإذا كانت كل التصورات السابقة تحيل إلى الواقع ، وتتخذه مقياساً للتحليل ؛ فإن هذا ما ينبغي استبعاده بالذات في رأيهم ... فالذي يتحدث في القصة ليس هو الذي يكتب سطورها ، وليس هو الشخص الموجود خلف المكتب ممسكاً بالقلم ، وإنما تخضع لقوانين الرمز السميولوجية »[1].

وهذه النظرية من النظريات الحداثية المعروفة بين الحداثيين ، فلا يكاد يسلم منها أحد منهم ؛ إذ هي منهج من أهم المناهج الحداثية .

يقول عبدالله الغذامي :

« الكاتب هو أم (أبو) النص ، وهذه وظيفته ، وهي وظيفة لا يجوز أن تمتد إلى أبعد من ذلك لتصبح ضربة لازب على النص ، بحيث لا يكون له وجود مستقبلي إلا بها ، طبعاً لا ، فالنص بعد إنشائه يستقل بوجود خاص به ، ويستطيع أن يكون حراً تام التحرر عن صاحبه ... ، ومن هنا نلمس مدى استطاعة النص على الاستقلال في وجوده ، وهذا ما يقضي على مفهوم (نية المؤلف) ؛ لأن نية المؤلف قيمة ثانوية لا تقل على ملاحقة النص إذا ما أراد النص الشرود عنها »[2].

---

(١) نظرية البنائية في النقد الأدبي ص ٣٣٤-٣٣٦.

(٢) الموقف من الحداثة ومسائل أخرى ص ٨٧ .

المطلب الثاني
التجديد الصحيح وضوابطه

لا بد عند الحديث عن التجديد الصحيح أن نستعرض ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة ، ثم أقوال السلف الصالح حول هذا الموضوع، ومن ثمّ نصل إلى مفهوم التجديد الصحيح وضوابطه .

التجديد كما ورد في القرآن الكريم

كلمة (التجديد) بهذا اللفظ لم ترد في القرآن الكريم ، وإنما ورد لفظ (جديد) ، وهو لفظ قريب من التجديد في لفظه ومعناه .

وهذه الآيات هي :

١- قال تعالى :﴿ وإن تعجب فعجب قولهم أءذا كنا تراباً أءنا لفي خلق جديد ﴾ (١) .

قال الطبري : « يقول تعالى ذكره وإن تعجب يا محمد من هؤلاء المشركين المتخذين مالا يضر ولا ينفع آلهة يعبدونها من دوني فعجب قولهم : أئذا كنا تراباً وبلينا فعدمنا أئنا لفي خلق جديد ، إنا لمجدد إنشاؤنا وإعادتنا خلقاً جديداً كما كنا قبل وفاتنا ؛ تكذيباً منهم بقدرة الله ...» (٢).

٢- قال تعالى : ﴿ ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ﴾ (٣) .

---

(١) سورة الرعد ، الآية ٥.

(٢) جامع البيان في تفسير القرآن مج ٦ ج١٣/٦٩ .

(٣) سورة ابراهيم ، الآية ١٩.

أي إن الذي تفرد بخلق ذلك وإنشائه من غير شريك إن شاء أذهبكم وأفناكم وأتى بخلق آخر سواكم مكانكم فيجدد خلقهم [١].

٣- قال تعالى: ﴿ وقالوا أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً ﴾ [٢].

قال الطبري : « قالوا إنكاراً منهم للبعث بعد الموت :إنا لمبعوثون بعد مصيرنا في القبور عظاماً غير منحطمة ، ورفاتاً منحطمة ، وقد بلينا فصرنا فيها تراباً ، خلقاً منشأ كما كنا قبل الممات جديداً نعاد كما بدئنا ... » [٣].

٤- قال تعالى : ﴿ ذلك جزاؤهم بأنهم كفروا بآياتنا وقالوا أءذا كنا عظاماً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً ﴾ [٤].

قال الطبري : « يقولون : أئذا كنا عظاماً بالية ورفاتاً قد صرنا تراباً ، أنبعث بعد ذلك خلقاً جديداً كما ابتدأناه أول مرة في الدنيا » [٥] .

٥- قال تعالى : ﴿ وقالوا أءذا ضللنا في الأرض أءنا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون ﴾ [٦] .

قال ابن كثير : « يقول تعالى مخبراً عن المشركين في استبعادهم المعاد حيث قالوا : (أئذا ضللنا في الأرض) أي تمزقت أجسامنا وتفرقت

---

(١) انظر جامع البيان في تفسير القران مج ٦ج١٢/١٣٢.

(٢) سورة الإسراء ، الآية ٤٩ .

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن مج ٧ ج ١٥/٦٨.

(٤) سورة الإسراء ، الآية ٩٨.

(٥) جامع البيان في تفسير القرآن مج ٧ج١٥/١١٣.

(٦) سورة السجدة ، الآية ١٠.

في أجزاء الأرض وذهبت (أئنا لفي خلق جديد) أي أئنا لنعود بعد تلك الحال ؟ ؛ يستبعدون ذلك ، وهذا إنما هو بعيد بالنسبة إلى قدرهم العاجزة، لا بالنسبة الى قدرة الذى بدأهم وخلقهم من العدم ...»[١].

٦- قال تعالى : ﴿ وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد ﴾[٢].

قال الشوكاني : « أي تخلقون خلقاً جديداً ، أو تبعثون من قبوركم أحياء ، وتعودون إلى الصور التي كنتم عليها »[٣].

٧- قال تعالى : ﴿ يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد ، إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ﴾[٤] .

أي إن يشأ الله – عزوجل – يفنكم ويأت بدلكم بخلق جديد يطيعونه ولا يعصونه [٥].

٨- قال تعالى :﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ [٦] .

أي أفعجزنا بالخلق حين خلقناهم أولاً ولم يكونوا شيئاً،فكيف نعجز عن بعثهم ؛ بل إن منكري البعث في شك وحيرة من خلق جديد

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤٥٧/٣.

(٢) سورة سبأ، الآية ٧.

(٣) فتح القدير ٣١٣/٤ .

(٤) سورة فاطر ، الآيتان ١٥، ١٦ .

(٥) انظر فتح القدير ٣٤٥/٤ .

(٦) سورة ق، الآية ١٥.

مستأنف وهو بعث الأموات [١].

يقول محمد الأمين الشنقيطي : « هذه الآية الكريمة من براهين البعث ؛ لأن من لم يعي بخلق الناس ولم يعجز عن إيجادهم الأول لا شك في قدرته على إعادتهم وخلقهم مرة أخرى ؛ لأن الإعادة لا يمكن أن تكون أصعب من البدء ... » [٢].

هذه هي الآيات التي ورد فيها لفظ (جديد) ، وكما هو واضح من كلام المفسرين - الذي نقلت بعضه - ؛ فإن معناه في الآيات : البعث والإعادة ، إعادة الأجساد بعد ما خلقت وبليت وتمزقت إعادة وخلقاً منشأ كما كانت قبل الممات .

وقريب من لفظ (جديد) وردت كلمة (جُدَد) في القرآن الكريم ، قال تعالى :﴿ ...ومن الجبال جُدَدٌ بيض وحُمْرٌ مختلف ألوانها وغرابيب [٣] سود﴾ [٤].

ومعنى (جُدد) : طرائق ، وهي الخطط تكون في الجبال بيض وحمر وسود واحدتها جدّة [٥] .

وكذلك كلمة (جَدّ) ، قال تعالى :﴿ وأنه تعالى جَدُّ ربنا ما

---

(١) انظر : فتح القدير ٧٣/٥ .

(٢) أضواء البيان ٦٤٧/٧ .

(٣) غرابيب : جمع غِرْبِيب وهو شديد السواد .
انظر : المفردات في غريب القرآن ص ٣٥٩ .

(٤) سورة فاطر ، الآية ٢٧.

(٥) انظر : جامع البيان في تفسير القرآن مج ١٠ج ٨٦/٢٢ .

اتخذ صاحبة ولا ولدا ﴾[١].

ومعنى (جَدّ) : العظمة والقدرة والسلطان[٢].

قال الراغب الأصفهاني :

« الجَدُّ قطع الأرض المستوية ، ومنه جَدَّ في سيره يَجِدُّه جَدّاً ، وكذلك جَدَّ في أمره ... .

وثوب جديد أصله المقطوع ، ثم جُعل لكل ما أحدث إنشاؤه ، قال تعالى : ﴿ بل هم في لبس من خلق جديد ﴾.[٣] إشارة إلى النشأة الثانية، وذلك قولهم : ﴿ أئذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد ﴾[٤]وقوبل الجديدُ بالخلقلما كان المقصود بالجديد القريب العهد بالقطع من الثوب ، ومنه قيل الليل والنهار : الجديدان والأجَدَّان ، قال تعالى : ﴿ ...ومن الجبال جُدَدٌ بيض ... ﴾[٥].جمع جُدَّة أي طريقة ظاهرة ، ومن قولهم طريق مجدود أي مسلوك مقطوع ... .

قال تعالى : ﴿ وأنه تعالى جَدُّ ربنا.. ﴾،[٦]قيل عظمته ... ، وسمي ما جعل الله تعالى للإنسان من الحظوظ الدنيوية جَدّاً ...، والجَدُّ أبو الأب وأبو الأم » .[٧]

---

(١) سورة الجن ، الآية ٣ .

(٢) انظر جامع البيان في تفسير القرآن مج ١٢ ج ٦٦/٢٩ .

(٣) سورة ق ، الآية ١٥ .

(٤) سورة ق ، الآية ٣ .

(٥) سورة فاطر ، الآية ٢٧.

(٦) سورة الجن ، الآية ٣ .

(٧) معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ٨٦ ، ٨٧ .

التجديد كما ورد في السنة

السنة الشريفة هي التي حددت المفهوم الشرعي للتجديد الصحيح وضوابطه ، وقد وردت أحاديث كثيرة حول موضوع التجديد ، ولمعان عدة .

لذا سأستعرض في هذا المقام بعض المعاني الواردة وأدلتها في السنة وأقوال بعض السلف الصالح ثم انتهي إلى مفهوم التجديد الصحيح.

ومن تلك المعاني مايلي :

١- البعث والإحياء والإعادة

عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله - ﷺ - :

« إن الإيمان ليَخلَقُ في جَوفِ أحدكم كما يَخلقُ الثوب ؛ فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم »[1].

فالإيمان يبلى ويضعف في قلب المرء من أثر الشبهات والشهوات، كما يبلى الثوب ويخلق ، فمن الواجب عند ذلك أن يسأل الله إحياء الإيمان وبعثه وإعادته جديداً في قلبه .

قال المناوي : « إن الإيمان ليخلق : أي يكاد أن يبلى في جوف

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك ، كتاب الإيمان ، باب الأمر بسؤال تجديد الإيمان، من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص . وقال الحاكم : رواته مصريون ثقات ، ووافقه الذهبي،انظر : المستدرك ٤/١ .
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥٢/١ : « واسناده حسن » وعزاه إلى الطبراني في الكبير عن عبدالله بن عمر بن الخطاب . وقال المناوي في فيض القدير ٣٢٤/٢ : قال العراقي في أماليه حسن من طريقيه ،
ورمز له السيوطي بالصحة ، انظر الجامع الصغير ص ٧٨ .
وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ح ١٥٨٥ ، ١١٣/٤.

أحدكم أيها المؤمنون كما يخلق الثوب ، وصفه على طريق الاستعارة ، شبه الإيمان بالشيء الذي لا يستمر على هيئته ، والعبد يتكلم بكلمة الإيمان ثم يدنسها بسوء أفعاله ، فإذا أعاد واعتذر فقد جدد ما أخلق ، وطهر ما دنس »[1].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال:قال رسول الله – ﷺ – :

« لا تسبوا الدهر ؛ فإن الله – عز وجل – قال : أنا الدهر ، الأيام والليالي لي أجددها وأبليها وآتي بملوك بعد ملوك »[2].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه – عن النبي–ﷺ – قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[3].

---

(١) فيض القدير ٢/٣٢٣ ، ٣٢٤ .

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند من طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم ٢/ ٤٩٦ ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/٧١ : رجاله رجال الصحيح . وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ح ٥٣٢ ، ٢/٥٨ ، والحديث في صحيح البخاري برواية (قال الله تعالى : يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار) .في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ٨/١٩٧ ، وفي صحيح مسلم كتاب الألفاظ ، باب النهي عن سب الدهرح (٢) (٢٢٤٦) ٤/١٧٦٢.

(٣) رواه أبو داود ، أول كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة ٤/٤٨٠ . ورواه الحاكم في المستدرك ٤/٥٢٢ ، ورواه الخطيب في تاريخ بغداد ٢/ ٦١، ٦٢ . وكذلك ابن عساكر في تبيين كذب المفترى ص ٥١ ، ٥٢ ، وقال المناوي في فيض القدير ٢/٢٨٢ : رواه الطبراني في الأوسط بسند رجاله ثقات . ورمز له السيوطي بالصحة في الجامع الصغير ص ١٤٣ . وقال السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٢١ . ١٢٢ : وقد اعتمد الأئمة هذا الحديث ،ورواه البيهقي في معرفة السنن والآثار ١/١٣٧.

وانظر : كشف الخفاء ١/٢٤٣ . وطبقات الشافعية للسبكي ١/١٠٥ – =

وتجديد الدين هو إحياؤه وبعثه وإعادته جديداً بعد أن بلي وضعف في القلوب ، « والتجديد إنما يكون بعد الدروس »[(١)].

وقال ابن مسعود – رضي الله عنه – « كونوا ينابيع العلم ، مصابيح الهدى ، أحلاسَ[(٢)] البيوت ، سرج الليل ، جدد القلوب ، خلقان الثياب ، تعرفون في أهل السماء وتخفون على أهل الأرض »[(٣)].

وحينما احترق البيت الحرام زمن يزيد بن معاوية ، استشار عبدالله بن الزبير – رضي الله عنهما – الناس في بناء الكعبة فأشار عليه عبدالله بن عباس – رضي الله عنهما – أن يصلح ما احترق منها ، فقال عبدالله بن الزبير : « لو كان أحدكم احترق بيته ما رضي حتى يُجِدَّه فكيف بَيْتُ ربكم »[(٤)] .

و (يجده) : أي يجدده بأن يعيده إلى حالته الأولى قبل أن يحترق .

قال النووي : « هكذا هو في أكثر النسخ يُجِدُّه بضم الياء وبدال واحدة ، وفي كثير منها يجدد بدالين وهما بمعنى »[(٥)].

= ١٠٧ . وتوالي التأسيس ص ٤٧ ، ٤٨ ، وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ح ٥٩٩ ، ٢/١٥٠ .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨/٢٩٧ .

(٢) أحلاس : جمع حلس ، وهو كساء يوضع على ظهر البعير ، ووجه الشبه الملازمة والمداومة ، ويقال فلان حلس بيته إذا لزمه ولم يبرحه ، والمراد الزموا بيوتكم عند الفتن ولا تفارقوها .
انظر : لسان العرب ١/٦٩٥ .

(٣) أخرجه الدارمي في سننه ، المقدمة ، باب العمل بالعلم وحسن النية ١/٨٠ .

(٤) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحج ، باب نقض الكعبة وبنائها ح ٤٠٢ (١٣٣٣) ١/٩٧٠ .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ٩/٩٣ .

٢- الجد والاجتهاد والاهتمام

عن زيد بت أسلم عن أبيه قال : (سألني ابن عمر عن بعض شأنه - يعني عمر - فأخبرته فقال : ما رأيت أحداً قط بعد رسول الله - ﷺ - من حين قبض كان أجدُّ وأجودَ حتى انتهى من عمر بن الخطاب)[١].

قال ابن حجر : « قوله (أجَدّ) بفتح الجيم والتشديد أفعل من جد إذا اجتهد ، وأجود أفعل من الجود ، وقوله (بعد رسول الله - ﷺ -) : يحتمل أن يكون المراد بالبعدية في الصفات ، ولا يتعرض فيه للزمان ، فيتناول زمان رسول الله - ﷺ - وما بعده ، فيشكل بأبي بكر الصديق وبغيره من الصحابة ممن كان يتصف بالجود المفرط ، أو بعد موت رسول الله - ﷺ - فيشكل بأبي بكر الصديق أيضاً ، ويمكن تأويله بزمان خلافته .

وأجود أفعل من الجود ، أي لم يكن أحد أجد منه في الأمور ولا أجود بالأموال ، وهو محمول على وقت مخصوص وهو مدة خلافته ليخرج النبي - ﷺ - وأبو بكر من ذلك »[٢].

وعن ابن عمر قال : (إن رسول الله - ﷺ - كان إذا جدُّ به السير جمع بين المغرب والعشاء)[٣].

قوله (إذا جدّ به) : أي اهتم به وأسرع فيه ، يقال جدّ في الأمر وأجد : إذا اجتهد[٤].

---

(١) رواه البخاري ، كتاب فضائل الصحابة ، باب (٦) مناقب عمر ٤/٢٠٠ .

(٢) فتح الباري ٧/٤٩.

(٣) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب (٥) جواز الجمع بين الصلاتين في السفر ١/٤٨٨ ح ٤٣ (٧٠٣) .

(٤) انظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ١/٢٤٤.

٣- توثيق العهد وتوكيده

عن ابن عباس رضي الله عنهما – عن النبي – ﷺ – قال : (لا حلف في الإسلام ، وما كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة وجدّه) [١].

قال النووي : « وأما المؤاخاة في الإسلام والمحالفة على طاعة الله تعالى ، والتناصر في الدين والتعاون على البر والتقوى ، وإقامة الحق ؛ فهذا باق لم ينسخ ، وهذا معنى قوله – ﷺ – في هذه الأحاديث : (وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة) ، وأما قوله – ﷺ – (لا حلف في الاسلام) فالمراد به حلف التوارث ، والحلف على ما منع الشرع منه » [٢].

٤- الحظ والغنى والعظمة

كان الرسول – ﷺ – يقول في دبر كل صلاة مكتوبة : «« لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجَدّ منك الجَدُّ »» [٣].

أي لا ينفع ذا الغنى والعظمة منك غناه وعظمته ، وإنما ينفعه الإيمان والطاعة [٤].

---

(١) رواه الدارمي في سننه ، كتاب السير ، باب لا حلف في الإسلام ٢٤٣/٢. ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب فضائل الصحابة ١٩٦٠/٤، ١٩٦١، بدون زيادة (وجدة)، ورواه أبو داود ، كتاب الفرائض ، باب في الحلف ٢٣٨/٣.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٨٢/١٦ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأذان ، باب (١٥٥) الذكر بعد الصلاة ٢٠٥/١،ورواه مسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته ح١٣٧(٥٩٣) ، ٤١٤/١.

(٤) انظر:النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٤٤/١، وانظر فتح الباري ٣٣٢/٢.

وقوله – ﷺ – : «« قمت على باب الجنة فكان عامة من دخلها المساكين وأصحاب الجد محبوسون ... »»[١].

وأصحاب الجد هم ذوو الحظ والغنى [٢].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الرقاق ، باب (٥١) صفة الجنة والنار ٧/ ٢٠٠، ورواه مسلم ، كتاب الذكر ، باب (٢٦) أكثر أهل الجنة الفقراء ح ٩٣ (٢٧٣٦) ، ٢٠٩٦/٤ .

(٢) انظر : النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٤٤/١ ، وانظر فتح الباري ٤٢٠/١١ .

أقوال أهل العلم في تعريف التجديد الصحيح

اختلفت عبارات السلف وتباينت ألفاظهم في تعريف التجديد ، والمجدد ؛ وذلك بناء على فهمهم لأوفى وأشمل وأدق الأحاديث في هذا الباب ، وهو قوله - ﷺ - :«« **إن الله يبعث لهذه الأمه على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** »»[١].

على أن تلك العبارات والألفاظ تتفق في المقصود والمراد من التجديد .

وأقوالهم في تعريف التجديد كثيرة ، أجملها فيما يلي :

الأول : - تعليم الدين واحياء السنن ، ونفي الكذب عن النبي - ﷺ -.

قال الإمام أحمد بن حنبل : « إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة سنة مَنْ يعلم الناس السنن وينفي عن النبي - ﷺ - الكذب »[٢].

وعن عبدالملك الميموني[٣]، قال : « كنت عند أحمد بن حنبل فجرى ذِكْر الشافعي فرأيت أحمد يرفعه وقال : روى عن النبي - ﷺ- يقول : «« **إن الله - تعالى - يقيض في رأس كل مائة سنة من يعلم الناس دينهم** »» فكان عمر بن عبدالعزيز على رأس المائة الأولى ، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى »[٤].

الثاني : - تصحيح الدين ، والمناضلة عن عقيدة الموحدين ،

---

(١) سبق تخريجه ، ص٧٤ .

(٢) انظر : تاريخ بغداد ٦٢/٢. وتوالي التأسيس لمعالي محمد بن ادريس ص ٤٧.

(٣) هو الإمام العلاّمه الحافظ ، الفقيه أبو الحسن عبدالملك بن عبدالحميد الميموني ، تلميذ الإمام أحمد ، مات في شهر ربيع الأول سنة ٢٧٤ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ٨٩/١٣ ، ٩٠ .

(٤) توالي التأسيس ص ٤٧ ، وتبيين كذب المفتري ص ٥٢ .

وتبيين السنة ونصرة أهلها ، وقمع البدعة وإذلال أهلها .

قال المناوي : « أي يبين السنة من البدعة ، ويكثر العلم ، وينصر أهله ، ويكسر البدعة ويذلهم ، قالوا : ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة »[1].

وقال السيوطي في وصف المجدد :

« يشار بالعلم إلى مقامه   وينصر السنة في كلامه »[2].

وقال ابن عساكر عند ذكره للمبعوث على رأس المائة الثالثة :

«وقول من قال : إنه أبو الحسن الأشعري أصوب لأن قيامه بنصرة السنة إلى تجديد الدين أقرب فهو الذي انتدب للرد على المعتزلة وسائر أصناف المبتدعة المضللة ، وحالته في ذلك مشتهرة ، وكتبه في الرد عليهم منتشرة»[3].

وقال السبكي :

« وقال آخرون إنما المبعوث على رأس المائة الثالثة أبو الحسن الأشعري ؛ لأنه القائم في أصل الدين ، المناضل عن عقيدة الموحدين ، والسيف المسلول على المعتزلة المارقين المغبر في أوجه المبتدعة المخالفين ... »[4].

وعن الامام أحمد بن حنبل قال :

« يروى في الحديث أن الله تبارك وتعالى يبعث على رأس كل مائة سنة من يصحح لهذه الأمة دينها » .[5]

---

(١) فيض القدير ٢/٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٢) التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة ص ٧٤ .

(٣) تبيين كذب المفترى ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ١/١٠٥ .

(٥) صفة الصفوة ٢/١٣، ٢٥٠.

الثالث :- إحياء ما ضعف واندرس من معالم الدين ، وما ذهب من أمور السنة ، وما خفي من علوم العقيدة والعبادة .

« ولولا ضمان الله بحفظ دينه ، وتكفله بأن يقيم له من يجدد أعلامه ، ويحيي منه ما أماته المبطلون ، وينعش ما أخمله الجاهلون ؛ لهدمت أركانه ، وتداعى بنيانه ، ولكن الله ذو فضل على العالمين » (١).

يقول المناوي :

« يجدد لهذه الأمة أمر دينها : أي ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن ، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة حسبما نطق به الخبر ... » (٢).

ويقول أبو سهل الصعلوكي عن التجديد :

« أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب يعني أكثر بأحمد بن حنبل ... » (٣).

وقال بعضهم : « تجديد الدين يعني إعادة نضارته ورونقه وبهائه وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه ، ونشره بين الناس » (٤).

الرابع :- إحياء العلم بنقله عن السلف من جيل إلى جيل نقياً سليماً وحفظه من التحريف والانتحال (٥).

جاء في الحديث : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين) (٦).

---

(١) مدارج السالكين ٧٩/٣ .

(٢) فيض القدير ١٠/١، وانظر بذل المجهود ٢٠١/١٧ ، ٢٠٢ ، وعون المعبود ١٧٨/٤ .

(٣) انظر : تبيين كذب المفتري ص ٥٣ .

(٤) التجديد في الإسلام ٣٩/١ .

(٥) انظر : شمائل الرسول ودلائل نبوته ﷺ ص٤٩٥ .

(٦) انظر: شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ص ١١ ، ومشكاة =

وأشار الكرماني إلى أن التجديد هو تصحيح الدين والقيام بأمره [١].

وقال غيره بأن التجديد هو الانتصاب لنشر الأحكام والتصدي لنفع الأنام .[٢]

الخامس :إحياء العمل بالكتاب والسنة في جميع شؤون الناس ومجالات الحياة ، وإخضاع المستجدات لما جاء فيهما .

قال العلقمي :

« معنى التجديد: إحياء العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما » [٣].

ويقول ابن الأثير في معرض كلامه عن التجديد :

«... ، إذ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة ، وبث العدل والتناصف الذي به تحقن الدماء ويتمكن من إقامة قوانين الشرع » [٤] .

ويقول المناوي :

« وذلك لأنه سبحانه لما جعل المصطفى - ﷺ - خاتمة الأنبياء والرسل ، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد ، ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد ، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها ؛ بل لا بد من طريق واف بشأنها اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قوم من الأعلام في غرة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث إجراء لهذه الأمة مع علمائهم مجرى بني اسرائيل مع أنبيائهم ....» .[٥]

= المصابيح ٨٢/١ . وقال الألباني « الحديث مرسل ... ، وقد روى موصولاً من طريق جماعة من الصحابة ، انظر : حاشية مشكاة المصابيح ٨٢/١ ، ٨٣ .

(١) انظر: فيض القدير ١٢/١ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) فيض القدير ٢٨١/٢ وانظر عون المعبود ١٧٨/٤ .

(٤) جامع الأصول ٣٢٠/١١ ، ٣٢١ .

(٥) فيض القدير ١٠/١ .

السادس : تأصيل العلم الشرعي ، ودعوة الناس إلى أخذ الدين من مصادره الأصلية عن طريق العلماء العاملين مع تربيتهم على الفهم الصحيح لنصوصه .

قال فضيلة الشيخ صالح الفوزان :

« ....؛ فإن التجديد للدين مطلوب من أهل الاختصاص بأن يعيدوا للدين جدته وإشراقه ، ويميطوا عنه الحجب التي اصطنعها الجهال والمغرضون أو الضلال الملحدون .... ولا يقوم به إلا العلماء العاملون والمجاهدون الصابرون »(١).

إنه لا بد للمجدد من أن يغير المفاهيم المنحرفة عن الدين والعالقة في أذهان وعقول كثير من الناس وأن يغرس محلها المفهوم العقدي الصحيح ، ويتبع ذلك تغيير لجميع العبادات والمعاملات والسلوكيات الخاطئة إلى أخرى حسب ما جاءت به النصوص الشرعية في الكتاب والسنة.

هذه بعض أقوال أهل العلم حول تعريف التجديد الصحيح ، وإن كان لي أن ألخّصها في تعريف واحد مجمل فأقول :-

التجديد هو : إحياء ما اندرس أو ضعف من أصول الدين وفروعه، قولاً وعملاً ، وإعادته إلى حالته الصحيحة التي جاء بها الكتاب والسنة ، وإزالة ما علق به في عقول الناس وأعمالهم من البدع والخرافات .

---

(١) مجلة الدعوة ع ١٢٢٥، ١٤١١/١١/٢١، ص ١٧ .

مجالات التجديد إجمالاً

المجالات التي يشرع تجديدها واضحة بينة لمن التزم هدي الرسول – ﷺ – ، أما الجهلة والمغرضون فقد تخبطوا في هذا الباب .

فقد أدخل أهل الكلام والفلاسفة والعقلانيون في مسمى الإسلام ما ليس منه ، وأخرجوا منه ما هو ثابت فيه، باسم التجديد والتطوير والتحديث ، ونحو ذلك .

ومثل هؤلاء وأعظم منهم الحداثيون ، كما سيتبين لنا في هذا البحث ، إن شاء الله تعالى .

ولهذا فلا بد أن أذكر – في هذا المقام – المجالات التي يشرع تجديدها ، ولو اجمالاً ؛ خشية الإطالة .

جاء في الحديث – السابق ذكره – قوله – ﷺ – : «« **إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** »» ، فهذا الحديث يدل على أن أصول الدين وفروعه يشرع تجديدها ، إذا ما انطمست ، واندرست ، وضعفت في قلوب الناس وأعمالهم .

فما هي الأمور التي ينالها التجديد ، والأمور التي هي ثوابت لا يمكن أن تتغير أو تتبدل .

إن أهم مجالات التجديد الصحيح ما يلي :

أولاً – تجديد أصول الدين

إن قوله – ﷺ – : «« **... من يجدد لها دينها** »» يدل على أن أصول الدين تجدد كلما احتاجت إلى ذلك .

ومن تجديد أصول الدين مايلي :

١- تنقية أصول الدين وأركان الإيمان وتصفيتها مما أدخله في مسماها أهل الكلام ، والفلاسفة ، وأصحاب التجديد المنحرف ، ومَنْ سار

على نهجهم ، من انحرافات وشبه وأفكار ضالة .

٢- إبراز العقيدة الإسلامية السليمة وفق ما جاء في كتاب الله وسنة رسلوه - ﷺ - وسار عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، عقيدة صحيحة نقية ، صافية من فلسفات البشر وآرائهم ، ونشرها بين الناس ودعوتهم إليها .

٣- محاربة البدع والخرافات والضلالات التي دخلت على أصول الدين باسم الإسلام ، والتصدي لأهلها وفضح مبادئهم ومناهجهم .

٤- أن يربط بكل أصل من أصول الدين ما يترتب على الإيمان به من آثار علمية وعملية ؛ إذ لا يكفي الاعتقاد المجرد دون أن تظهر آثار ذلك الأصل في الأقوال والأعمال .

٥- إحياء ما اندرس عند كثير من الناس من أصول الدين ، وخاصة أعمال القلوب كالحب والبغض والخوف والرجاء والولاء والبراء ... ، وما يترتب على هذه الأمور العقدية من أعمال الجوارح .

٦- التصدي للتيارات العقدية الوافدة المنحرفة والتي يصدرهاأصحاب الملل والنحل والمذاهب الفكرية الكافرة ، وقد تتسمى بالإسلام كذباً وزوراً .

٧- إحياء عقيدة الحكم بما أنزل الله والمطالبة بالعمل بها في الواقع ، والوقوف في وجه القوانين الوضعية وفضحها ، وبيان فشلها وفسادها .

فمن أهم مجالات التجديد العمل بالإسلام وحده في جميع شؤون الناس ، في الحكم والسياسة والاقتصاد والإعلام والاجتماع ، وغير ذلك .

٨- تجديد منهج التلقي ، بمعنى إحيائه وإعادته صحيحاً مستقيماً من منابعه الأصلية ، وذلك بعدما تخبطت كثير من الفرق المنتسبه

للإسلام في مناهج إستدلالها .

٩- إحياء الفهم الصحيح للإسلام ، وعدم إخضاع فهم الإسلام للواقع ، فالواقع لا يحكم على الإسلام ، بل الإسلام هو الذي يحكم على الواقع ، ويتضمن هذا الأمر نفي جميع الأشياء التي دخلت في فهم الناس للإسلام.

ثانياً : تجديد أحكام الشريعة

ويشمل هذا التجديد عدة أمور منها :

١- تجديد العلم الشرعي

فالعلم الشرعي ضعف طلبه عند كثير من المسلمين ، بل إنه انطمس واندرس في كثير من المجتمعات ، فلا بد من إحيائه وإعادته إلى أصوله ومصادره ، ودعوة الناس إلى طلب العلم الشرعي ، الذي يهدف إلى دراسة جميع قضايا المسلمين دراسة مبنية على الدليل الشرعي الصحيح ، ودعوة الناس إلى التفقه في دينهم بأخذ العلم الشرعي من مصادره الأصلية عن طريق العلماء العاملين ، بعيداً عن التعصب المذهبي ، « وأضحان سير منهج التفقه والاستنباط سيراً سليماً بعيداً عن الانحراف أو الفوضى التشريعية فلا بد من صياغة المنهج السليم للتفقه من خلال استقراء طريقة السلف الصالح – رضوان الله عليهم أجمعين » [١].

٢- تجديد الجانب الاجتماعي

لا بد لهذا التجديد من ابراز الأحكام الشرعية التي تضبط سلوكيات الأفراد والجماعات ، وتوضيح المفاهيم الشرعية التي تحدد علاقة الناس فيما بينهم ، ومن ثمَّ صياغة حياة الناس بجميع جوانبها صياغة شرعية إسلامية ، وتربيتهم على المفاهيم الصحيحة والتصورات السليمة .

وكذلك تحذير الناس من كل ما يخدش أخلاقهم من تيارات شهوانية أو فكرية تثير الشكوك والشبهات والشهوات حول أعراض المسلمين، والوقوف في وجه كل مغرض يريد إثارة الفتنة بين المسلمين ، وفضح كل اتجاه يسعى إلى نشر الرذيلة بينهم .

وأيضاً إحياء الأحكام الشرعية لتحكمَ في جميع أحوال المسلمين .

---

(١) التجديد في الإسلام ٤٨/١ .

٣- تجديد الجانب الاقتصادي

ويكون ذلك بإحيـاء حكم الله ورسـوله في نظام المعـامـلات الاقتصادية ، وإيجاد الحلول الشرعية لجميع ما يحتاجه المسلمون في تنظيم أموالهم .

وهكذا القيام بمحاربة جميع المعاملات المحرمة كالربا والغش والرشوة وغيرها وبيان حكم الله فيها ، وإعادة أحكام الكتاب والسنة - الصالحة لكل زمان ومكان - صافية نقية تحكم في أموال المسلمين ومصادر خيراتهم .

٤- تجديد الجهاد

ويكون ببث روح الجهـاد بين المسلمين وإعادتهم إلى العز بعد الذل، والهيبة والكرامة بعد الإهانة .

وإحياء عقيدة الولاء والبراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بها في محاربة الفساد والمفسدين .

ضوابط التجديد الصحيح

تجديد الدين عمل إسلامي مشروع ؛ ولكن ليس لكل أحد أن يدعى التجديد إلا من انطبقت عليه شروط المجدد ؛ وكذلك العمل التجديدي لا بد أن يكون مضبوطاً بضوابط معينة ومحددة .

وضوابط التجديد هنا أعني بها ما يتعلق بالمجدِّد نفسه ، وكذا ضوابط العمل التجديدي .

فمن أهم ضوابط التجديد ما يلي :

أولاً : – أن يكون المجدد من أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية السالمة من البدع المحدثة ، سائراً في جميع أموره على منهج الرسول – ﷺ – وأصحابه ؛ ولهذا لا يجوز أن يُعَدّ مجدداً من هو من أصحاب الفرق الضالة كالرافضة والشيعة والصوفية والمشبهة والمعطلة وأهل الكلام والفلسفة ، وكل من انحرف عن منهج أهل السنة والجماعة وعقيدة الفرقة الناجية .

ومهما اجتهد في نصرة وتجديد مذهبه الباطل أو المنحرف فلا يعدُ مجدداً للإسلام .

قال شمس الحق العظيم أبادي :

« فالعجب كل العجب من صاحب جامع الأصول ،[1] إنه عدّ أبا جعفر الإمامي الشيعي [2]، والمرتضى [3]، أخا الرضا الإمامي الشيعي من

---

(١) انظر : جامع الأصول ١٢/٢٢٢ .

(٢) هو أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكُلِيني ، مات سنة ٣٢٨ هـ ، قال عنه الذهبي « شيخ الشيعة ، وعالم الإمامية » سير أعلام النبلاء ١٥/٢٨٠ ، والنظر لسان الميزان ٥/٤٣٣ .

(٣) هو عليّ بن حسين بن موسى الموسوي ، من ولد موسى الكاظم توفي سنة =

المجددين ...، ولا شبهة في أن عدَّهما من المجددين خطأ فاحش وغلط بيِّن؛ لأن علماء الشيعة وإن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد ، وبلغوا أقصى مراتب من أنواع العوم واشتهروا غاية الاشتهار لكنهم لا يستأهلون المجددية ؛ كيف وهم يخربون الدين فكيف يجددون ، ويمتون السنن فكيف يحيونها ويروجون البدع فكيف يمحونها ، وليسوا إلا من الضالين المبطلين الجاهلين ، وجل صناعتهم التحريف والانتحال والتأويل ، لا تجديد الدين ، ولا إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة ...»[1].

ولهذا لابد أن يكون المجَدِّدُ متبعاً في عقيدته وعمله وتجديده ما كان عليه المصطفى – ﷺ – وأصحابه ؛ وذلك في جميع أبواب العقيدة : كأنواع التوحيد والإيمان والقدر وغيرها من أصول العقيدة ، بعيداً عن التشبيه والتأويل والتحريف والتعطيل ؛ سالماً من آثار علم الكلام والفلسفة .

قال شمس الحق العظيم آبادي عن المجدد :

«... ، من كان عزمه وهمته آناء الليل والنهار إحياء السنن ونشرها ، ونصر صاحبها ، وإماتة البدع ومحدثات الأمور ومحوها ، وكسر أهلها باللسان ، أو تصنيف الكتب أو التدريس أو غير ذلك ، ومن لا يكون كذلك لا يكون مجدداً البتة ، وإن كان عالماً بالعلوم ، مشهوراً بين الناس مرجعاً لهم »[2].

ثانياً :- صحة منهج الاستدلال ، وسلامة المصادر التي يتلقى

= ٤٣٦ هـ . قال عنه الذهبي « من المتبحرين في الكلام والاعتزال لكنه إماميٌّ جلد ... ، وفي تواليفه سبُّ أصحاب رسول الله – ﷺ – ، فنعوذ بالله من علم لا ينفع » سير أعلام النبلاء ١٧/٥٨٨ – ٥٩٠ ، وانظر لسان الميزان ٤/٢٢٣ .

(١) عون المعبود ٤/١٨٠ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

عنها العلم ؛ وذلك بأن يكون منهجه في التفقه والاستنباط مبنياً على الوحي المنزل وهو الكتاب والسنة ، وما أحال عليه الوحي من أدلة التشريع الثابتة الصحيحة ، وهي الإجماع الثابت والقياس الصحيح والمصلحة الراجحة التي لا تعارض أي نص من النصوص الشرعية .

ثالثا: العلم الشرعي الصحيح؛ وذلك أن من أعمال المجدد تعليم الناس الدين وإحياء العلم الشرعي ، ونصرة السنة وأهلها ، وقمع البدع.

وهذه الأمور وغيرها كثير من أعمال المجدد لا يمكن أن يتصدى لها إلا من كان على جانب كبير من العلم .

قال السيوطي في وصف المجدد :

« يشار بالعلم إلى مقامه ... وينصر السنة في كلامه

وأن يكون جامعاً لكل فن ... وأن يعم علمه أهل الزمن» .[1]

وقال المناوي في وصف المجدد أيضاً :

«.... قائماً بالحجة ، ناصراً للسنة ، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان ، وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته من قلب حاضر وفؤاد يقظان » [2].

وقال في موضع آخر :

« .... قالوا : ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة » .[3]

وقد اشترط الاجتهاد في المجدد .

قال السيوطي :

---

(١) التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة ص ٧٤ .

(٢) فيض القدير ١/ ١٠ .

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٨١ ، ٢٨٢ .

« بأنه في رأس كل مائة　　يبعث ربنا لهذى الأمة
منّاً عليها عالماً يجدد　　دين الهدى لأنه مجتهد »[1].

وقال المناوي :

« ... ، أي مجتهداً واحداً أو متعدداً »[2].

رابعاً :- ومع العلم الشرعي الصحيح لا بد أن يتحلى بحسن الخلق ، ويكون محباً للناس متودداً إليهم ، ساعياً في مصالحهم ، حريصاً على حل مشكلاتهم ، زاهداً بما عند الناس ، متعففاً ، قانعاً باليسير .

خامساً :- أن يكون عاملاً بعلمه ، ملتزماً بالأوامر والنواهي ، محافظاً على الواجبات والسنن ، قدوة صالحة وأسوة حسنة ؛ فإن من صفات أهل السنة والجماعة والطائفة المنصورة أنهم أهل العلم ، المحافظون على شرع الله ، الحريصون على اجتناب نواهيه .

والمجدد لا شك أنه من الطائفة المنصورة الذين قال فيهم الرسول - ﷺ - **«« لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون »»**[3].

قال الإمام البخاري في صحيحه :

« باب قول النبي - ﷺ - لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون ؛ وهم أهل العلم »[4] .

وقال أبو عثمان الصابوني عن هذه الطائفة :

---

(١) التنبئة ص ٧٤ .

(٢) فيض القدير ١/١٠ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب الاعتصام ، باب (١٠) لا تزال طائفة من أمتي ١٤٩/٨ . واللفظ له . ورواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب نزول عيسى عليه السلام ١٣٧/١ .

(٤) صحيح البخاري ١٤٩/٨ .

« .... ويرون المسارعة إلى أداء الصلوات وإقامتها في أوائل الأوقات أفضل من تأخيرها إلى آخر الأوقات ، ويحبون قراءة فاتحة الكتاب خلف الإمام ، ويأمرون بإتمام الركوع والسجود حتما واجباً ، ويعدون إتمام الركوع والسجود بالطمأنينة فيهما والارتفاع من الركوع والانتصاب منه والطمأنينة فيه ، وكذلك الارتفاع من السجود والجلوس بين السجدتين مطمئنين فيه من أركان الصلاة ، التي لا تصح إلا بها ، ويتواصون بقيام الليل للصلاة بعد المنام ، وبصلة الأرحام ،وإفشاء السلام ، وإطعام الطعام ، والرحمة على الفقراء والمساكين والأيتام ، والاهتمام بأمور المسلمين ، والتعفف في المأكل والمشرب والملبس والمنكح والمصرف ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والبدار إلى فعل الخيرات أجمع ، ويتحابون في الدين ، ويتباغضون فيه ، ويتقون الجدال في الله والخصومات فيه ، ويتجانبون أهل البدع والضلالات ، ويعادون أصحاب الأهواء والجهالات ويقتدون بالنبي - ﷺ - وبأصحابه ... ويقتدون بالسلف الصالحين »[1].

ومن أهم الأعمال التي يجب أن يتولاها المجدد بث العلم ، ونشر السنة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ودعوة الناس إلى العقيدة الصحيحة والأعمال الصالحة ، وتنقية عقول الناس مما علق فيها من بدع وانحرافات ومفاهيم خاطئة عن الإسلام .

ومن الأعمال أيضاً مواجهة القضايا التي تطرأ على الناس ووضع الحلول لها على ضوء الشرع الإسلامي الحنيف .

ولفظ (يجدد) في الحديث يدل على كل ذلك وإلا فكيف يُعدّ العالم مجدداً وهو لا يعمل بعلمه .

سادساً : الحرص الشديد على المحافظة على أصول الدين

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث ص ٩٧ - ١٠٠ .

وفروعه،وعدم التساهل بأي أمر من أمور الشرع سواء من الواجبات أم من السنن، والحذر من الوقوع في المحرمات أو المكروهات أو التهاون في أمرها.

وفي هذا رد على من يفسر العقيدة ويصور الشريعة بما يلتقي مع تفسيرات الفلاسفة والصوفية الاتحاديين الذين يرون الخلق مظهراً يتجلى فيه الخالق .

وردٌ على الذين يجددون الإسلام . على زعمهم – مبدلين لكثير من حقائقه استجابة للواقع ومسايرة للعصر ؛ فيرفضون – تعض أمور العقيدة ويحرفون بعضها ، ويطالبون بتغيير الفقه وأصوله .

يقول فضيلة الشيخ صالح الفوزان :

« نحن لا ننكر وجود قضايا مستجدة تحتاج إلى دراسة ومعالجة، لكن ليس علاجها بأن نحدث فقهاً جديداً ، ونرفض الفقه القديم ؛ وإنما علاجها بأن نعرضها على الفقه القديم بقواعده ومرونته وشموله ، وهو قادر – بإذن الله – على إعطاء الحل الناجح لهذه القضايا المشكلة إذا تولى ذلك أهل الاختصاص من علماء الشريعة »[١] .

سابعاً – أن يكون المجرد : « صاحب إرداة في التغيير فاعلة وثابه ، فهو ينطلق بالأمه من واقعها المرفوض المنحرف صعداً في طريق الصلاح والنجاح ، أما أولئك الذين يرتضون الواقع السيء ويباركونه ويرون أنه من أزهى عصور الأمة فهيهات أن يكونوا من التجديد في شيء ؛ ولذلك سمى الرسول – ﷺ – الفئة المتمسكة بالطائفة المنصورة ؛ وفي هذا إشارة إلى أنها تجاهد في سبيل الله ، وتناضل عن السنن ، وتقارع المبتدعة الضالين فيعينها الله وينصرها ؛ ولذلك فهي منصورة ...»[٢] .

---

(١) مجلة الدعوة ع ١٢٤٥ ، ٢١/١١/١٤١١هـ ، ص ١٧ .

(٢) التجديد في الإسلام ١/٥٥ ، ٥٦ .

فالمجدد لا بد أن يكون ذا صلابة وقوة جريئاً في بيان الحق ، صادعاً بدعوته ، حريصاً على معالجة واقعه ، مربياً للمسلمين على الجهاد ، حريصاً على إحيائه ؛

ولأنه (يبعث لهذه الأمة) فهو يشغل وقته لخدمة الأمة بإيقاضها وردها إلى المنهج الصحيح .

ثامناً :- أن يكون إماماً في الدين ، متحلياً بالصبر واليقين ، قال تعالى : ﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما ﴾ [1] .

وقال تعالى : ﴿ وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون ﴾ [2].

وكما هو واضح في الآية : فإن الإمامة لا تنال إلا بالصبر واليقين ، وكذلك المجدد لا بد أن يتحلى بالصبر على ما يلاقيه ويقابله من فتن ومصائب واعتراضات ، وأن يوقن تمام الإيقان بالله عز وجل - وآياته .

ولا يكون كذلك إلا إذا كان ذا بصيرة فاهماً لواقعه ، عارفاً بحال زمانه وما نشأ فيه من فرق ومذاهب ومبادىء وملل ونحل .

ومن الضروري أن يتميز المجدد بملكات عقلية وقدرات فكرية ونظرات ثاقبة ، حتى تكون له الأهلية والقدرة على قيادة الناس .

تاسعاً :- ومن أهم ضوابط التجديد هو التفريق بين الثوابت وبين ما يقبل التغيير .

فأصول العقيدة وأركان الإسلام ونصوص الكتاب والسنة، كل هذه ثوابت لا يمكن أن تغير،أو يتبدل الحكم فيها ، وإنما المراد بتجديدها هو

---

(١) سورة الفرقان ، الآية ٧٤.

(٢) سورة السجدة ، الآية ٢٤.

إحياء الفهم الصحيح لها ، وإزالة ما علق في أذهان الناس من شبهات وشوائب حولها ، وإعادتها لتحكم بين الناس .

أما المستجدات فإنها تخضع لنصوص الشرع لتحكم فيها ، وليس العكس كما يفعله بعض أدعياء التجديد .

يقول ابن حزم :

« إذا ورد النص في القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما صح أنه لا معنى لتبدل الزمان ، ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال ، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان ، وعلى كل حال ، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى »[١].

ومما يجب أن نعلمه أن الأحكام الشرعية نوعان :

النوع الأول – هو ما جاءت الشريعة لتثبيته بالنصوص الأصلية الصريحة ، وهذا النوع ثابت عبرالأزمنة وفي جميع الأمكنة ، لا يعتريه تبديل.

النوع الثاني – الأحكام الاجتهادية التي يكون مصدرها قياس أو عرف أو مصلحة سكتت عنها النصوص ، أو عادة لم ينشئها حكم شرعي .

وهذا النوع هو الذي تجري عليه قاعدة : « لا ينكر تغير الأحكام بتبدل الزمان » ، فقد يتبدل الحكم – في هذا النوع – نظراً لطروء أحوال تغيرت فيها الأعراف ، وتبدلت فيها المصالح .

يقول الشاطبي :

« العوائد المستمرة ضربان :

(أحدهما) : العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجاباً أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٥/٧٧٤ .

(والضرب الثاني) : هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي .

(فأما الأول) : فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية... ، {وهي} إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع ، فلا تبديل لها ...، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ... ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي - ﷺ - باطل ، فرفع العوائد الشرعية باطل .

(وأما الثاني) : فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل ، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها ... »[1].

إذن الضرب الثاني عند الشاطبي : هي العوائد المتبدلة التي لم تنشئها الشريعة أصلاً ، ولم تتعرض لها لا بمدح ولا بذم ، فهذه هي التي يؤثر تغيرها في أحكام الشريعة[2].

والثوابت هي :

١- أصول العقيدة : كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره .

٢- أصول الشريعة وأركان الإسلام وجميع شعائر التعبد كالصلاة والزكاة والصيام والحج .

٣- الواجبات المنصوص عليها كَبِرِّ الوالدين ، وصلة الأرحام ... وغيرها كثير .

٤- قيم السلوك والأخلاق كالصدق والوفاء والأمانة ونحوها .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٢/٢٨٣ ، ٢٨٤ ، وللاستزادة انظر : أعلام الموقعين ٣/٣ وما بعدها .

(٢) انظر : المرجع السابق ٢/ ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

٥- المحرمات كالزنا والربا والخمر ونحوها ٠

وتبقى دائرة المعاملات التي جاءت فيها النصوص عامة متسعة لعلاج كل مشكل . واستيعاب كل طارئ ، ووضع الفقهاء من القواعد الكلية والأصول العامة ما يستوعب المستجدات مدركين أن النصوص متناهية ، والحوادث متجددة والتجارب في اضطراد ، فكانت القواعد العامة مثل رفع الحرج ، ودفع المشقة ، ودرء أعظم المفسدتين ، وتقديم دفع المفاسد على جلب المصالح وفق المسالك التي أرشد إليها الشارع فلا تبقى بعد ذلك حجة لمعتذر، أو قول لمتشكك إلا اتباع الهوى ٠

ومن هنا فلا مجال لاعتبار الظروف والمتغيرات إلا بما ذكرته من رعاية الشريعة للمصالح والمستجدات ، فما كان النص فيه ثابتاً فالمصلحة باتباعه ، وما لم يرد فيه نص ففي القواعد الكلية والأصول العامة ما يستوعب كل جديد ، ويقبل كل طارئ ٠

عاشراً :- أن يكون مبعوثاً على رأس المائة ، والمراد أن يبعث مجدداً على رأس المائة وليس المراد وفاته ولا ولادته على رأسها ٠

يقول المناوي :

« وهنا تنبيه ينبغي التفطن له وهو أن كل من تكلم على حديث :«« إن الله يبعث ...»» إنما يقرره بناء على أن المبعوث على رأس القرن يكون موته على رأسه ، وأنت خبير بأن المتبادر من الحديث إنما هو أن البعث وهو الإرسال يكون على رأس القرن ٠٠٠ ، ومعنى إرسال العالم تأهله للتصدي لنفع الأنام ، وانتصابه لنشر الأحكام ، وموته على رأس القرن أخذ لا بعث فتدبر بإنصاف ٠

ثم رأيت الطيبي قال : المراد بالبعث من انقضت المائة وهو حي عالم مشهور مشار إليه ٠٠

والكرماني قال: قد كان قبيل كل مائة أيضاً من يصحح ، ويقوم بأمر الدين ، وإنما المراد من انقضت المائة وهو حي عالم مشار إليه »[١].

وقال السيوطي :

« والشرط في ذلك أن تمضي المائة وهو على حياته بين الفئة
يشار بالعلم إلى مقامه وينصر السنة في كلامه »[٢].

أما تخصيص رأس المائة فلأنه مظنة انتهاء علمائها غالباً وظهور البدع والمبتدعة [٣].

معنى (رأس كل مائة سنة)

اختلف في المقصود بـ(رأس المائة) على أقوال هي :

الأول – رأس المائة أولها .

قال المناوي : « على رأس : أي أول ، ورأس الشيء أعلاه . ورأس الشهر أوله »[٤] . ، وقال في موضع آخر : « البعث وهو الارسال يكون على رأس القرن : أي أوله »[٥] .

وجاء في لسان العرب : « رأس كل شيء أعلاه »[٦] .

الثاني – رأس المائة آخرها .

قال شمس الحق العظيم آبادي : « أعلم أن المراد من رأس المائة

---

(١) فيض القدير ١/١٢ .

(٢) التنبئة ص ٧٤ ، وانظر جامع الأصول ١١/٣٢١ ، وعون المعبود ٤/١٧٨، ١٨٠.

(٣) انظر فيض القدير ١/١٢، ١٣ .

(٤) فيض القدير ١/١٠ .

(٥) المرجع السابق ١/١٢ .

(٦) لسان العرب ٦/٩١ وانظر : تاج العروس ٤/١٥٦ .

في هذا الحديث آخرها »[١] .

وقبله قال ابن حجر : « أي عند انتهاء مائة سنة »[٢].

وقال الطيبي : « الرأس مجاز عن آخر السنة ...»[٣].

وقال السيوطي :

«والشرط في ذلك أن تمضي المائة وهو على حياته بين الفئة »[٤].

ومن الأدلة على أن رأس المائة آخرها قوله – ﷺ – : « أرأيتكم ليلتكم هذه فإن رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»[٥].

والمراد في الحديث انتهاء مائة سنة ، قال ابن عمر : « يريد بذلك أن ينخرم القرن »[٦]، ومعنى ينخرم أي ينقطع وينقضي[٧] .

وكذا قوله – ﷺ – : « ما من نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ »[٨] .

الثالث:– المراد في (كل مائة) سواءً أكان يبعث في أولها أم في

---

(١) عون المعبود ١٧٨/٤ وانظر : قوله الآخر في ١٧٩/٤ .

(٢) فتح الباري ٢١٢/١ .

(٣) عون المعبود ١٧٩/٤ .

(٤) التنبيه ص ٧٤ .

(٥) رواه البخاري كتاب العم ، باب السمر في العلم ٣٧/١ ، ومسلم كتاب فضائل الصحابة باب قوله – ﷺ – « لا تأتي مائة سنة ...» ح ٢٥٣٧، ١٩٦٥/٤، ١٩٦٦.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي ٨٩/١٦ ، ٩٠ .

(٧) النهاية في غريب الحديث ٢٧/٢ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ٩٠/١٦ .

(٨) رواه مسلم بكتاب فضائل الصحابة ، باب قوله – ﷺ – : « لا تأتي مائة سنة ...» ح ٢٥٣٨ ، ١٩٦٦/٤ .

وسطها أم في آخرها ، وأن التقييد بالرأس اتفاقي [١] .

الرابع :- أن رأس المائة يحتمل الوجهين أولها وآخرها . وذلك أن أصل مادة (رأس) في اللغة يدل على التجمع والارتفاع [٢].

وهذه المادة تستعمل في أول الشيء وآخره .

يقال:أعد عليّ كلامك من رأس، وأنت على رئاس أمرك ، بمعنى أوله [٣].

ورأس المال : أصله وأوله .[٤]

وجاء في الحديث عن المصطفى - ﷺ - قوله : « رأس الكفر نحو المشرق » [٥].

ورأس الكفر : منشؤه ومبدؤه [٦] .

هذه العبارات السابقة تدل على أن رأس المائة بمعنى أولها ،

ومما يدل على أنه يأتي بمعنى آخرها ما ذكرته في القول الثاني من أدلة .

ومن الأدلة أيضاً قوله - ﷺ - : « **قد كانت إحداكن ترمي بالبعرة عند رأس الحول ...** » [٧] .

---

(١) انظر عون المعبود ١٧٩/٤ .

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤٧١/٢ .

(٣) الصحاح ٩٣٣/٢ .

(٤) القاموس المحيط ٢٢٦/٢.

(٥) رواه البخاري ، كتاب بدء الخلق ، باب (١٥) خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ٩٧/٤ ، ورواه مسلم ، كتاب الإيمان باب (٢١) تفاضل أهل الإيمان فيه ٨٥ (٥٢) ، ٧٢/١ .

(٦) انظر فيض القدير ٤/٤ .

(٧) رواه البخاري ، كتاب الطلاق ، باب (٤٦) تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا ١٨٥/٦ ، ورواه مسلم ، كتاب الطلاق ، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة ح ١٤٨٨ ، ١١٢٤/٢.

ورأس الحول هنا بمعنى آخر الحول [١].

وفي اللغة يقال القافية رأس البيت بمعنى آخره [٢].

وعلى هذا فلعل المسألة محتملة للوجهين آخر المائة أو أول المائة، ولو وجد من تنطبق عليه صفات المجدد وشروطه ، ثم مات قبل تمام المائة بقليل أو بعدها بقليل فإنه يُعدّ مجدداً [٣].

أما اشتراط الطيبي والكرماني والسيوطي ،[٤] حياة المجدد وبقائه بعد انقضاء المائة فلا دليل عليه .

مبدأ المائة

اختلف في مبدأ المائة ، هل يكون من مولده – ﷺ – ، أو من بعثته ، أو من هجرته ، أو من وقت نطقه بحديث التجديد ، أو من وفاته ؟

قال المناوي :

« يحتمل من المولد النبوي ، أو البعثة ، أو الهجرة ، أو الوفاة ، ولو قيل بأقربية الثاني لم يبعد ، لكن صنيع السبكي وغيره مصرح بأن المراد الثالث » [٥].

والحق أنه لم يرد في تحديد مبدأ المائة نص شرعي صريح وللفائدة أنقل رأياً آخر حول هذا الموضوع يرى أن مبدأ المائة وكذا تحديد رأسها أُخفي ولم يحدد شرعاً لحكمة فقال :

« والظاهر – والله أعلم – أن عدم تحديد المقصود بالرأس ، وعدم تحديد المبتدأ ؛ كل ذلك أمر مقصود فيه أن المجدد يظهر كلما دعت الحاجة

---

(١) كما هو واضح من الحديث نفسه ، وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/١١٤،١١٥.

(٢) انظر : لسان العرب ٦/٩١ .

(٣) انظر : التجديد في الإسلام ١/٢٤ .

(٤) انظر فيض القدير ١/١٢ ، والتنبئة ص ٧٤ .

(٥) فيض القدير ١/١٠ .

إليه لبعد الناس عن عهد النبوة ، أو لبعدهم عن عصر المجدد السابق .

وهذا ينسجم مع الأحداث التاريخية كلها...، ومما يبين ذلك ويجليه أن الأحداث والمصائب النازلة بالمسلمين في دينهم ودنياهم ، والتي يفتقر المسلمون خلالها إلى ذلك المجدد، هي غير مسلسلة ولا موقوفة بأزمنة خاصة .

وفي تلك النكبات تتجلى رحمة الله بأمة محمد - عليه الصلاة والسلام - حيث ينقذها بفضله من الهلكة ، بمن يبعثه يحمل النور في ظلمة الديجور ...» [١].

المجدد على رأس المائة فرد أو جماعة ؟ .

ثم هنا مسألة أخرى ، وهي هل الذي يبعثه الله على رأس المائة فرد واحد أو جماعة ؟ في المسألة قولان :

أحدهما - قول الجمهور على أنه لا يلزم أن يكون المجدد على رأس المائة واحداً ، وإنما قد يكون واحداً، وقد يكون أكثر منه ؛ فإن لفظة (مَنْ) تقع على الواحد والجمع .

قال ابن الأثير :

« فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة يجددون للناس دينهم ...» [٢].

وقال بهذا القول الذهبي والمناوي جاء في فيض القدير :

« (مَنْ) أي مجتهداً واحداً أو متعددا ... ، فقد يكون المجدد أكثر من واحد ، قال الذهبي : (مَنْ) هنا للجمع لا للمفرد » [٣].

---

(١) التجديد في الإسلام ١/٢٤ ، ٢٥ .

(٢) جامع الأصول ١٢/٢٢٠ وانظر: ص ٢١٩

(٣) فيض القدير ١/١١ .

وقال به ابن حجر كما جاء في فتح الباري :[١]« نبّه بعض الأئمة على أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط بل الأمر فيه كما ذَكَر [٢] في الطائفة وهو متجه ؛ فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر في نوع من الخير ، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد إلا أن يُدعى ذلك في عمر بن عبدالعزيز فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها ، ومن ثَمّ ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عنه الحديث ، وأما مَنْ بعده فالشافعي ؛ وإن اتصف بالصفات الجميلة ، والفضائل الجمة ، لكنه لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل .

فعلى هذا كل من اتصف بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد تعدد أم لا » .

وقال ابن كثير : « الصحيح أن الحديث - { حديث التجديد} يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم عمن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف » [٣].

وقال السهارنفوري :

---

(١) ٢٩٥/١٣ وانظر : توالي التأسيس ص ٤٩ .

(٢) أي النووي في شرحه لصحيح مسلم ٦٦/١٣، ٦٧ حيث قال عند حديث (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك) - سبق تخريجه -: « ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم شجعان مقاتلون ، ومنهم فقهاء ، ومنهم محدّثون ، ومنهم زهاد ، وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر ، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير ، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين ، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض ...» .

(٣) شمائل الرسول ودلائل نبوته ص ٤٩٥ ، والبداية والنهاية ٢٦٢/٦ ، وانظر : فيض القدير ٢٨٢/٢ .

« والأظهر عندي – والله أعلم – أن المراد بمن يجدد ليس شخصاً واحداً بل المراد به جماعة يجدد كل واحد في بلد، في فن أو فنون من العلوم الشرعية ...» [١].

وثانيهما – من يرى أن لكل مائة سنة مجدداً واحداً ، وقد ادّعى السيوطي أن هذا قول الجمهور فقال :

« وكونه فرداً هو المشهور قد نطق الحديث والجمهور » [٢].

وقد تبين لنا في القول الأول أن الجمهور على خلاف ما ذكره السيوطي - رحمه الله تعالى .

---

(١) بذل المجهود ١٧/٢٠٢ .

(٢) التنبئة ص ٧٥ .

المطلب الثالث
التجديد المنحرف وخطورته

التجديد المنحرف : هو الاستجابة للضغوط الواقعية والمتغيرات الاجتماعية والدولية والفلسفات البشرية - غربية أو شرقية - ومن ثَمّ استبعاد بعض القضايا العقدية والشرعية المسلمة ؛ وذلك بإعادة النظر في أصول الفقه والحديث وعلم الجرح والتعديل ، بل إعادة النظر في كثير من قضايا العقيدة وإخضاعها للعقلية المعاصرة .

وهو الذي يحاول تفسير النصوص الشرعية وفق مقتضايات الفلسفة البشرية ، ويلوي عنق النص ليّاً ليتفق معها [١].

وعرّفه فضيلة الشيخ صالح الفوزان فقال :

« معناه الابتداع وإحداث في الدين ما ليس منه ، إن التجديد الذي ينادون به هو التجديد في الدين بإحداث فقه جديد معاصر، كما يسمونه ؛ لأن الفقه القديم - بزعمهم - لا يناسب هذا العصر بشكله ومضمونه » [٢].

وبعبارة أخرى :

فالتجديد المنحرف هو :

الأخذ بالمناهج الغربية ، والتقريب بينها وبين الإسلام مع إذابة الفوارق بينهما .

والخلاصة أن التجديد المنحرف هو الابتداع في الدين بالإحداث فيه ما ليس منه ، أو نفي وإلغاء ما هو منه ، إما مباشرة أو عن طريق التأويل والتحريف ، وتفسير النصوص تفسيراً لا تحتمله .

---

(١) انظر : التجديد في الإسلام ١/٤٠ .

(٢) مجلة الدعوة ع ١٢٤٥ ، ٢١/١١/١٤١٠هـ ، ص ١٧ .

فالمجدد المنحرف يسعى إلى إخضاع الإسلام للواقع واعتباره حاكماً عليه ، فما كان موافقاً للواقع ومسائراً له أخذ به ، وما خالفه لم يعمل به – على حد زعمه – .

فالمقياس هو الواقع ، وما يسوده من أفكار وماديات فما وافقه وسايره من العقائد والأحكام عمل به ، وما لم يوافقه تركه وعمل بما في الواقع .

يقول عبدالله العلايلي في شرحه لحديث التجديد :

« والحديث الكريم هذا هو في نظري دستور كامل لحركية الشريعة ... في مجال صيرورة الزمن فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصيغ في مسار طويل .... إذاً فلا قوالب ولا أنماط ولا مناهج ثابتة بل تبدلية عاملة دائبة .... وكل توقف في التكيف داخل أطر يصيب الأفراد والجماعات بتحجر ، يؤول إلى حتمية تخلف ، بل انحدار ذريع ...، وقد أحسّ القدامى بدواعي التغير ، فلا ينبغي أن يؤخذ الخلف والسلف جميعاً بالمقتضى الواحد (فقد خلقوا لزمان غير زمانكم) ... .

ثم نقع في الحديث الشريف على عبارة (يجدد دينها) وهي أمضى في الدلالة على التشكل والتكيف بحسب الموجب أو المقتضى ؛ لأنها تتجاوز الترميم إلى الابداء والإنشاء ، إنشاء آخر، فلم يخص التجديد بشأن دون شأن ، أو بأمر دون أمر ؛ بل أحياناً في أمورها مجتمعة ، وهذا واضح بكلمة دينها ، الذي هو هنا بمعنى الأقضية والنظم »[1].

وبناء على ما تقدم أعرف التجديد المنحرف تعريفاً مختصراً ، فأقول هو : إخضاع الإسلام للعقل والواقع .

---

(١) أين الخطأ ، تصحيح مفاهيم ، ونظرة تجديد ص ١٤-١٦ .

خطورة التجديد المنحرف

تتضح لنا خطورة التجديد المنحرف من خلال معرفتنا لأسسه التي يقوم عليها ، ومبادئه التي يدعو إليها .

ومن أهم ما يقوم عليه التجديد المنحرف ، وأخطر ما يتبناه أدعياء التجديد ما يلي :

١- نظرية التطور والتغير

ينادي أصحاب التجديد المنحرف بتطوير الدين كله عقيدة وشريعة ، ولم تقتصر دعواهم على الأمور المستجدة والطارئة ، أو حتى الفروع الفقهية ؛ وإن كان ذلك غير جائز أيضاً ، بل تعدى ذلك إلى الأصول العقدية ، فهي تحتاج إلى تبديل وتغيير -على حد زعمهم - حتى تتطور؛ لتصبح مسايرة للواقع ، ومواكبة لما يأتينا من الشرق أو الغرب .

أ- فهم ينادون بتطوير أصول الدين وتغييرها يقول محمد فتحي عثمان في وصف أحد كتبه بأنه « محاولة لمناقشة قابلية الإسلام في أصوله للتطور ، ولرصيد المسلمين التاريخي في التطور وللواقع المعاصر ، واحتياجنا للوعي بحقيقة التطور عندنا ، وعند غيرنا »[(١)].

ثم يصف نظريتهم في تطوير الدين ، فيقول بأنها « حقيقة فلسفية ربما أفزعت الكثير ممن يقدسون الدين كمفاهيم جامدة ثابتة ... .

إن الحقيقة الثابتة تختلف الأنظار إليها باختلاف زاوية سقوط الشعاع الفكري ، وهذه النظرية الجزئية تكون حاجزاً عن إدارك الحقيقة الكلية الشاملة المحيطة ، وقد يتسنى أن يتسع أفق النظر ، ولكن بمزيد من العمل ومزيد من تعاقب الأجيال على العلم والعمل »[(٢)].

---

(١) الفكر الإسلامي والتطور ص ٧٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٨.

ويقول أمين الخولي :

«إننا ننتهي باطمئنان إلى أن التجديد الديني إنما هو تطور ، والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق ... ، فليست فيه أحكام تبقى على بقاء الزمن ولا ينالها أي تغيير »[١].

ومحمد أحمد خلف الله وهو أحد أصحاب التجديد المنحرف يقول :

« وهنا سؤال يطرح نفسه : ألا يزال العقل البشري مقيداً بسلطان الله الواحد الأحد ،الذي يدعو الإسلام إلى عبادته إتقاء غضبه { ثم يتحدث عن التوحيد فيقول } .. أرجو أن يطمئن القارىء إلى الأساس الذي بني عليه التوحيد وكيف كان ؟ تحريراً للعقل البشري من سلطة الآلهة بما فيهم الله»[٢].

وبعضهم باسم التجديد يدعو إلى فصل الدين عن الدولة فيقول .

« إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي تعارفها المسلمون ، وإنها ليست في شيء من الخطط الدينية ... كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ، ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة »[٣].

ب – وتتجلى خطورة أدعياء التجديد من خلال نظريتهم التطورية في منهجهم في تفسير القرآن الكريم ؛ إذ يرون أن في القرآن آيات متشابهات ، قابلة لأكثر من تفسير، فهي تفسَّر في كل طور حسب معارف

---

(١) المجددون ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) الأسس القرآنية للتقدم ص ٣٦ .

(٣) الإسلام وأصول الحكم ص ١٨٢ .

علوم العصر، وما ينتشر في البيئة من أفكار ومبادئ .

يقول عبدالعزيز جاويش :

« إن من الممكن أن تصل العقول البشرية بالبحث والتنقيب والتجارب إلى ما تصبو إليه النفس الإنسانية من مراتب الكمال في الأحكام والتصورات والنظم الاجتماعية والمسائل العلمية والآداب الخلقية ... .

إن القرآن لم يترك وسيلة تؤدي إلى إنعاش العقل وتحرير الفكر إلا تذرع بها، فهو إذا تحاكم فإلى العقل ، وإذا حاجّ فبحكم العقل ، وإذا سخط فعلى معطلي العقل ، وإذا رضي فعلى أولي العقل ....

إن أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل الإيمان بوجود الله ؛ فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين كلهم مجمع على ضرورة طلب تلك العقيدة عن طريق النظر والاستدلال ، حتى إن منهم من لم يقبل الإيمان التقليدي بالله »[١] .

ويقول عن القرآن : « ... ، إذاً فوظيفته في البشر رسم أقرب الطرق إلى الهداية ، وحفظ العباد عن مواطن الهلاك ، التي يغشاها طلاب الحق والحقيقة لا من طريق الوحي ، بل من طرائق التجارب »[٢].

ويقول محمد فريد وجدي بعد أن ذكر بعض الآيات :

« .... كل هذه الآيات تتناولها القاعدة الأصولية ، التي انفرد بها هذا الدين ، وهي أنه لو تعارض نص وعقل ، أو علم صحيح ، أوّل النص وأخذ بحكم العقل أو العلم ، وقد أوّل آباؤنا من هذه الآيات ما خالف عقولهم، أو ناقض العلم الصحيح ، ونحن نجري على سنتهم فنؤول ما يخالف عقولنا منها .

جرى المسلمون على هذا السمت فكان تطورهم العلمي يمدهم

---

(١) الإسلام دين الفطرة والحرية ص ١٣٧ ، ٤١ - ١٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥ .

بالمعلومات ، وعلماؤهم يؤولون الآيات حتى تآخى العلم والدين وسارا كفرسي رهان ، لا يسبق أحدهم الآخر ... .

فلم ينقسم الناس إلى فريقين ، فريق للدين يقلّ كل يوم عددا ، وفريق للمدنية يزداد كل يوم مددا ، ولكن كانوا في وحدة ، لا انفصام لها ، فبلغوا إلى مالم تبلغه أمة قبلهم من بسطتي الدنيا والدين » [١].

جـ - ويطعنون في السنة ويشككون في مصادرها ، وقد ينكرونها كما أنكر كثير منهم حجية أحاديث الآحاد ، كل هذا باسم تطوير السنة وتجديدها .

يقول أحدهم : « ولا أعرف فائدة ذات اعتبار للاصرار في بعث كتب الحديث ، ولا يكفي سلامة سندها لدرء ما تثيره من عجب لدى مفكر عصري ، وأظن أنه ليس مما يزهى به المسلمون أن يروى عن النبي حديث الذبابة ...[٢]، مثل هذا الحديث يجب بالذوق والعلم أن ينزه عن نسبته إليه ، لا أن يزعم أن العلم الحديث قد أثبت صحته » [٣] .

وقريب من هذا قال حسن الترابي ،[٤] و إحسان عبدالقدوس[٥].

ويقول محمود أبو ريه في انكاره لحجية السنة :

« إن الأحاديث التي أوردها في سياق كلامي للإستدلال بها على

---

(١) الإسلام دين الهداية والإصلاح ص ٩٠ .

(٢) حديث الذبابة هو قول الرسول - ﷺ - : « إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّه ثم لِيَطْرَحْه فإن في أحد جناحيه شفاءً وفي الآخر داءً » رواه البخاري - كتاب الطب - باب إذا وقع الذباب في الإناء ٣٣/٧ .

(٣) عبدالله غزالي في كتابه نظرات في الدين ص ١٠ .

(٤) انظر: مجلة الدعوة المصرية ع ٣٢ يناير ١٩٧٩م ، ص ٢٢ .

(٥) انظر: صحيفة الأهرام ١٩٧٨/١١/٩م ص ٧.

ما أريد في كتابي ، إنما أسوقها لكي نقنع من لا يقنع إلا بها، على اعتبار أنها عنده من المسلّمات التي يصدقها ولا يماري فيها ....

واعلم أن ذلك ليس عاماً في كل ما أورده من أحاديث في كتابي ؛ فإن منها ما يبدو عليها علائم الصحة ، كأن يكون بياناً للقرآن الكريم ، أو متفقاً مع العقل السليم ... ، أو أتنور خلال معانيه شعاعاً من نور النبوة ، ولو كان خافتاً ضئيلاً ...

فما كان من مثل ذلك مما يطمئن به القلب ، ويسلم به العقل ، فأنا آخذ به وأرويه وأنا مطمئن ...، وإن كنت على ثقة بعد ذلك كله من أنه أحاديث آحاد ، وأنه ظني الدلالة ، بحيث لا يبلغ منزلة القطع الذي يفيد اليقين ، وأن روايته جاءت بالمعنى ، لا بأصل اللفظ الصحيح الذي نطق به النبي – ﷺ – »[(١)] .

د- ومصادر التشريع الأخرى لم تسلم من أدعياء التجديد، فقد خاضوا فيها ودعوا إلى تفسيرها باسم التجديد والتطوير.

يقول حسن الترابي :

« الشروط التي وضعت للاجتهاد ابتداء مما رآه الشافعي ، من العلم بالعربية،والعلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه ، والعلم بالسنة ، ومعرفة مواقع الإجماع والخلاف ، ومعرفة القياس ، ومقاصد الأحكام ، هي شروط حادثة كحدوث تدوين علم أصول الفقه نفسه » .[(٢)]

ويقول عبدالله العلايلي :

« إن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً ، بل بغاياتها ، وليس معنى هذا الرأي أن عقوبة القطع في السرقة ليست هي

---

(١) أضواء على السنة المحمدية ص ٢٣- ٢٥ .

(٢) رسالة في أصول التشريع الإسلامي ص ١٣ .

الأصل ، وأنها لا تطبق ، بل أعني أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها »[١] .

ويقول رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر :

« الدعوة إلى الاجتهاد وبمعناه المعروف في أصول الفقه تنطلق من ضرورة الاجتهاد ، وتتخذه طريقاً فكرياً ، ولا تكتفي بالبحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه ، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه »[٢] .

٢- التقارب بين الأديان وإلغاء الفوارق بينها .

يقوم هذا الأساس الباطل على القول بأن التوحيد هو حرية الاعتقاد ، وأن التفرقة بين الأديان ، والتعصب لدين بعينه شرك .

يقول أحدهم :

« الإسلام هو أن تسلم وجهك لله وأنت محسن ، وأي امرىء كان هذا حاله؛ فإنه مسلم سواء كان مؤمناً بمحمد أو كان من اليهود أو النصارى أو الصابئين ؛ وإذن فإن له أجره عند ربه ولا خوف عليه ولا هو يحزن ....

لماذا يعتقد أتباع كل دين أن الله يختصهم بالجنة ، ويذر غيرهم ، وأكثر الناس في النار؟ ...، إن إلهاً هذا شأنه - إن صح وحاشا أن يصح - لا يكون إلا إله طائفة قليلة بالنسبة لسائر الناس ؛ لأنه ليس ثمة دين يضم أكثر البشرية »[٣] .

ويقول غيره :

« نحن في منطقة الشرق الأوسط نؤمن بالتوحيد بطريقة أو

---

(١) أين الخطأ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) مجلة المسلم المعاصر ، العدد الافتتاحي ص ٧ في ١٩٧٤/١١.

(٣) عبدالله غزالي في كتابه نظرات في الدين ص ١٦ ، ٢٣ ، ٢٤.

بأخرى ، وأقولها واضحة يستوي في هذا الإسلام مع المسيحية مع اليهودية، حتى الإيمان بالأقانيم الثلاثة يختم بإله واحد، هذه منطقة التوحيد والصور تختلف » [(١)] .

وأقوالهم في ذلك كثيرة ، ولعله يكفي ما نقلته منها ، والمقصود أن أدعياء التجديد يرون أن جميع أهل الأديان المحرفة مؤمنون ما داموا يعتقدون بخالق لهذا الكون ، وأن اليهود والنصارى الآن – أي بعد التحريف – يُعدّون مسلمين ، وأن من الواجب أن يقترب المسلمون منهم ويقرّبوهم ، ويلغون ما بينهم من الفوارق ، ومن ثمّ فإن من حق كل واحد أن يعتقد ما يشاء فهو حر في دينه ، وهذا هو التوحيد بعينه عند أدعياء التجديد ، أما التعصب لدين واحد ، حتى ولو كان الإسلام فهو شرك يجب أن يحارب .

٣- الاستفادة من المناهج الغربية وأساليبها واخضاع الإسلام لحكمها .

ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي – تقريباً – الدعوة إلى وضع مدونة فقهية واضحة المعالم مقننة على نمط المدونات القانونية الأوروبية ، وأبدت اعجابها بالنظم الاقتصادية الغربية وتساءلت عن امكانية الاستفادة منها .

ثم ظهرت الدعوة إلى تنظيم أحكام المعاملات بشكل يلائم العصر، وإلى الأخذ من القوانين الاجتماعية الأجنبية ، مثل اختلاط الجنسين، وتحديد الطلاق ، ومنع تعدد الزوجات .

ومن أوائل من اشتهر بتلك الدعاوى رفاعة الطهطاوي في كتابه « المرشد الأمين للبنات والبنين » ، حيث قرر فيه أن مدنية أوروباالحديثة التي تقوم على العقل تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدنية الدين [(٢)] .

---

(١) عبدالعزيز كامل في كتابه الإسلام والعصر ص ١٩٤ .

(٢) انظر : الإسلام والحضارة الغربية ص ١٨ ، ١٩ .

لقد بدأ هذا الاتجاه المنحرف بالمطالبة بإيجاد قوانين مناسبة تواجه القضايا المستجدة ، واشتهر في ذلك رفاعة الطهطاوي نفسه ، في كتبه ، لا سيما كتاب « مناهج الألباب » مطالباً بتنقيح الأحكام الشرعية لتتناسب – على حد زعمه – مع المعاملات والقضايا العصرية ، بما يوافق البنية المعاصرة بدون شذوذ ، وسار على نهج الطهطاوي زميله خير الدين التونسي.

ثم تحول الاجتهاد عندهم إلى المطالبة بتطوير الشريعة لتتناسب مع قوانين الحضارة الغربية وتسايرها ، أو تقترب منها على أقل تقدير [(١)].

ولم يقف أدعياء التجديد عند هذا الحد ، بل جاءوا بالمطالبة بالوطنية الاقليمية والعناية بالتاريخ الفرعوني ، والدعوة إلى الحرية ، والتشكيك في صلاحية الإسلام للحكم ، والشبهات الكثيرة التي أثيرت حول مكانة المرأة في الإسلام والدعوة إلى تحريرها ، بالأخذ بما عند الغرب من قوانين في تلك الشؤون .

وقد اجتهد في هذا العمل لطفي السيد وسعد زغلول وطه حسين وعلي عبدالرازق وقاسم أمين وغيرهم [(٢)] .

وهذه الفكرة التجديدية التي تسعى إلى تطوير الدين وتقريبه من الحضارة الغربية ومسايرته لها، كانت من أعظم الوسائل الاستعمارية التي تعمل من أجل تمييع عقيدة المسلمين ومن ثمّ تفتيت وحدتهم .

ومن أشهر من أشاد بالاتجاهات التجديدية المنحرفة التي تسعى إلى تمييع وتمزيق الدين الإسلامي بإخضاعة للتعاليم الغربية الوضعية ، من أشهر أولئك المستشرق (سمث) في كتابه (الإسلام في التاريخ الحديث) ، الذي يدعو فيه المسلمين إلى تحريف دينهم وتمزيق قضاياه ، باسم التطور

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٤٩ – ٥١ .

(٢) انظر : المرجع نفسه ص ٧٨ .

والتحضر ، ويدعو أبناء جنسه ودينه إلى مراقبة تلك الحركات التجديدية وتشجيعها ؛ لأنها هي الوحيدة الكفيلة بتفتيت وحدة المسلمين واندماجهم في الحضارة الغربية [١].

ومن أولئك المستشرقين المدعو (جب) في كتابه (إلى أين يتجه الإسلام) ، الذي يدعو فيه – وبكل صراحة – القادة والزعماء في العالم الإسلامي والشباب بوجه خاص إلى تغيير وتحريف أصول الإسلام ، باسم التجديد والتطوير والتغيير؛ليخضع للحضارة الغربية ، ويصبح تابعاً لها مقلداً لأفكارها وعاداتهاوقوانينها الوضعية ، وبهذا يضعف المسلمون ويتشتت المجتمع الإسلامي وتتحطم وحدته [٢].

مما سبق يتبين جلياً أن للتجديد المنحرف أخطاراً عظيمة على فهم المسلمين لدينهم في أصوله وفروعه ، وتتضح الخطورة أكثر عندما نعرف الحقائق التالية :-

١- التجديد المنحرف هو فصل لحاضر الأمة عن ماضيها ؛ بل يعني نسبة النقص إلى الصحابة ، وأنه نَقَصهم من الدين شيء ، وهذا مخالف لقوله – ﷺ – : « .... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » [٣].

---

(١) انظر : المرجع نفسه ص ١٠٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص١٠٨ . والاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ٢/٢١٥، ٢١٦ .

(٣) رواه أبو داود كتاب السنة ، باب (٦) لزوم السنة ، ح ٤٦٠٧ ، ٥/١٣، ١٤ والترمذي ، كتاب العلم ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ١٠/ ١٤٣، ١٤٤ ، وقال : هذا حديث حسن صحيح ١٠/١٤٥ ، والإمام أحمد في مسنده ٤/١٢٦ ، والدارمي في سننه المقدمة ، باب اتباع السنة ١/٤٤ ، ٤٥ ، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير ح ٢٥٤٦ ، ٢/٣٤٦ .

قال ابن رجب :

« وفي أمره - ﷺ - باتباع سنته، وسنة الخلفاء الراشدين بعد أمره بالسمع والطاعة لولاة الأمور عموماً ، دليل على أن سنة الخلفاء الراشدين متبعة كاتباع السنة ، بخلاف غيرهم من ولاة الأمور »[١].

٢- التجديد المنحرف هو إحداث في الدين ما ليس منه ، ونفي وإلغاء ما هو منه ؛ وهذا مخالف للكتاب والسنة ، وتنكر للرصيد العلمي العظيم للأمة الإسلامية .

قال تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾[٢].

« أقسم تعالى في هذه الآية الكريمة بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم رسوله - ﷺ - في جميع الأمور ، ثم ينقاد لما حكم به ظاهراً وباطناً ويسلمه تسليما كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة ، وبين في آية أخرى أن قول المؤمنين محصور في هذا التسليم الكلي ، والانقياد التام ظاهراً و باطناً لما حكم به - ﷺ - ، وهي قوله تعالى :

﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ﴾[٣] »[٤].

وقال - ﷺ - : « ... وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة »[٥].

---

(١) جامع العلوم والحكم ص ٢٣١ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٦٥.

(٣) سورة النور ، الآية ٥١.

(٤) أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن ٢٩٦/١ ، ٢٩٧ .

(٥) سبق تخريجه في الصفحة السابقة .

في شرحه لهذا الحديث قال ابن رجب :

« تحذير للأمة من اتباع الأمور المحدثة المبتدعة ....، فكل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ، ولم يكن له أصل في الدين يرجع إليه فهو ضلالة ، والدين بريء منه ، سواء في ذلك مسائل الاعتقادات أو الأعمال أو الأقوال الظاهرة والباطنة »[١].

وقال - ﷺ - : « **فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد - ﷺ - وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة** »[٢].

والمراد بالبدعة ما أحدث في الدين مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه[٣].

وقال - ﷺ - : « **من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد** »[٤].

قال ابن رجب : « وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام،...، وهو ميزان للأعمال في ظاهرها ، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله - تعالى - فليس لعامله فيه ثواب ،فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود على عامله ، وكل من أحدث في الدين ما لم يأذن به

---

(١) جامع العلوم والحكم ص ٢٣٣ .

(٢) رواه مسلم ، كتاب الجمعه ، باب تخفيف الصلاة والخطبة (١٣) ح ٤٣ (٨٦٧) ٥٩٢/١ ، والإمام أحمد في مسنده ٣١٩/٣ ، ٣٧١ ، وغيرهما .

(٣) انظر: جامع العلوم والحكم ص ٢٣٣ .

(٤) رواه البخاري ، كتاب الصلح ، باب (٥) إذا اصلحوا على صلح جور فالصلح مردود ١٦٧/٣ ، ومسلم ، كتاب الأقضية ، باب (٨) نقض الأحكام الباطلة ، ورد محدثات الأمور ح ١٧ (١٧١٨) ١٣٤٣/٣ .

الله ورسوله فليس من الدين في شيء »[١].

« نعم من حقهم { أدعياء التجديد } أن يقولوا : إن واقع بعض المسلمين يحتاج إلى علاج ، وأن يطلبوا من العلماء النظر فيما يجد من مشكلات ، لكن ليس من حقهم أن يطالبوا بإحداث فقه جديد وترك الفقه القديم »[٢].

٣- والتجديد المنحرف يعني زيادة في الدين ، أو نقصاً منه ، أو تحريفاً له ؛ وهذا مخالف لقوله تعالى :﴿ ... اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾[٣] .

قال الشيخ عبدالرحمن السعدي :

« اليوم أكملت لكم دينكم : بتمام النصر وتكميل الشرائع الظاهرة والباطنة ، الأصول والفروع ؛ ولهذا كان الكتاب والسنة كافيين كل الكفاية في أحكام الدين ، وأصوله وفروعه ، فكل متكلف يزعم أنه لا بد للناس في معرفة عقائدهم وأحكامهم إلى علوم غير علم الكتاب والسنة ، من علم الكلام وغيره ، فهو جاهل مبطل في دعواه قد زعم أن الدين لا يكمل إلا بما قاله ودعا إليه ، وهذا من أعظم الظلم ، والتجهيل لله ورسوله .

﴿ وأتممت عليكم نعمتي﴾ : الظاهرة والباطنة ، ﴿ ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ : أي اخترته واصطفيته لكم دينا كما ارتضيتكم له ، فقوموا به شكراً لربكم ، واحمدوا الذي مَنَّ عليكم بأفضل الأديان وأشرفها وأكملها »[٤].

---

(١) جامع العلوم والحكم ص ٥٢ .

(٢) قاله الشيخ صالح الفوزان في مجلة الدعوة ع ١٢٤٥في ٢١/١١/١٤١٠هـ ص ١٧.

(٣) سورة المائدة ، الآية ٣.

(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٢/٢٤٣ .

٤- والتجديد المنحرف يفتح الأبواب لأعداء الإسلام ، والمتطفلين على العلم والمعرفة ، بأن يغيروا ويبدلوا تحت مسمى التجديد .

والواجب أن لا يتولى التجديد إلا أهله الذين سبق ذكر أوصافهم وشروطهم ، قال تعالى : ﴿ ... ولو رَدُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ... ﴾ [١].

قال الشيخ عبدالرحمن السعدي :

« لَعَلِمَه الذين يستنبطونه منهم : أي يستخرجونه بفكرهم وآرائهم السديدة وعلومهم الرشيدة ، وفي هذا دليل لقاعدة أدبية ، وهي أنه إذا حصل بحث في أمر من الأمور ، ينبغي أن يولّى من هو أهل لذلك ، ويجعل إلى أهله، ولا يتقدم بين أيديهم ؛ فإنه أقرب إلى الصواب وأحرى للسلامة من الخطأ ... » [٢].

وهذا فضيلة الشيخ صالح الفوزان يؤكد هذه المسألة فيقول :

« إن في فتح المجال { مجال التجديد} لغير ذوي الاختصاص مصدراً لأن يتلاعب بدين الله أنصاف المتعلمين ، والمتعالمون الذين ملؤوا الدنيا بالاجتهادات الخاطئة مما يسمونه الفقه الجديد » [٣].

---

(١) سورة النساء ، الآية ٨٣.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ٢/١١٤ .

(٣) مجلة الدعوة ع ١٢٤٥ في ٢١/١١/١٤١٠هـ ، ص ١٧ .

الباب الأول

مفهوم الحداثة ونشأتها ومصادرها

الفصل الأول

مفهوم الحداثة

مفهوم الحداثة :

من أجل تأصيل مفهوم الحداثة لا بد من استقراء أقوال منشئيها ودعاتها الغربيين ومن ثَمَّ أنتقل إلى بيان مفهومها عند أتباعها في العالم العربي ؛ لأن الحداثة في العالم العربي ما هي إلا امتداد للحداثة في العالم الغربي ، وسيتبين لنا ذلك جلياً عند الحديث عن نشأة الحداثة وتاريخها .

مفهوم الحداثة عند الغربيين :

١- يتفق الغربيون المهتمون بدراسة الحداثة على أسسها وأصولها وإن اختلف بعضهم حول طبيعة هذا المصطلح وتفاصيله فهم يجمعون على أن الحداثة منهج تغييري ومذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار، يختفي تحت شعار التطور والتقدم ، ويقبع أحياناً تحت ستار الأدب والفن .

٢- ويقرر أولئك الغربيون أن هذا المنهج التغييري جاء نتيجة لمناهج تغييرية سبقته ، وهي ما يعبرون عنها بالهزات الحضارية التي غيرت وبدلت في المفاهيم والأفكار والمبادئ حتى أنتجت الحداثة بصفتها منهجاً لا بد منه للتقدم والتحضر ،الذي يقوم على التطور والتغير الدائمين ، ويرون:«أن الهزات الحضارية التي تحدث بصورة منتظمة في تأريخ الفن والأدب والفكر هي أقرب ما تكون إلى الهزات الزلزالية التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع رئيسة :

النوع الأول – هو ما يمكن تسميته بالهزات البسيطة التي تتعلق بالمودة أو التقليعة ، والتي غالباً ما تأتي بها الأجيال المتعاقبة، تستمر هذه التقليعة مدة لا تزيد عن عشر سنوات .

والنوع الثاني – هو ما يمكن نعته بالإزاحات الكبيرة التي تمتاز بالتحولات العميقة والواسعة التي تخلفها وراءها ، وغالباً ما يستمر تأثيرها مدة طويلة تقاس بالقرون .

والنوع الثالث – هو ذلك النوع المدمر الكاسح الذي يقوض مساحات واسعة من البناءالحضاري والفكري ، ويتركها أكواماً من الأنقاض، والتي نعلل النفس بنعتها بالأطلال النبيلة ، تثير الهمم لبناء البديل ... .

إننا نعتقد بأن هذا الفن الجديد [الحداثة] جاءنتيجة لهذا النوع من الهزات الكاسحة ، أو ربما هو هزه كاسحة بحد ذاته »[١].

٣- والحداثة عندهم ثورة فنية وفكرية ضد ما تخلفه الأحداث التاريخية في عالمهم الغربي من أزمات فكرية وعقدية لا ضابط لها ، فهم لا يلتزمون بدين حق ، ولا بشرع صحيح ، يستمدون منه العلاج الناجح لمشكلاتهم ، فأزماتهم لذلك دائمة ، وحوادثهم الفكرية متكررة ومتقلبة ، وعقائدهم متغيرة ومتبدلة ؛ لذا فلا بد -عندهم – من الحداثة التي تعني الإيمان الراسخ بالتطور الفكري والإجتماعي ، والتنكر للعقائد والأفكار والتقاليد القديمة من أجل الإتيان بواقع فكري وأخلاقي واجتماعي أفضل ، ونظم وقوانين متقدمة مناسبة للعصر الحديث .

وتلك الهزات الحداثية المدمّرة لا بد أن تشمل الأمور الدينية والسياسية والقيم الأخلاقية ، بل هي المعنية بالتحديث في الدرجة الأولى ، أما الأدب والفن فما هي إلا لباس تتستر به هذه الهزات ؛ لذا فإن الحداثة لم تظهر للناس في بداياتها إلا على أنها حركة نقدية أنعشت النقد الأدبي الحديث بما جاءت به من تساؤلات ودعت إليه من إزالة الحدود والفوارق الدينية والأدبية بين الأقطار [٢].

يقول هربرت ريد :

«إننا نلمس الآن ابتعاداً عن كل أنواع التراث ولا يمكن أن ندعو

---

(١) الحداثة ص ٢٢ جيمس ماكفارلن ومالكم برادبري .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٤ .

هذا الابتعاد بالتطور المنطقي لفن الرسم في أوروبا ؛ لأنه ليس هناك ما يوازيه تاريخياً ، لقد وجدنا أنفسنا فجأة نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني »[١].

٤- إن الحداثة تعني عند الغربيين حتمية الصراع مع القديم - كل قديم ما عدا الظواهر الفلسفية والباطنية والثورية - ، وبالتالي رفضه ونفيه وضرورة التحول والتطور إلى فكر جديد يقوم على أنقاض القديم ويختلف معه في المضمون ، ثم تأتي المرحلة الزمنية التي بعد هذه المرحلة فتتغير وتتطور المفاهيم والأفكار لتناسب العصر الجديد ، وهكذا فالمبادئ والعقائد والقيم في تطور مستمر ولكل زمن وعصر حداثته .

إن الحداثة في مفهوم قادتها من مفكري الغرب، كما يقول أحدهم :«تحتوي على الكثير من ظلال المعنى الذي قد لا ننجح في استخدامه بصورة دقيقة ، يتطور مفهوم الحداثة بتطور الزمن فما كان حديثاًفي السنة الماضية لا يكون حديثاً في هذه السنة ....

إننا لا ننكر ماللحداثة من صلة بحياتنا وبالمواقف التي نتخذها، لكننا يجب ألا ننكر أن هذه المواقف قابلة للتغيير ، لقدمرّ مصطلح الحداثة بمراحل من التغيير السريع ... .

نحن نستخدم هذا المصطلح لتحديد فترة انتهت منذ أمد طويل ،أو فترة انتهت تواً ،كاستعمالنا مصطلحات مثل : الحداثة الأولية ، والحداثة البدائية ، والحداثة الجديدة ، وما بعد الحداثة .

ونستعمله كذلك لإيجاز نشاط الإنسان في ظروف معينة، وما يتمخض عنه من وجهات نظر »[٢].

---

(١) في كتابه (الفن الآن) ، انظر : المصدر السابق ص ٢٠ .

(٢) الحداثة ص ٢٢ ، ٢٣ .

إن العمل الحداثي لا بد أن يتصف بسرعة التغيير والتبديل في عقائد الناس ومفاهيمهم ، من أجل مواكبة حركة الزمن ، التي تسير بسرعة متناهية .

يقول نور ثورب فراي عن مفهوم الحداثة بأنه :

« ذلك النمط من وعي الإنسان المعاصر أهمية اللحاق بحركة الزمن ، هذا الوعي الذي غالباً ما ينتهي باليأس لتزايد سرعة هذه الحركة » .[(١)]

فالحداثة في كل عصر هي خلاصة ما توصل إليه البشر من أفكار وقوانين بواسطة عقولهم وأمزجتهم ثم صاغوها بقوالب فنية وأدبية .

ويقول مالكم براد بري وجيمس ما كفارلن في كتابهما عن الحداثة:

«يبقى لهذا المصطلح تأثيره من حيث ارتباطه بمشاعرنا التي تجعلنا نتصور أننا نعيش في زمن حديث كل الحداثة ، وأن التاريخ المعاصر هو منبع أهميتنا وأننا أيضاً نتاج (سيناريو)،[(٢)] الحاضر وليس الماضي .

وإن الحداثة هي حالة طارجة من حالات الفكر الإنساني حالة تلمسها واكتشفها الفن الحديث ونفر منها أحياناً ...» [(٣)].

٥- ويؤكد الحداثيون الغربيون على أن أخص مفاهيم الحداثة هو الثورة على كل ما هو قديم وثابت ، والنفور من كل ما هو سائد من أمور العقيدة والفكر والقيم واللغة والشؤون السياسية والأدبية والفنية ، فهي إذن ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط ، وهذا ما تدل عليه الحداثة في جميع مراحلها .

استمع إليهم وهم يتحدثون عن ميّزات الحداثة إذ يقولون بأنها :

«تمتاز بنزعتها التجريدية، وببراعتها الواعية في دراسة الواقع،

---

(١) القرن الحديث ص ٢٣.

(٢) السيناريو : مخطط المسرحية أو الفيلم السينمائي .انظر: المنجد ص ٨١٧.

(٣) الحداثة ص ٢٣.

وفي الثورة على التقاليد الشكلية واللغوية .

قد يقول قائل : إن هذا صحيح بالنسبة إلى المراحل الأولى للحداثة التي امتازت بالاقتحام ، ولا يصح على الحداثة عامة .

وقد يقول القائل نفسه : أصبحت للحداثة شخصيتها المتعارف عليها جمالياً ، في مجال الفنون التخطيطية والعمارة والتصميم ووسائل الإعلام كالأفلام السينمائية والتلفزيون .

إذا كان موقفنا من الحداثة بهذا الشكل ؛ فإننا نكون قد أسأنا لمبادئها الأساسية ، التي يمكن تلخيصها بالاقتحام والنفور من كل ما هو متواصل »[1].

فالحداثة بهذا المفهوم هي حركة عبثية ، تدعو إلى الثورة على كل ما هو متواصل وسائد، سواء أكان من أمور العقيدة أم من غيرها من شؤون الحياة ، فلا ثوابت هناك ، بل كل شيء متغير ومتقلب من عصر إلى عصر ، فلكل عصر عقيدته وفكره وأخلاقه ، ولكل زمن تصوره الخاص عن الإله والكون والحياة والإنسان .

« لقد عُرفت الحداثة بأنها حركة ترمي إلى التجديد ودراسة النفس الإنسانية من الداخل معتمدة في ذلك على وسائل فنية جديدة .

في الحقيقة إن أغلب الحركات الفنية جاءت بما هو جديد، فأمامنا الثورة على ما هو مألوف .... وأمامنا أيضاً تداعي الأفكار في الرواية .

في الواقع إن هذه الإتجاهات الفنية تتضمن تحطيم كل ما هو إنساني ، إنها هدم تقدمي لكل القيم التي كانت سائدة .... على حد قول (أورتيكا كاسيت) ....»[2].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦ .

تقول الحداثية خالدة سعيد زوجة أدونيس أحد كبار الحداثيين العرب عن الحداثة الأوروبية :

« تمثلت الحداثة الاوروبية منذ بداياتها في الصراع مع المؤسسات الدينية وقوانين الكنيسة والتقاليد الإجتماعية والمفهومات الموروثة، ثم في مرحلة متأخرة مع التقاليد الأدبيةلصالح مبادىء الحرية والفردية والابتكار والعفوية »(١).

إنها عندهم عبادة الجديد وتقديسه بشرط أن يكون مخالفاًللنمطي والسائد والثوابت القديمة يقول هنري لوفيفر :

«وقد ظهرت الحداثوية، أ ي عبادة الجديد، من أجل الجديد وارفاقه بنزوع صنمي ...مع ظهور فكرة الأسلوب الحديث » (٢).

ويؤكد على ثورية الحداثة فيقول :

«الحداثة تفكير بادىء وتخطيط أولى ، تتفاوت جذريته للنقد والنقد الذاتي ، إنها محاولة للمعرفة ...، ستكون الحداثة داخل المجتمع البورجوازي هي ظل الثورة الممكنة والمخطاة، هي باروديا الثورة » (٣).

فالحداثة تعني التطور التأريخي والتبدل الفكري الثائر على ما سبقه من ثقافات ومبادىء، إنها موقف معارض لجميع الحضارات السابقة القائمة على ثوابت ، وهذا الموقف يجب أن يكون كلياًشاملاً عالمياً بعد انطلاقه من الغرب .

يقول المفكر الغربي جان بودريار :

« ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو

---

(١) مجلة فصول مج ٤ ، ج١ ، ع٣، ١٩٨٤م ، ص٢٧ .

(٢) ماالحداثة ص ١٥ .

(٣) مجلة فصول – مج ٤ ، ج١ ، ع٣، ١٩٨٤م ، ص١٣، ١٤ .

مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى ، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تُعارض صيغة التقليد ، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية ، فأمام النوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مُشعّة عالمياً انطلاقاً من الغرب .

ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً غامضاً ، يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدُّل في الذهنية »[١].

وهذا التبدُّل الذهني ، وتلك الثورة المضادة ، لا تقف عند حد معين ، بل هي دائمة ومستمرة ، فالعقائد والقيم والأفكار لا يجوز أن تقوم على ثوابت مستقرة ، وإنما هي متغيرة ومتبدلة ، في صفة مستمرة ؛ لذا فإن من أبرز سمات الحداثة هو الثورة الأبدية في كل عصر وعند كل جيل .

يقول كالنيسكو :

« إن الحداثة الغربية في جوهرها ظاهرة تعكس معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد :

– معارضة للتراث .

– ومعارضة للثقافة البرجوازية بمبادئها العقلانية والنفعية وتصورها لفكرة التقدم .

– ومعارضة لذاتها كتقليد أوشكل من أشكال السلطة أوالهيمنة .

أي أنها لا تمثل انفصالا عن الماضي ورفضاً لمقاييسه الثابته ، أوثورة على القيم البرجوازية السائدة فحسب ، بل تمثل ثورة دائمة أبدية في تطلعها المستمر إلى قيم جديدة ، وأشكال وأساليب تعبيرية جديدة »[٢].

ويشترط لهذه الحركة الثورية ألا تنتصر أبداً ؛ لأن ذلك قد يؤدي

---

(١) المصدر السابق ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ، ع ٤ ، عام ١٩٨٤م ص ١٤ .

بها إلى الثبات .

وهذا ما وضحه المفكر الغربي (إرفنج هاو) في قوله عن الحداثة: «إن عليها أن تكافح دائماً ، ولكن بدون أن تنتصر تماماً ، بل عليها أن تكافح من أجل أن لا تنتصر ؛ إذ أن انتصارها معناه أن تفقد سمة الحداثة ؛ وذلك بتكوين أسلوب أوتقليد ثابت لها ، تلتزم به وتسير عليه » [١].

ولا شك أن الدين وما يصدر عنه هو العدو اللدود الذي يجب أن تجابهه الحداثة ، وتقوم ثورتها الدائمة على نفيه وإبعاده .

يقول الحداثي الغربي جود دون :

« إن ما ينبغي أن يكون حديثاً لا ينبغي أن يساير أية نزعة أيديولوجية كهنوتية ، يعتنقها أي مجتمع آخر في الماضي أو الحاضر أو المستقبل » [٢].

٦- ومن أبرز سمات الحداثة الفوضى في كل شيء ، في الأفكار والمبادىء والآداب والفنون وغيرها .

يقول الحداثي الفرنسي فلوبير :

«كل ما أريد أن أفعله هو أن أنتج كتاباً حول لا شي ، وغير مترابط إلا مع نفسه ، وليس مع عوالم خارجية ، ويفرض نفسه بحكم قوة أسلوبه » [٣].

ويقول فرانك كيرمود :

«إنها { أي الحداثة } لا تعيد صياغة الشكل ، بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس » [٤].

---

(١) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

(٢) الثقافة والفكر ص ٤٠ .

(٣) الحداثة ص ٢٥ .

(٤) في كتابه مقالات حديثة ، انظر : الحداثة ص ٢٦ .

ويعلق أحد الغربيين على هذه العبارة فيقول :

« وهذا يعني أن الحداثة لا تأخذ بيد الفن إلى مواطن الإبداع ، وإنما إلى التهلكه ، وباختصار لا توحي النزعة التجريبية بالتكلف والغموض والتجديد في الفن حسب ، بل توحي أيضاً بالضبابية والغربة والتفكك ...» (١).

هؤلاءبعض أصحابها وقادتها يعترفون بالفوضى الفكرية التي مثلتها وتمثلها الحداثة .

وحين عللوا عدّ الحداثة من أبرز مظاهر الفن المعاصر قالوا :

«إن سبب عدّنا الحداثة سمة بارزة من سمات فننا المعاصر يكمن في كونها خير ما يمثل الفوضى الحضارية والفكرية ، التي تعم حياتنا المعاصرة ، والتي جاءت بها الحرب العالمية الأولى ... » (٢).

والحداثي الفرنسي الآخر (شارل بودلير) يرى أن نظرية الحداثة « تقوم على أساس أن كل ما هو مظلم بائس منحط في النظرة السائدة التقليدية يصبح في منظور الحداثة فاتناً مثيراً ، وأن الحداثة في الأدب قد تحددت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أساس النظرية البودليرية، بحيث تتضمن استخدام علم جمال للقبح والبشاعة والإفلات من الواقع والوجود في حالة توتر مستمر ، وتذوق الغامض في حد ذاته ، وتعميم التجريد في شكل التعبير ، وإيجاد لغة جديدة لا تعترف بالدلالات والمواصفات على أساس ما يسمى بكيمياء اللغة » (٣).

يقول أحد الحداثيين الألمان : « الحداثة في اختلاطها وحيرتها كما تبدو عند بودلير : أن يكون معذباً حتى العصاب ؛ نتيجة لاحتياجه إلى

---

(١) الحداثة ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .

(٣) الحداثة والتراث ص ٣ .

الإفلات من الواقع ... ، وإذن فهي حداثة تقود الشاعر إلى ديناميـة من التوترات المستعصية ، وإلى تنوق الغامض في حد ذاته ... » [١].

ويصرّ دعاة الحداثة الغربيون على فوضويتها إذ يقولون :

« إذا عدّت الحداثة الماضي عبئاً ، فالواقع بالنسبة إليها أكثر إيلاماً ، هذا الواقع الذي تحيطه اللاجدوائية والفوضى » [٢].

ويعرف رولان بارت الحداثة بأنها : « انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه ...،

في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة ، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية ، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكاراً جديدة ، وأشكالاً غير مألوفة ، وتكوينات غريبة ، وأقنعة عجيبة ، فيقف بعض الناس منبهراً بها ، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها ، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها ولكنه يغرق أيضاً » [٣].

يقول محمد مصطفى هدارة :

« يعرف باحث أوروبي الحداثة بأنها شغف بالمجهول يؤدى إلى تحطيم الواقع .

ويصف أحد المبشرين بها فتنتها، وخطر تأثيرها فيقول : إن فتنة الحداثة لا يمكن أن تقاوم حتى عندما تقود إلى السام أو الانحطاط أو الموت البطيء » [٤] .

٧ – ويؤكد أحد الحداثيين الغربيين على أن الحداثة قوة ومغامرة

---

(١) مجلة فصول – مج ٤ ، ج١ ، ع٣، ١٩٨٤م ، ص١٢ .

(٢) الحداثة ص ٢٧ .

(٣) الحداثة والتراث ص ٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣.

تسعى لتدمير المعروف والمألوف وما عليه الناس من حقائق ، وأن الحداثة صراع وتضاد وغموض ، هدفه اختصار الحدود الدينية والعرقية ، إنها تفكك دائم .

يقول مارشال بيرمان - في تعريفه للحداثة :-

« ... ، فمعنى أن نكون مُحْدَثِين هو أن نجد أنفسنا في مناخ يَعِدُنا بالمغامرة والقوة والبهجة والنماء وتغيير أنفسنا والعالم ، وفي الوقت نفسه يهددنا بتدمير كل ما لدينا ، كل ما نعرفه ، كل ما نحن عليه .

إن المناخات الحديثة تختصر كل الحدود الجغرافية والعرقية حدود الطبقة والقومية ، حدود الدين والأيديولوجيا .

بهذا المعنى يمكن أن تأتي الحداثة لتجمع البشرية كلها في وحدة ، ولكن هذه الوحدة وحدة اشكالية ، هي وحدة اللاوحدة ؛ لأنها تضعنا في معترك من التفكك الدائم والتجدد ، من الصراع والتضاد ، من الغموض والمعاناة ، فأن تكون حديثاً هو أن تكون جزءاً من عالم (كل ما هو صلب يذوب في الهواء) كما قال ماركس »[١].

وفي عام ١٩٩٠م نظم مركز « ساوث بانك » الثقافي مهرجاناً ثقافياً تحت عنوان : (عالم جديد شجاع) ، وكان من المحاضرات التي ألقيت هناك محاضرة بعنوان (صعود ما بعد الحداثة في الأدب الفرنسي)، للحداثي (مايكل ورتون) ومما قاله في محاضرته :

« إن تعريف ما بعد الحداثة بأسئلتها لا يتم إلا بمقارنتها بأسئلة ما قبلها، أي الحداثة .

أسئلة الحداثة هي : ماهذا العالم ؟ وما أنا ؟ ، أما أسئلة ما بعد الحداثة فهي : أي العوالم هذا ؟ وأي إنسان أنا ؟».

---

(١) مجلة إبداع ، ع ٤ ، رمضان ١٤١١هـ ص ٢٨ .

إن مابعد الحداثة لا تهدف ككل ما سبقها إلى الوصول لحقيقة ، بل هي تعترف بوجود الأنا والآخر ، الشيء ونقيضه ، وتجعل لكل هذه المتناقضات أصواتها الخاصة داخل النص .

مابعد الحداثة هو الاحتمالية اللانهائية »[1].

هذه هي الحداثة عند الفرنسيين ، ظاهرة فكرية فوضوية رفضت كل ما جاءت به الكنيسة من تعاليم وأفكار وثنية ، ومفاهيم منحرفة عن الإله والإنسان والكون والحياة .

هذه التعاليم فرضتها الكنيسة بالقوة على المجتمعات الغربية ، وفي الوقت نفسه حاربت أي أمر يخالف هذه التعاليم ، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك فحرمت جميع العلوم التجريبية ، وحاربت أهلها ، مما أدى إلى ظهور المناوئين لها ولتعاليمها فجاء صنف منهم بالفكر الحداثي الثوري .

٨- وكذلك الانجليز والأمريكان ينهجون الحداثة على أنها ظاهرة فكرية متطورة جاءت ثائرة ضد حالات من التأزم العقدي والاجتماعي والتأريخي ، فهي حركة تغييرية لكل ما هو ثابت وسائد ، تسعى نحو الفوضوية في جميع المجالات الفكرية والاجتماعية وغيرها .

ويجمع النقاد الانجليز والامريكان على أن الحداثة عندهم ما هي إلا امتداد ونتيجة للحداثة الفرنسية ، والتي كان وراءها حداثيان فرنسيان بارزان هما : (فلوبير) و (بودلير) .

إن الحداثة في نظر قادتها لها : « القدرة على الاتيان بكل ما هو مدمر ، إنها رحلة إلى عوالم فنية مجهولة،لا يمكن أن يكتب لها التوفيق ، إنها أيضاً تصور عوالم تكتنفها المخاطر والكوابيس »[2].

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ع ٤٤١٤ في ٢٩/١٢/١٩٩٠م ، ص ٢٠ .

(٢) هذا تفسير هاري لفن ، انظر : الحداثة ص ٢٧ .

هذه نماذج لآراء الغربيين حول مفهوم الحداثة ، ولو تتبعنا مفهومها عند الغربيين ، وعند الحداثيين في العالم العربي لوجدنا المعنى واحدا ، والمفهوم متطابقاً ، ولا عجب في ذلك ، فالحداثة في العالم العربي مستورد من المستوردات الغربية .

مفهوم الحداثة في العالم العربي

الحداثة عند أتباعها العرب هي : « مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل قديم { إلا المظاهر الثورية والباطنية والفلسفية}، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات »[١].

إذن ليست الحداثة مقتصرة على الأشكال الأدبية والفنية الظاهرة فقط ، بل هي في الحقيقة ثورة فكرية ، وعقيدة جديدة ، لها تصورها الخاص عن الإله والكون والانسان والحياة .

وإليك الشواهد من كلام دعاتها في عالمنا العربي :

يقول أدونيس : « ... فالكتابة الإبداعية هي التي تمارس تهديماً شاملاً للنظام السائد وعلاقاته ، أعني نظام الأفكار »[٢] .

وفي موضع آخر يقرر أدونيس نفسه أن الحداثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة ، لا من حيث علاقاته بالغرب وحسب ، بل من حيث تأريخه الخاص أيضاً ، ثم يقسم الحداثة إلى ثلاثة أقسام : الحداثة العلمية، وحداثة التغيرات الثورية ؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، والحداثة الفنية [٣].

وتشترك هذه الأنواع الثلاثة في : « خصيصة أساسية هي أن الحداثة رؤيا جديدة ، وهي جوهرياً رؤيا تساؤل واحتجاج ، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد »[٤].

---

(١) الحداثة في ميزان الإسلام ص ١٢.

(٢) زمن الشعر ص ٢٩٦.

(٣) فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

إذن من شروط الحداثي أن يخالف السائد والمألوف ، ويثور على الثابت من المبادىء والأفكار والأخلاق وغيرها .

يقول أحد كبار الحداثيين في العالم العربي ، وهو الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح في معرض ثنائه على شباب الحداثة،مؤيداً فيهم ثورتهم على الثوابت :

« وما يلفت الانتباه في تجربة هؤلاء الشبان أنهم لا يخضعون للثوابت » [١].

ويدعو إلى مغادرة المألوف والمعهود من الأفكار والقيم - فيقول : « والحقيقة أن العالم يخرج من جلده تدريجياً ... ، ويكتسب كل يوم أبعاد ثقافة جديدة ووسائل تعبير وأساليب حياة تختلف كثيراً أو قليلاً عن المعهود والمألوف ... ، وعبارة الخروج هذه عبارة شعرية استعارية تعني مغادرة المألوف والنزوع نحو التجديد ، وهذا النزوع لا يكتفي بخلع الجلد ولا بتلوينه ، ولكنه يصر على اختراق القشرة الخارجية للجسد ، للوثوب إلى مناطق الإحساس واحداث التعبير المنشود المتكامل » [٢].

وهذا عبدالله الغذامي ، وهو حداثي من أرض الجزيرة العربية يشترط على الحداثي أن يخالف السائد والمألوف فيقول :

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ... » [٣].

ويؤكد هذا الشرط الحداثي العراقي نصيف الناصري فيقول :

« ....، فما معنى أن نتحدث عن الحداثة ونحن نكتب وفق المفاهيم السائدة ونظم التأليف الموروثة .

---

(١) صحيفة الرياض ع ٦٧٩٤ في ١٤٠٧/٥/٢٩هـ ، ص ١٢ .

(٢) الخروج من دوائر الساعة السليمانية ص ٥، ٦ .

(٣) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ في ١٤٠٧/٦/١٦هـ ، ص ٧ .

عندما نكون مرفوضين شعرياً ، نكون حداثيين شرط أن تكون مبررات الرفض لعنة إبداعية ، إننا الآن مطالبون بإيجاد أشكال جديدة ونظم تأليف جديدة تنأى عن ما هو سائد ، ... »[١].

والحداثي السوري يوسف الخال كذلك يرى أن الحداثة هي نظرة للأشياء على غير ما سلف فيقول :

« الحداثة في الشعر ابداع وخروج به على ما سلف ، وهي لا ترتبط بزمن ، وكل ما في الأمر أن جديداً ما طرأ على نظرتنا إلى الأشياء فانعكس في تعبير غير مألوف »[٢].

ومن أبرز معاني الحداثة النقيض والضدّية ، فهي ثورة ضد الثابت من الأفكار والثقافات والسياسات ، يقول الحداثي المغربي محمد بنيس : « وتختار حداثة الضد في العالم العربي حداثة الضد في الغرب ، وهي حداثة فكرية سياسية بالدرجة الأولى ... هذه الحداثة الضد تهب الفكري مداه السياسي ، الاجتماعي ، الثقافي ، الإبداعي ، ونحن جميعاً متورطون في الغرب ؛ متورطون في الحداثة »[٣].

ويقول الحداثي المصري ادوار الخراط :

« التعريف الأول للحداثة أنها نفي وأنها نقيض نظام من التقاليد التي رسخت ... الحداثة تنطوي إذن على قلق لا يريم ، دائم لا يعفو عليه الزمن ؛ تنطوي على نوع من الهدم المستمر في الزمن ، دون أن يتحول إلى بنية ثابته ، تنطوي على سؤال مفتوح ، لا تأتي السنوات بإجابة عنه ، وهذه

---

(١) مجلة الطليعة الأدبية ع١/٢ في ١٩٨٧م . ص ٣٩ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٥ .

(٣) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١٧.

هي القيمة الإيجابية التي تنطوي على النفي وتجاوزه في نفس واحد »[١].

ثم يبين ذلك النقيض والنفي بقوله :

« الحداثة تتحدى نظم القيم الراسخه والسائدة في كل العصور لا لإقامة نظام قيمي جديد ؛ بل بحثاً عن نظام قيمي – شكلي ومضموني معاً – مقذوف به – دائماً – في المستقبل ، نظام ... يفلت من التقنين باستمرار؛ لأنه دائماً موضع شك ، ودائماً موضع سؤال ، ودائماً متناقض في داخله ، ومتناقض مع إطاره الاجتماعي ، ودائماً قابل للمراجعة بلا انتهاء الى حل قطعي »[٢].

ويقول الحداثي فيصل درّاج :

« إن الدعوة إلى الحداثة الأدبية زائفة أو فقيرة ، إن لم تستند إلى وعي يربط بين حداثة المستوى الأدبي ، وحداثة المستويات الاجتماعية كلها »[٣].

---

(١) مجلة فصول مج ٤ ، ع ٤ ، ١٩٨٤ ص ٥٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٨ ،وانظر: ما ذكره الحداثي المصري محمود أمين العالم في كتابه : مفاهيم وقضايا اشكالية ص ٧٧ – ٨٠ .

(٣) قضايا وشهادات ٢/٩٣ .

الحداثة عقيدة مغايرة لما سبقها

إن الحداثة – كما ذكرت سابقاً – رؤية جديدة مخالفة للاعتقاد الصحيح ، إنها تصور إلحادي ، إنها تمرد ورفض للعقيدة الإسلامية وما جاء به الوحي من الله تعالى .

يقول الحداثي المصري غالي شكري : « مفهوم الحداثة عند شعرائنا الجدد مفهوم حضاري ، هو تصور جديد للكون والإنسان والمجتمع .

والتصور الحديث وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية »[1].

ويؤكد هذا المعنى الحداثي السعودي محمد العلي ويقول :

« فالحداثة هي ذلك الافراز الجدلي الذي يتم بين السياقات ، ووفق صراع لا يدرك بالعين المجردة ، ذلك الافراز الجدلي المتقدم إلى الأجمل والأعمق في رؤية الإنسان والحياة هو ما أسميه وأعتقد بأنه الحداثة »[2].

فالحداثيون يرون أنه لا بد من الصراع مع ما هو ثابت في أمور العقيدة والشريعة والأخلاق ، هذا الصراع الجدلي بين المتناقضات يولد – على حد زعمهم – المنهج المعرفي – السليم المغاير لمنهج التلقي في الإسلام والذي يسمونه بالمنهج التقليدي القديم .

يقول الحداثي السوري أدونيس :

« الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة ، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القيم ، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي ، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً ، وإنما هو إنساني ، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي

---

(١) شعرنا الحديث الى أين ص ١٤ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ في ١٤٠٧/٢/١٠هـ ص ٩.

بدون تأويل جديد، أو قراءة جديدة له ، هذا والقراءة لما تبدأ بعد ... » [١].

وفي موضع آخر يصرح أدونيس بأن الحداثة تقوم على مبدأ الصراع من أجل تغيير النظام الإسلامي فيقول :

« ومبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام ...» [٢].

ومرة أخرى يصرح بأن الحداثة ثورة ضد الدين ، والسياسة ، والمجتمع ، والأسرة فهو يقول :

« إن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ليست تلك التي تسليه أو تقدم له مادة استهلاكية ، ليست تلك التي تسايره في حياته الجارية ، وإنما هي التي تعارض هذه الحياة أي تصدمه ، تخرجه من سباته ، تفرغه من موروثه ، وتقذفه خارج نفسه .

إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها الدين ومؤسساته ، العائلة ومؤسساتها ، التراث ومؤسساته ، وبنية المجتمع القائم كلها بجميع مظاهرها ومؤسساتها ، وذلك من أجل تهديمها كلها ... ، يلزمنا تحطيم الموروث والثابت ...» [٣] .

هذا مفهوم الحداثة عند أدونيس ، وهو المفهوم الذي دعت إليه زوجته الحداثية خالدة سعيد في قولها :

« الحداثة ثورة فكرية وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية أو بقصيدة النثر ...، وما إلى ذلك من تفصيلات ... .

الحداثة وضعية فكرية ، لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع الأول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٩ .

(٣) زمن الشعر ص ٧٦ .

التاريخية التطورية ، وتقدّم المناهج ، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون .

إنها إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام المعرفي ، أو ما يكوّن صورة العالم في وعي الإنسان ، ومن ثمَّ يمكن أن يقال : إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير ؛ وهذا بالضبط – على وجه التحديد – هو معنى الشعارات التي أطلقها بعض رواد الشعر الحديث في الخمسينات من قبيل : (رؤيا جديدة) ، (إعادة خلق العالم) ...» [1].

فالحداثة إذن عند أدونيس وزوجته ، وهما من كبار منظريها ، ثورة معرفية ضد مصادر التلقي للمعرفة عند المسلمين ، وإعادة النظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير الشرعية الثابتة التي تحدد علاقة الإنسان بالكون ، وذلك من أجل أن ينتقل مصدر المعرفة من الوحي إلى العقل البشري المجرد ، وهذا ما تتضمنه العبارات الحداثية الجديدة من قبيل : (رؤيا جديدة) ، (إعادة خلق العالم) ، وغير ذلك مما بينّه أدونيس وزوجته وغيرهما .

وبهذا المفهوم يصرّح الحداثي السوري كمال أبو ديب قائلاً :

« الحداثة انقطاع معرفي : ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ، في كتب ابن خلدون الأربعة ، أوفي اللغة المؤسساتية ، والفكر الديني ، وكون الله مركز الوجود ، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني ، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي .

الحداثة انقطاع ؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر ، والفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود ، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني ، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية ، إذا كان ثمة

---

(١) مجلة فصول ، مج ٤، ع٣ ، عام ١٩٨٤م ص ٢٥ ، ٢٦ .

معرفة يقينية ، وكون الفن خلقاً لواقع جديد ....»[١].

لعل هذا التعريف الذي ذكره كمال أبو ديب لا يحتاج إلى شرح وبيان ؛ وذلك لصراحته ، في اعترافه بمخالفة الحداثة للمصادر المعرفية عند المسلمين ومصادمتها إياها .

ثم يصرِّح أكثر – بعد ذلك – ويقول :

« قلت في فقرة سابقة : إن الحداثة العربية انقطاع معرفي ، وهذه نقطة جديرة بالمتابعة .

الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط ، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية في تاريخها الطويل .

ليس في هذه الثقافة في أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي والروحي والشعوري ، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر ، لا يبقى فيه من روابط سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية أي بكونها قاموساً مشتركاً للتواصل .

الحداثة المعاصرة تمثل انشراخاً عميقاً عمق الهاوية وانسلاخاً يكاد أن يكون كلياً ضمن بنية هذه الثقافة .

هكذا تتحدد الحداثة بموضعتها بين قطبين: قطب يقف إلى جانب هوة تفصل بينه وبينها،وقطب يكمن في مستقبل مبهم تسعى هي إليه .

الحداثة إذن ، هي أرض الضياع ، تيه دون علامات ، تيه جسده أدونيس في خلق مهيار الذي لا أسلاف له ، وفي خطواته جذوره ، كل خطوة تصنع جذراً منه يبدأ النمو .

الحداثة صراع بين الماهية والوجود ، فيه يصبح الوجود سابقاً

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧ .

على الماهية بمدلول معرفي كامل لافني بحت ...»[١].

وهذا عبدالعزيز النعماني يؤكد أن الحداثة موقف جديد من الكون والانسان والمجتمع وأنها موقف ثوري ، يؤذن بالتغيير للفكر الإنساني ، وذلك بقوله :

« إن المفهوم الحضاري الحديث يعنى ذلك التصور الجديد للعالم، الذي اقتحم نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع في العقدين الأخيرين من هذا القرن .

ولئن كانت هناك إرهاصات متنوعة عرفها الفكر الإنساني في بداية هذا القرن ، ومع مقدمات الحرب العالمية الأولى ؛ فإنها لا تعدو كونها إرهاصات آذنت بالتغير الثوري الجديد ، ولم تكن التغيير نفسه »[٢] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨ .

(٢) فن الشعر بين التراث والحداثة ص ٢٠٧ .

الحداثة نقيض الإسلام

لا شك أن الحداثة نقيض الإسلام ، فهي تعني الابتداع وإحداث فكر مغاير للعقيدة الإسلامية ، و« خلق فلسفة» حديثة ، يكون مصدرها الأرض لا السماء ، كما يعبرون .

ويُعَد الحداثي المصري جابر عصفور من كبار منظري الحداثة ، وقد صرّح بالهجوم على الإسلام والسنة النبوية المطهرة ، وسخر من علماء الجزيرة العربية ولمز دينهم ووصفه بإسلام النفط .

ومما قاله في ذلك :

« إن إسلام النفط يمتح من المخزون النقلي الاتباعي ، الذي ظل معادياً للحداثة طوال عصور التراث ، ويؤسس علاقة متميزة بفكر الحنابلة ، الذي تمثله كتابات ابن الجوزي وابن تيمية بوجه خاص ، وهي كتابات لها علاقاتها الأصولية التاريخية بالمذهب الوهابي ، أهم المذاهب النقلية السائدة في منطقة الجزيرة العربية .

إن إسلام النفط يكرر الأصوات السابقة في التراث النقلي ... ، ويجد التقليد الاتباعي ما يدعمه ويبرره في المأثور الذي تنطقه دوال من قبيل :

- قدم الإسلام لا تثبت إلا على قنطرة التسليم .
- إن الشيطان مع الواحد .
- الشيطان مع من .. يخالف الجماعة .
- قف حيث وقف القوم ، وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا ، واسلك سبيل السلف الصالح .
- إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة

ضلالة، وكل ضلالة في النار .

- ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً إلا ازداد عن الله - عز وجل - بعداً .
- النظر الى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة عبادة .
- البدعة أحب إلى إبليس من المعصية ، المعصية يثاب عنها ، والبدعة لا يثاب منها .

هذه الدوال تشير إلى أصول نقلية يتم تأويلها في الممارسة الأيديولوجية فتتحول إلى مخايلات تقرن التقليد بسلامة الدين ، وتصل أعمال العقل بالبدعة ، وتربط البدعة بالضلالة المفضية إلى النار ، وفي الوقت نفسه تتسع بمفهوم البدعة لتجعل منها قرينة كل فعل إنساني يسعى إلى اكتشاف أفق مغاير استناداً إلى ما يقوله الحنابلة : فالبدعة - (عبارة عن فعل لم يكن فابتدع ...) ...» [١].

ثم يبين جابر عصفور موقف الحداثة من الإسلام ونصوصه الشرعية فيقول :

« من الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفط من دلالات ، فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع ، والعقل الذي هو نقيض النقل ، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعي السياسي ، لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد، وقدرته على الاختيار ....

إن الفرد الحداثي يتأبى على التأويل النقلي الذي يجعل صورة الشيطان تلازم الواحد ، أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير ، الذي يحركه وعي ضدي ، وتوتر معرفي ، لا تهدأ رغبته في البحث عن أفق مغاير واعد ... .

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٣٥٩ .

كيف يستجيب الخطاب الأيديولوجي لإسلام النفط إلى الحداثة ؟،
إن الصدام واقع لا محالة ، فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة ، التي يتكون منها إسلام النفط ، بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وإبداعياً، ولا يتوقع المرء من الخطاب الأيديولوجي لإسلام النفط سوى الاستجابة العدائية إلى الحداثة وخطابها الضدي .... » [1].

ثم يضرب مثالاً من الحداثيين السعوديين الذين يصادمون - كما يقول - إسلامَ النفط ، ويعبثون بتصوراته النقلية .

فيقول :

« ومن اللافت للانتباه أن الخطاب المعادي للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلا إزاء النص الشعري الذي يعبث بتصوراته النقلية عن الإنسان ؛ أعني النص الشعري الذي يحرك الرعب الاجتماعي من الحداثة... على نحو أقرب إلى ما يومىء إليه المقطع التالي من قصيدة {الحداثي السعودي} عبدالله الصيخان :

اصعد ياحبة قلبي اصعد
ستلاقي رهطاً يسترقون السمع على درجات الكون ، فحادثْهم
اسمع ما يعطيك مفاتيح الأشياء وما يمنح ساقك في الريح
مدى ويديك نهار
هذي آخر عتبات الكون الكامل
أنت الآن على لهب منها فادخل
وتيمّمْ بالنار وصلّ
تأمل ماحولك

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٦ ، ٣٦٨ .

زواجٌ بين الرمل وبينك ، بين النار وبينك ، بين الماء وبينك
وادخل في جدل الأشياء
أنت الآن ترى أنت الآن ترى [١] ... » [٢].

ثم يشرح جابر عصفور قصيدة الحداثي السعودي عبدالله الصيخان فيقول :

« إزاء هذا الإنسان المتطلع إلى امتلاك مفاتيح الأشياء وسر الحركة ، المتيم بنار الثورة ، الذي يدخل في جدل مع الأشياء ؛ ليرى ويكتشف ويندفع في التجربة الحية ، خطوة الريح ، إلى آخر عتبات الكون : حيث النار ، رمز المعرفة والتجدد ، والخلق والتمرد ، والماء رمز الولادة الجديدة والتخلق ، إزاء هذا الإنسان يتفجر عنف خطاب إسلام النفط ، وتتوجه حملته القمعية ... » [٣].

ثم يضرب مثالاً آخر ويقول :

« ولكن ثمة قصيدة نالت دون غيرها أكبر قدر من هذه الحراب ، ونال صاحبها أكبر قدر من الهجوم ، بوصفه رمز الحداثة والتحديث ، البارز في هذه المنطقة ؛ أعني عبدالعزيز المقالح ، الشاعر اليمني ، الذي تجاوز إبداعه أفق المنطقة وصار أحد أعمدة الشعر العربي المعاصر .

وخطيئة هذا الشاعر هي خطيئة أقنعته الإبداعية ، تبدأ بالرغبة في تجاوز زمن الثبات والجمود والاتباع .

ولكن ما القصيدة الشهيرة التي انصب عليها الهجوم ، واتهم

---

(١) هواجس في طقس الوطن ص ١٠ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢٧٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

بسببها بالالحاد ، إنها قصيدة (الاختيار) :

(كان الله قديماً – حباً ، كان سحابة

كان نهاراً في الليل ، وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن

كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض

أين ارتحلت سفن الله ... الأغنية الثورة ؟

صار الله رماداً ، صمتاً ، رعباً في كف الجلادين ... أرضاً

تتورم بالبترول ، حقلا ينبت سبحات وعمائم ، بين الرب الأغنية

الثورة ، والرب القادم من هوليود) [١] ...»[٢].

ويؤكد الحداثي يوسف سلامة أن الحداثة هي « رفض الأشياء العتيقة للحياة والفكر والسلوك ...» ، وأنها تعني « تحديث البنى الاقتصادية والفكرية ، والايديولوجية والسياسية ...» [٣].

وهو ما أكده السعودي عثمان ياسين الرواف [٤].

ويعلن الحداثي السوري انطون مقدسي « أن الحداثة تريد أن تلغي القائل ؛ لتجعل الأشياء تقول » [٥].

ويقرر الحداثي هشام شرابي أن الحداثة تسعى إلى أن تذوب « الحقيقة الكلية الشاملة ، التي ميّزت وعي ما قبل الحداثة (الخطاب الأبوي التقليدي) ، تذوب ، ويحل محلها حقيقة من نوع آخر ، حقيقة تنبثق عن وعي

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥-٩.

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٧١ ، ٣٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٤، ١٧٥.

(٤) انظر : مجلة العلوم الاجتماعية . مج ١٧ ع ٢ صيف ١٩٨٩ص٧٢٥١ .

(٥) مجلة الموقف الأدبي ع ٧١ آذار ١٩٧٧م ص ٧٠ .

محدد ، ومن ممارسات إنسانية اجتماعية محدّدة ، ومن نشاطات حرّة خلاقة، لا من وحي إلهي ، أو من حقيقة أزلية » [١].

ويقول الحداثي المصري جابر عصفور بأن (الله موجود في كل وجود ، ويمكن أن يناقض بتأويل آخر» [٢].

وكذلك الحداثي عبدالرزاق عيد يؤكد بأن الحداثة «اغتالت الله والجمال والأخلاق والفن » [٣].

ويؤكد الحداثي اليساري المصري حسن حنفي بأن هدف الحداثة « إعدام المؤلف والإنسان والله » ، وأنها « تعلن موت الإنسان بعد أن أعلنت موت الإله » [٤].

تعالى الله عما يقول الضالمون علواً كبيراً .

ويتحدث أدونيس عن طموح الحداثيين في العالم العربي ، فيقول :

« ما نطمح إليه ، ونعمل له كثوريين عرب هو تأسيس عصر عربي جديد، نعرف أن تأسيس عصر جديد يفترض بادىء ذي بدء الانفصال كلياً عن الماضي، نعرف كذلك أن نقطة البداية في هذا الانفصال – التأسيس ، هي النقد ، نقد الموروث ، ونقد ما هو سائد شائع ، لا يقتصر دور النقد هنا على كشف أو تعرية ما يحول دون تأسيس العصر الجديد ، وإنما يتجاوزه إلى إزالته تماماً .

إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية

---

(١) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٣٧٦.

(٢) انظر : المصدرالسابق ص ٣٩٦.

(٣) قضايا وشهادات ٢/٢٧٥ .

(٤) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٤٠٥ .

والسياسية والثقافية والاقتصادية ، إنه مملكة من الوهم والغيب ، تتطاول وتستمر ، وهي مملكة لا تمنع الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب ، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها....

ولما كانت بنية الثقافة والحياة العربيتين السائدتين تقوم في جوهرهما بالدين ؛ فإننا نفهم أبعاد ما يقوله ماركس من أن (نقد الدين شرط لكل نقد) .... وإذا فهمنا بالتالي أن النقد عند ماركس ليس عقلياً تجريدياً ، بل عملي .... نستطيع أن نقول : إن النقد الثوري للموروثات العربية شرط لكل عمل ثوري عربي » [١].

وتأمل قول الحداثية ثريا العريّض :

« مشكلتنا مع المثقف ، أو مشكلة المثقف معنا ؛ أننا في العالم الثالث ، بصفة عامة ، ما زلنا مخلصين لمبدأ التبعية المطلقة ، جمهور يقتفي خطى دليل يحمل له لوحة التعليمات ، وخارطة الدرب القادم ... .

ولكننا نعود فنقيده { المثقف } بمطالبتنا له أن ينحصر في ماهو معلوم ، وما هو محدد ومجرب ، وسائد ومقبول . ونُفهمه أن كل خروج عن النص السائد خيانة عظمى ....» [٢] .

ويعرف الحداثي حليم جرداق الحداثة بأنها موقف وحالة تقود إلى تطور الفكر وصناعة المستقبل ، فهو يقول في تعريفها :

« الحداثة تعني ما هو حي وحر في الحياة ، هي حالة وموقف ، الفنان الحديث هو صاحب الوعي الحديث ، هو وعي يختص بالأفراد والجماعات التي تقود تطور الإنسان وتصنع المستقبل » [٣] .

---

(١) مجلة مواقف ع ٦ ، ١٩٦٩م الافتتاحية .

(٢) مجلة المنهل ع ٥١١ المجلد ٥٥ رجب ١٤١٤هـ ص ٣٢ .

(٣) مجلة مواقف ع ٢٧ عام ١٩٧٤م ص ١٧ .

ويقرر الحداثي المصري جابر عصفور أن الحداثة هي :

خلخلة لكل ما هو ثابت ، ... ، وأن الحداثة تفقد قيمتها لو فقدت صلتها بالحياة والواقع »[١] .

وكما أن الحداثيين يتمردون على السابق والمألوف ، ويثورون على العقيدة وأصولها، فكذلك يرفضون الشريعة وأحكامها، ويطالبون بالتحرر من الدين وأحكامه ، حتى لا يبقى في هذه الدنيا ما يوصف بالتحريم والكراهية الشرعية .

تقول الحداثية أنيسة الأمين :

« الدينامية الهائلة للحداثة تكمن في أنه لا شيء مقدس بالنسبة لها ، لا شيء محرم ، ...، إنها لا تتوقف عند عتبة الجسم ...، لا تتوقف عند عتبة الطبيعة ، ولا عند عتبة القصور والكنائس ، كل شيء مباح ، لا شيء ينجو من دراسة العلم ...، وحاولت العلوم بميادينها وتخصصاتها تمزيق ستائر هذا المحرم ....

أزاح الغرب انجيله من مكان الصدارة ، وابتدأ البحث عن انجيل التقدم والعقلانية والتطور ... .

أصبح الإنسان مع نزع هالة التقديس والألوهة عن الكون ، ومدبره ، أصبح يقع في مركز الكون ، ويشكل مبدأ القيم والغايات ، وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانوية .

توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس ، وحلّت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق جديدة، وقوانين جديدة ، تنطبق على البشر دون استثناء ، ودون اعتبار اللون

---

(١) مجلة ابداع ع ٤ رمضان ١٤١١هـ ص ٢٧ .

والعرق ، أو المذهب والدين ...» [١] .

ويتحدث الحداثي عبدالوهاب بوهديبا عن الحداثة وموقفها من المرأة فيقول :

« الحداثة بالنسبة للمرأة العربية هي مثلها بالنسبة للمراهق ، وتختصر بكلمة حادة وحاسمة : الرفض ، وترى الحداثة كأنها ليست بتبني طريقة جديدة في العيش والتفكير بقدر ما هي رفض القديم ... .

إنما من الملفت أنه في ما يتعلق بالأخلاق الجنسية ، الحداثة ليست سوى إرادة اللا ، ولم يكن من قبيل المصادفة أن الحداثة كانت ومنذ البدء مطابقة لتحرر وانطلاق المرأة ، وانتهت بأن أصبحت مطابقة للتحرر الجنسي ...» [٢] .

وعلى هذا فالحداثيون ينادون بتحرير المرأة من الأحكام الشرعية، حتى تصبح كالبهيمة بين الذئاب .

وإن قلق الحداثيين من الإسلام لعظيم ، يقول الحداثي المغربي محمد بنيس :

« هناك ما يمكن تسميته بالإحساس الديني ، الذي يتحرّك الآن في العالم ، أنا شخصياً لا أعرف هذه الأشياء ، ولا أعرف كيف تحلل ، ولا كيف أجيب عنها ، ولكن أقول : إن هذه وضعية جديدة » [٣] .

ويقول الحداثي السوري انطون مقدسي :

« جاءت تلك الموجة السلفية العنيفة ، التي بدأت منذ أواخر

---

(١) قضايا وشهادات ١٠٢/٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٠.

(٣) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٢٧٦ .

السبعينات ، لقد عرفنا من قبل موجات سلفية ، ولكن أياً منها لا يقارن بالموجة الراهنة ، إنها فظيعة ، إنها ضيقة الأفق ، ومثقلة بالحقد والعنف ، يوم وقعنا البيان الذي تضمن احتجاجاً على إهدار دم الكاتب سلمان رشدي جاءتني رسائل كثيرة ، بعضها يهدد ، وبعضها يتساءل ، ويستنكر ، ولم يبق أحد يعرفني ، إلا وسألني : كيف وقعت هذا البيان . أأنت ضد الدين ؟ ... »[1] .

ولهذا يدعو الحداثي الماركسي طيب تزيني إلى « تصفية حساب مع هذا التراث » وإعادة النظر فيه من منظور حداثي ماركسي ، فما وافقه يقبل ، « وأما مالا يستجيب منه لذلك ؛ فإنه يعزل »[2].

هكذا هي الحداثة تتمرد على الإسلام ، وتسخر منه ، وتدعو الى عقيدة مادية ملحدة ، تقوم على آراء فلسفية وضعية لا صلة لها بعقيدة التوحيد .

بل اتضح من أقوالهم أنهم يسعون إلى هدم الإسلام ، وإلغاء أحكامه تماماً ، وهذا من أهم وأعظم مفاهيم الحداثة .

---

(١) قضايا وشهادات ٣/٧، ٨ .

(٢) انظر : من التراث الى الثورة ص ١١٣، ٢٤٧ .

الحداثة حركة ثورية ، تتمرد على الموروث و السائد والمألوف .

يتفق الحداثيون على مخالفة الحداثة للسائد والمألوف ، والحق الموروث ؛ بغية تغييره .

فالحداثي يوسف الخال يؤكد على أن الحداثة ليست أشكالاً تعبيرية فقط وإنما هي نظرة أخرى تجاه الحياة فيقول :

« فالحداثة لا تكون باتباع أشكال تعبيرية شعرية معينة ، بل باتخاذ موقف حديث تجاه الحياة ومنها تجاه القصيدة »[١] .

والحداثي وفيق رءوف يبين دور الحداثة في تغيير المجتمع والعالم ويقول :

« إن الوعي الثقافي مرتبط أصلاً بالوعي السياسي ، وإذا كان دور الحركات السياسية التقدمية هو الهدم والبناء من جديد؛ بغية خلق عالم أسمى وأفضل ؛ فإن دور الأدب الحقيقي هو النقد والمعارضة والتنبؤ ، والعمل على تغيير المجتمع والعالم ، والتقدم بهما عن طريق اعادة خلقهما فنياً ، وهكذا كان الحال بالنسبة لحركة الشعر العربي الحديث ...»[٢] .

ويصرح عبدالحميد جيده بالمفهوم الحداثي الرافض والمتمرد على السائد والمألوف العقدي والفكري بوجه عام إذ يقول عن الحداثة : « إنما هي التحولات العظيمة في مجرى التراث وكسر الجمود الذهني والعقلي ، هي الحركة المستمرة في مواجهة الثقافة السائدة التي تحشو أفئدة الناس موروثاً مهلهلاً لا فائدة منه .... إنها تفتح دائم ، ومغامرة في روح العصر على أن تصبغ على الكون رؤية ذاتية فريدة ، خارجة على المألوف والتكرار،

---

(١) الحداثة في الشعر ص ٨٤، ٨٥ وانظر ص ١٦، ١٧ .

(٢) مجلة الآداب ع ١٢ ديسمبر ١٩٧٩م، ص ٥٢ .

هي تفكيك البنية القديمة المستهلكة ، وخلق نماذج جديدة ...» [١].

ويرى الحداثي العراقي محمد تركي النصار أن التمرد على التراث فخر يستحق فاعله التمجيد فهو يقول :

« أنحاز للشاعر الذي يفهم التراث ، لا يكرّره أو يُسجن فيه ، بل ليتخطاه ويقطع صلاته به ؛ ليشكل إضافة نوعية له ، ولا يضر الشاعر الحقيقي بعد ذلك أن يتهم بالعقوق والتمرد ، ففي هذا تمجيد له .

الحداثة هي تجاوز وتخط مستمران ، إنها قدرة الشاعر على إعادة خلق العالم ... » [٢] .

ومن أرض الجزيرة العربية يأتي الحداثي سعيد السريحي ليؤكد للناس بأن الحداثة نظرة للعالم ، وموقف فكري جديد ، يهز الحياة ليمنحها بعداً جديداً ، وذلك في قوله :

« للحداثة مفهوم شمولي ، هو أوسع مما منح لنا ، ومما ارتضينا لأنفسنا ، إن الحداثة نظرة للعالم أوسع من أن تؤطر بقالب للشعر وآخر للقصة وثالث للنقد ، إنها النظرة التي تمسك الحياة من كتفيها، تهزها هزاً ، وتمنحها هذا البعد الجديد » [٣].

وحداثي آخر من أرض الجزيرة العربية أيضاً ، وهو عبدالرحمن المنيف يؤكد على أن الحداثة تعني مواجهة القديم من الأفكار والقيم وغيرها ، وتعني – بعبارة أدق – نقل مصادر المعرفة من الوحي إلى العقول البشرية المجردة .

ومما قاله في ذلك :

---

(١) مجلة الفيصل ع ٩ ربيع الأول ١٣٩٨هـ ص ٣٢.

(٢) مجلة الطليعة الأدبية ع ٢/١ في ١٩٨٧م ص ٧٢ .

(٣) مجلة الشرق ع ٣٦٩ في ١٤٠٦/١٢/٣هـ ص٢٦ .

« وهكذا نجد أن أول معنى من معاني الحداثة : الجديد في مواجهة القديم ، والجديد لا يقتصر على الفكر والأدب ، وإنما ينسحب أيضاً على البنى الاقتصادية والاجتماعية ، وإلى قيم جديدة مختلفة عما هو قائم وسائد، وإلى علاقات تلائم هذه القيم ، كل ذلك مع تطور لا يلبث يتسع ويتزايد ، في العلوم والتكنولوجيا والمعارف الإنسانية ، إضافة إلى تنمية القوى المنتجة وتنامي الوعي ، وعلمانية في الفكر والسلوك ؛ لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض ... » (١).

ثم يؤكد على أن الحداثة ليست شكلاً ، وإنما هي مضمون يقوم على الرفض والتجاوز ، وذلك واضح من قوله :

« ... ؛ ولأن الحداثة ليست شكلاً أو شيئاً ، وإنما هي روح وحالة ؛ فإن من أبرز صفاتها التجدد المستمر، وعدم الركون إلى التقاليد أو التقليد ، وهي الرفض والبحث والتجاوز باستمرار ، وهي بمقدار ما تظهر في الأدب والفن ؛ فإنها كلية شاملة ، أي أنها نظرة إلى المجتمع والعلاقات، وأيضاً الأفكار والأشكال ... » (٢) .

وحداثي ثالث من هذه البلاد هو عبدالله الغذامي كثيراً ما يؤكد على أن الإبداع هو التمرد على السائد والسابق من المبادىء والأفكار ، ومن أقواله – غير ما سبق – قوله :

« الذي نعرفه أن من طبيعة الإبداع التمرد على كل ما سبق من قبل ، فكيف بي أفرض سائداً سابقاً على نص متمرد ، وهذا السابق يشمل الأيديولوجية ، و يشمل الفلسفة ، ويشمل المبدأ المقرر سلفاً » (٣) .

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

(٣) صحيفة الشرق الأوسط ١٠/٣/١٩٨٧م ص ١٣.

ولشدة تمسك عبدالله الغذامي بالحداثة نجده يدافع – بكل قوة – عن الحداثيين وينعتهم بحاملي الثقافة ، بينما يهاجم أصحاب الفكر الأصيل ويطلق عليهم لفظ العموديين أو التقليديين [١].

ومن شدة خشيته على الفكر الحداثي وخوفه من الفكر المستقيم وأصحابه، أصيب بعقدة الخوف والقتل والتصفية الوهمية ، وذلك بيّن من قوله :

« لقد رأيت بعض العموديين وأنا عليهم مشفق ولهم محب ، رأيتهم يبذلون قصارى همهم لقتل من عداهم من حاملي الثقافة في هذا البلد ، وهم لا يسعون إلى الحوار والمناقشة ، وإنما يسعون إلى تصفية الوجود ... » [٢].

ومن أشهر من قرر المنهج الحداثي ودعا إليه ودافع عنه الحداثي الماركسي اللبناني حسين مروّة ، ونجده في أحد كتبه يعدد المقومات العامة لمفهوم الحداثة فيما يلي :-

١- الاستجابة لقضايا العصر وطرقه في الرؤية والتفكير والتعبير والتذوق .

٢- استخدام أدوات التعبير المعاصرة مثل الرمز والاسطورة والحلم والفكر والحوار .

٣- معيار الحداثة هو الشكل والمضمون معاً ، ولا فصل بينهما وحالات فصل الشكل عن المضمون هي حالات الانقطاع بين الشاعر والحياة.

٤- المضمون الحديث يعني معايشة الواقع الحديث بكل أبعاده ، وتحديد موقف معين من العالم .

٥- رفض النزعة الجمالية التي تصنف الموضوعات والألفاظ إلى

---

(١) انظر كتابه :الموقف من الحداثة ص ١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠ .

شعرية – وأخرى غير شعرية .

٦- الموسيقى الشعرية ليست من الوزن وحده ؛ بل هي مركبة من الوزن والصور والمعاني والأفكار والأصوات والوقفات .

٧- إيجاد لغة قابلة للتفاعل الداخلي مع العصر بإيحائية مستحدثة .

٨- تطور الرؤية الإنسانية ثم الرؤية الفنية في الموقف من العالم هو في أساس البناء الشكلي الجديد في الشعر العربي [1].

ويؤكد هذه المقومات الحداثية حداثي آخر هو جابر عصفور فيقول:

« الحداثة رؤية إبداعية تستبدل الإبداع بالاتباع ، والتمرد بالإذعان ، والنسبي بالمطلق ، والتساؤل بالإجابة ، والشك باليقين ، وهي لذلك تنطوي على وعي متمرد يتأبى على ما هو سائد ، ويرفض ما هو قديم ... » [2].

ويقول الشاعر محمد أحمد القابسي :

« إن الحداثة كما أراها هي معايشة للتغييرات ، والإسهام فيها في حضارة ما ، والشعر يبقى أكثر الأجناس الأدبية ميلاً إلى معايشة التغيير ؛ لأن تغيير المدارك والقيم الذي تم في القرن التاسع عشر مثلاً كان قد لا حظه واستجاب له الشعراء بحساسية بالغة » [3].

ويرى الحداثيون أن الإسلام حركة حداثية ؛ لأنه تمرد على الموروث، والسائد والمعروف في وقته ، أما اليوم فأصبح الإسلام قديـ

---

(١) انظر : دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٢) مجلة الشعر ع ٦١ جمادي الآخرة ١٤١١هـ ؛ ص ٣٢ .

(٣) صحيفة الرياض ٢٨/٥/١٤١١هـ ؛ ص ٢١ .

موروثاً ، ثابتاً ، وبهذا انتهت صلاحيته .

يقول الحداثي الجزائري محمد أركون :

« في الواقع إن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة ، كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها ، أما الآن فمما لا ريب فيه أن الإسلام قد أصبح يمثل نوعاً من التراث ، من التقليد ، من تراكم المعارف، وتراكم المواقف الثقافية المكرورة ...، ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول : إن الإسلام يمثل حالياً الحداثة ... ، أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك ، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ ، فالحداثة تعريفاً ، تعني بثّ الحيوية في التاريخ ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق ، هذا شيء أساسي جداً ؛ لكي نفهم جوهر الحداثة وماهيتها ، وبالتالي فالإسلام في زمن النبي ، ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيراً ، بل وتغيراً جذرياً بالقياس إلى ما قبله ، وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق ، وعلى الأصعدة كافة ، ولكن بعد أن ترسخت الدولة الإسلامية ؛ فإن التغير استمر لبعض الوقت ... ثم تشكل تدريجياً فكر ثابت تحول بالتدريج إلى أرثوذكسية ...، أقصد أنه تحول من طاقة تغييرية انبثاقية إلى تصور ثابت ، وثبوتي للحقيقة ، إلى تصور ملجوم من قبل اختصاصيين ، معروفين بهذا العمل هم الفقهاء ، و(العلماء) ، وحراس الأرثوذكسية ، وهم الذين يدعوهم عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) بموظفي التقديس ، أو المسؤولين عن تسيير أمور المقدَّس ، والمقدَّسات، إنهم موظفون مثلهم مثل أي موظف بيروقراطي آخر» [١] .

وكذلك الحداثي اللبناني حسين مروّة ، قرر أن الإسلام ثورة

---

(١) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٣٥٦ .

حداثية، إذ تمرد على واقعه الفكري والسياسي ، ومن ثمَّ انتهى دوره بانتهاء عصره [١].

فوضوية وجهالة

من أبرز سمات الحداثة الفوضوية في المعتقد ، واحتضانها لكل مجهول ، وبخاصة إذا كان مغايراً للسابق من الثوابت والمسلمات ، العقدية واللغوية .

يقول الأديب السعودي محمد علي قدس :

« لا شك أننا مطالبون بالتجديد أو التحديث ، ومطالبون بالإبداع لتشكيل الملامح الجديدة للثقافة !، ولكي نبدع في استحداث أدب له مميزاته وخصائصه في فترات زمنية متلاحقة يتضح خلالها التغيير نجد أنه لا مفر ونحن بصدد إنشاء فكر جديد وثقافة متطورة ، لايجاد أنماط جديده للغة من تحديث نماذج تكوينها ... »[٢].

وأقوال الحداثيين تبين المفاهيم الحداثية في العالم العربي والتي تقوم على الرفض ، والتمرد على العقائد والشرائع الإلهية ، والثورة على القيم والأخلاق النبيلة ، وضرورة إنشاء صراع دائم وحرب مستمرة ضد كل ما هو سابق وسائد ، يؤدي هذا الصراع إلي التحول إلى مفاهيم وعقائد فوضوية وقيم وأخلاق غير منضبطة بضوابط محددة .

ولا بد لهذا التحول من ايجاد أنماط وتراكيب جديدة للغة ، وألفاظ غامضة ينفذ من خلالها الحداثيون للوصول إلى مآربهم .

ومما يؤكد فوضوية الحداثة قول الشاعر اليمني عبدالله البردّوني:

« تناقض الشـاعـر في الداخل هـو الذي يشكل الانسـجـام مع

---

(١) انظر : دراسات في الإسلام ص ٧ –٣٧ .

(٢) المعاصرة بين الرؤية والكلمات ص ٢٨ ، ٢٩ .

الخارج ، ونحن نعرف في حياة الشعوب أن كل فوضى تؤدي إلى نظام ، كما أن كل نظام يؤدي إلى هروب من النظام ، كل شيء يأتي من عكسه ، ويأتي من نفسه أيضاً »(١).

ويقرر أدونيس - وهو أحد أعمدة الحداثة في العالم العربي - أن الحداثة معاناة ومغامرة واحتضان للمجهول !! .

وإليك نص كلامه :

« لا يكفي أن يتحدث الشاعر عن ضرورة الثورة على التقليد ، وإنما عليه أن يتبنى الحداثة .

وليست الحداثة أن يكتب قصيدة ذات شكل مستحدث لم يعرفه الماضي ، بل الحداثة موقف وعقلية ، إنها طريقة نظر وطريقة فهم ؛ وهي فوق ذلك وقبله ممارسة ومعاناة ، إنها قبول بكل مستلزمات الحداثة : الكشف والمغامرة واحتضان المجهول »(٢) .

وانظر إلى كلام الحداثي نصيف الناصري ، إذ يقول :

« يجب أن نرسخ المضحك ، أن نهرج من أجل إيجاد ملاذ ، أو نزحزح الأصنام عن طرقنا المليئة بالألغام العمودية ، والنقهية المتحجرة »(٣).

ويوضح الحداثي محمد تركي النصار ثورية الحداثة وفوضويتها فيقول : « إنها التعبير عن حالة التوتر بين العقل والأسطورة ، بين النظام والحلم ، إنها مغامرة تتأمل ذاتها باستمرار باتجاه خلاصها .... .

الحداثة الشعرية كما أفهمها هي تعميق الاحساس بالوجود ، أي

---

(١) مجلة اليمامة ع ٦٧٣ ، ١٤٠٢/١/٣هـ ص ٦٢ .

(٢) زمن الشعر ص ٤٥ .

(٣) مجلة الطليعة الأدبية ع١/٢تاريخ ١٩٨٧م ص٣٩ .

أن يكون الشعر ثورة حقيقية تتجدد باستمرار ...، وأن يكون الشعر مغامرة لا تهدأ ...»[١].

فالفكر الحداثي إذن عقيدة فوضوية جاءت – أكثر ما جاءت – عن طريق الأعمال الأدبية ، « وملأت المناخ الأدبي بسحب من الضباب والغموض والجموح والمزايدة ، مما يشعر بأنها لا تفترق عما يمكن أن نسميه بالتنظيم الخفي الذي يسعى إلى تقويض الدعائم الراسخة ، وتهديم الثوابت القائمة...»[٢].

يقول أدونيس :

« لا يستطيع الشاعر أن يبني مفهوماً شعرياً جديداً إلا إذا عانى في داخله انهيار المفاهيم السابقة ، ولا يستطيع أن يجدد الحياة والفكر إذا لم يكن عاش التجدد ، فصفى من التقليدية وانفتحت في أعماقه الشقوق والمهاوي ، التي تتردد فيها نداءات الحياة الجديدة ، فمن المستحيل الدخول في العالم الآخر الكامن من وراء العالم الذي تثور عليه، دون الهبوط في هاوية الفوضى والتصدع والنفي »[٣].

ويقول : « السيد الحقيقي للعالم هو الجنون لا العقل »[٤] ، ثم يؤكد على أهمية الجنون عنده فيقول : « لا أستطيع أن انتج شيئاً إلا وأنا مجنون »[٥].

ويعرف محمد نبيس الإبداع بأنه « القدرة على تركيب نص مغاير،

---

(١) المصدر السابق ص ٧٢ .

(٢) مجلة التضامن الإسلامي ع٨في ١٤١١/٢هـ ص ٦٣ والكلمة بقلم الأستاذ محمد قطب عبدالعال .

(٣) زمن الشعر ص ٥٤ .

(٤) مجلة الأسبوع العربي (اللبنانية) ع ١٥كانون الأول ١٩٦٩م ص ٦٥.

(٥) المرجع السابق الصفحة نفسها .

يخترق الجاهز المغلق المستبد »[١].

ولهذا فهو يصف أفعاله الحداثية بقوله :

« نختار الغي والعصيان ...، ونقتحم المفاجيء ، والمعيش والمنسي ...، ونُصدّع الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة »[٢].

ويتحدث عن أهداف الكتابة الحداثية ، فيقول :

« تهدف الكتابة إلى بلورة رؤية مغايرة للعالم ، تستمد من التأسيس والمواجهة بنيتها الرئيسة ، والمجتمع فاعل في وجود العالم وصيرورته ... .

إن المجتمع العربي مغلول في ماضيه وحاضر ، بالأمر والردع والاستبعاد ، مُبْعدٌ عن الابتكار والتحرر ، وبرغم تحكم الصوت والسيف في مسافة خطواته واتجاهها ، فقد استيقظ على تدمير الاخضاع هنا وهناك ، بصيغ وأنماط متعددة ...»[٣] .

ولهذا فهو يدعو إلى هدم « المقدس ، والثابت ، على مستويات : الإيقاع ، اللغة ، الرؤيا ، الواقع ، الثورة ...»[٤] .

ويقول الحداثي عبدالرزاق عيد عن الحداثة في العالم العربي بأنها « ولدت في سياقها الغربي ، متلبسة باللبس، والشك ، والقلق ، والعقل المزدحم بتمزقاته ، وانشراخه في اضفاء التجسيد والحسية على عالم المجردات ، عبر التعايش المأزوم ، الكامن في داخل الإنسان الحديث ، الذي

---

(١) حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٢.

(٤) نفسه ص ١١٩ .

يعيش حالة تضاد ، بين نزعة مضادة للطبيعة ، وحنين متعاظم تجاه هذه الطبيعة الضائعة والمضاعة ، حيث لا أفق سوى سديم العدمية والاستلاب ، بعد إعلان نيتشه موت الله ، وموت الجمال معه ، والفن لم يعد يعوض عن الحياة ، بل يساهم في تعميق الاستلاب نحوها »[1].

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢٧٥ .

اتخاذ الرمزية والغموض ستاراً

يكثر الحداثيون من استعمال الرمزية والغموض ؛ للوصول إلى ما يهدفون إليه بيسر وسهولة ، يقول الشاعر اليمني عبدالله البردوني :

« الغموض أساس في تركيب الشعر ، الأصالة الشعرية لابد أن تقع في الغموض ، بل هي مضطرة الى الغموض، ولهذا يقال إن أجود الشعر هو الذي يكد الذهن ، والذي يهز الرأس ...» [١].

ويقول عبدالحميد جيدة :

«... ، فالشاعر العبقري هو الذي يخلق التعابير الحية التي يركبها تركيبا جماليا نموذجيا تتلاءم مع رؤياه الجديدة في إعادة خلق الواقع من جديد» [٢].

ولما سئل الحداثي المصري عبدالفتاح الديدي بهذا السؤال : «ما السر وراء إصباغ الوجودية والبنيوية بالطابع الأدبي أكثر من غيرها في الفلسفات الفكرية المعاصرة ؟

(أجاب) : «السبب في هذا أن هذه الفلسفات أرادت أن تكون فلسفات للحياة ، وأن تصل إلى الجماهير العريضة ، وتكون على ألسنة العامة والخاصة على السواء ؛ لذلك توخّت أن تقدم أعمالاً أدبية قصصية وروائية تعبر عن أفكارها الأساسية .

وهذا يفسر ظاهرة شيوع هذه الأفكار في العالم عامة ، والعالم العربي على وجه الخصوص ، حيث تم ترجمة أغلب هذه الأعمال الأدبية التي تحمل أفكار البنيوية إلى اللغة العربية» [٣].

---

(١) مجلة اليمامة – ع٦٧٣ ٣/١/١٤٠٢هـ ص ٦٥.

(٢) مجلة الفيصل – ع٩، ٣/١٣٩٨هـ ص ٢٣.

(٣) المرجع السابق – ع١٥٨، ٨/١٤١٠هـ ٥٣.

فهذا الحداثي يصرّح بأن الحداثيين يقدمون الاتجاهات والمذاهب الغربية الهدامة إلى العالم العربي ، عن طريق الأعمال الأدبية، وتحت مسمى الأدب حتى تصل إلى «الجماهير العريضة، وتكون على ألسنة العامة والخاصة على السواء» .

ويقول علوي طه الصافي :

«لا نستطيع أن ننفي المحاولاة الجادة ، والمتفاوتة في قيمتها لعدد من الشعراء الشباب ، في محاكاة الأشكال الجديدة بطريقتهم الخاصة، ومن خلال رؤى تتجاوز السائد والمتعارف عليه ، ولو جحدنا هذه المحاولات فكأننا نحكم على هذا الجيل بالعقم ، وهو جيل الصدمة ، صدمة المعطيات الجديدة في كل شيء ، وهذا الحكم - في رأيي - فيه جور ومصادرة واستلاب »[١].

ولما سئل عن مستقبل الإبداع في المملكة العربية السعودية قال : «المسألة مرهونة بالزمن ، والمتغيرات الجديدة التي يشهدها مجتمعنا الجديد في كل مجالات الحياة» [٢] .

فما هذه الرؤى التي تتجاوز السائد والمتعارف عليه ، التي لو أنكرها علوي الصافي لحكم على هذا الجيل بالعقم ؟.

وهل إنكار الأفكار والمباديء الحداثية المستوردة والمخالفة للسائد والمتعارف عليه في المجتمع الإسلامي فيه جور ؟!.

وهل نرحب بالإبداع المرهون بالتغيرات في جميع مجالات الحياة ؟! .

وعلوي طه الصافي نفسه يصرّح بأن المصطلحات الحداثية :

---

(١) المجلة العربية ع١٠٩، ٢/٧/١٤٠٧هـ ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق ص ٦٩.

«هي إفرازات ظروف نفسيه وعقليه وسياسية وفكرية تختلف عن ظروفنا في أسباب نشأتها وفي نتائجها ... ، واحتكام هذه المصطلحات في نشأتها إلى مذاهب أيديولوجية ونظريات فلسفية وفكرية خاصة ...»[١] .

فإذا كان هذا واقع الحداثة ، افراز فكري غربي فما حاجة المجتمع الإسلامي إليه ، وإن انخدع به بعض الشباب ، فلابد من تقويمهم بدلاً من تشجيعهم .

وظاهرة إدخال الأفكار الهدامة عن طريق الغموض في الأدب ظاهرة غربية مستوردة ، أصلها في العالم العربي ودافع عنها كبار الحداثيين كأدونيس وسعيد عقل ، يقول أحمد كمال زكي : «ولو أننا وقفنا عند ظاهرة واحدة من ظواهر الشعر الجديد وهي الغموض ، وقد أصله سعيد عقل وأدونيس ... لرأينا العجب العجاب»[٢].

ويري الحداثي صالح جواد الطعمه أن الحداثة تتميز بأربع خصائص هي :-

١- الرؤية :- أي أن الحداثة موقف من العالم ورؤية جديدة للكون والحياة ، والإنسان ومصادر معرفته .

٢- التأكيد على الذات :- أي أن الحداثة تؤكد على ذات الفرد وحريته ومشاعره ، وإسقاط الذات على المجتمع ، أو بمعنى آخر أن يكون الإنسان مصدر القيم والمعرفة ، لا يحكم عليه بما هو خارج عنه .

٣- الزمن :- وذلك أنه لابد أن يسير الزمن متطوراً ، وأن يكون كل عام خيراً مما قبله ؛ إذ تتطور - في كل عصر - المباديء والقيم والمفاهيم

---

(١) المرجع نفسه - ص ٦٨.

(٢) شعراء السعودية المعاصرون - ص ١٨.

والمعارف ، الثائرة على ما سبقها في الزمن الماضي ، وأن الزمن أفقي وليس دائرياً ؛ أي إذا انتهى زمن فلا رجوع إليه ، ولا إلى ما فيه من عقائد ومبادئ .

٤- الغموض :- أي أن الحداثة في طرحها الفكري تعتمد في أكثر أحوالها على الرمزية والغموض ، بعيداً عن الوضوح والبيان .

وقد استدل الطعمة على هذه الخصائص ببعض أقوال الحداثيين [١].

ويبين الحداثي العراقي جبرا إبراهيم جبرا أهمية الغموض في نشر الفكر الحداثي فيقول :

«إن الوضوح المطلق ليس حديثاً ، إنما الحديث هو الذي يعي أن ليس ثمة شيء واضح ، منجز أو بسيط ، ويجب على المبدع أن يقرر ذلك فيما يبدع ؛ لأن الشاعر الذي يحدد المفاهيم بوضوح وبساطة، في نظر الحداثي يقوم بعملية إغلاق لإمكانية التفسير والإيحاء والإشعاع ... .

العمل الحداثي يرى أن العمل الإبداعي ليس شيئاً منهياً منجزاً ، بل هو إمكانية إيحاء وتأويل ، وهو أمر نلحظه في الرواية الحديثة التي تميل إلى ترك النهاية مفتوحة إشارة إلى استمرار السر ، واستمرار البحث ، وتدفق الزمن ، ليس ثمة جزم بشيء ، وليس ثمة إنجاز نهائي»[٢].

ويؤكد صالح جواد الطعمة أن الغموض من أبرز سمات الحداثة وذلك في قوله : «يعتبر الغموض من سمات الحداثة البارزة ، وقد كان ولا يزال موضع جدل بين أنصار الشعر الحديث ومناوئيه»[٣].

والحداثي التونسي حمادي صمود يحذر من حصر الحداثة في

---

(١) انظر مجلة فصول مج ٤ عام ١٩٨٤ ص ١٢، ١٣.

(٢) المصدر السابق مج ٣ ع ١ عام ١٩٨٢ ص ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه مج ٤ ع ٤ عام ١٩٨٤ ص ١٣.

الأدب ، ويبين خطورة ذلك موضحاً أن الأدب ما هو إلا مظهر من مظاهر الحداثة فقط ، أما حقيقتها فهي نسيج كامل من العقائد والقيم ، ومما قاله في ذلك :

«إننا ما نزال نتحدث عن الحداثة في الأدب فقط ، معزولة عن الحداثة في ميادين أخرى ، ربما يرجع ذلك إلى أننا أدباء – أعني نقاداً ومبدعين – لكن تضييق إطار البحث بالحداثة في الأدب أمر خطر ؛ ولذلك ينبغي أن نبحث في الحداثة عن النسيج المشترك الذي إن ضُمَّت أجزاؤه أنتج حداثة .

الأدب مظهر– فقط– من مظاهرها،أو إنجاز من منجزاتها»[1].

وتُبيِّن الحداثية خالدة سعيد – زوجة أدونيس – أسباب بروز الحداثة عن طريق الأدب فتقول : «ما زلنا اليوم نجد من يحصر الحداثة في التخلّي عن التفعيلة وكتابة (قصيدة النثر) ، أو في شكل معين من القصائد ، غير أن انطلاقة التجديد في الشكل الشعري جاءت نتيجة بين نتائج أفضى إليها تحول فكري جذري ، لا يقتصر على الشعر والقصة والنقد أو غيرها من الأنواع ، وإنما كان الشعر قد غدا بسبب من تطوره وتحرره ، وبفضل مبدأ التجديد المستمر الذي رسخه الشعراء ، ومن كونه الأوسع انتشارا ، والأكثر تقبلاً للردود والعفوية والهواجس الصميمية ، قد غدا المجال الأول الذي تطرح فيه قضايا الحداثة»[2].

وفي موضع آخر تقول :

«لو أن الشعر الحديث ثورة على الشكل وحسب ، لكان فقد مبرراته ، ولكن موقف الشعر الحديث من العالم موقف مختلف ...»[3].

---

(١) نفسه مج ٣ ع ١ عام ١٩٨٢ ص ٢٦٥.

(٢) نفسه مج ٤ ع ٣ عام ١٩٨٤ ص ٢٥.

(٣) البحث عن الجذور – ص ٨ .

وهذه ثلاثة أمثلة من قصائدهم الغامضة :-

١- للحداثي شوقي أبوشقرا «قصيدة» بعنوان «حجر في سروال» ، يقول فيها :

«ولدت من حبقة ، وكضت في صحن أثري

«في حذائي مسمار ، وفي ذقني شوكة

هذه ممتلكاتي ، أفتح الشمسية والقناني

أنزلج في كل الجغرافيا ، في عنق زرافة اصطياف»[١].

٢- ويقول محمد عفيفي مطر :

«شربت مرق الأحذية المنقوعة

في الخوف والنحيب

أكلت ما يخبزه الإسفلت

في جوفه من حنطة التعذيب»[٢].

٣- ويقول أنسي الحاج :

«أنت المدعوة

لك قدمان في الصدى

وفندق أعمى

وحذاء يطلق بصمت

التمثال يبتدىء والخلوة تخض الشهوة .

تضافرت وأصبحت النبع والنهر والبحر والعشب والرقاد ...»[٣].

هذه مجرد أمثلة لأشعارهم الغامضة ، وغيرها كثير جداً .

---

(١) مجلة شعر ع ٢٦ السنة السابعة صيف ١٩٦٣م ص ١٨.

(٢) الأرض والدم عذابات سرية ص ٩٩.

(٣) مجلة شعر ع ٢٦ صيف ١٩٦٣ ص ١٣.

خلاصة مفاهيم الحداثة

ذكرت بعض الأمثلة والنماذج من أقوال الحداثيين في العالم العربي ، ومن خلالها تتحدد المفاهيم الحداثية الفكرية عندهم ، وهي تتطابق في أكثر مفاهيمها مع المفهوم الغربي للحداثة .

يقول محمد مصطفى هدارة :

«ولابد أن نقرر منذ البداية أن الحداثة ارتبطت في نشأتها بالفكر الغربي ، وهي تعبير عن التحول الحضاري في أوروبا وأمريكا وواقعهما التاريخي ، وأن العالم العربي لم يعرفها إلا من خلال استيراده الذي لا ينقطع لنظم الحياة الغربية ...»(١).

ويقول سامي مهدي :

«الحداثة غربية مصطلحاً ومفهوماً ، ومهما قيل عن كونها (مناخاً عالمياً) أو (جوهراً لا زمنياً) ؛ فإننا يجب أن نعترف بأن الغرب هو الذي وضع المصطلح وحدد مفهومه .

صحيح أن التراث العربي عرف مصطلحي (القديم والمحدث) قبل عصرنا هذا ، إلا أن (الحداثة) بمعناها الراهن ليست سوى أطروحة غربية»(٢).

وتقول الحداثية أنيسة الأمين :

«حداثة المجتمع العربي إشكالية أساسية فى سياقنا التاريخي ، ولا يمكن إلا أن تكون مأزقية ، فالحداثة هي حداثة الغرب ، نتاج تاريخي يقارب المائتي عام من التحولات والتغيرات والثورات ...»(٣).

---

(١) الحداثة والتراث ص ٢.

(٢) أفق الحداثة وحداثة النمط ص ١٥١.

(٣) قضايا وشهادات - ٢/٩٩.

وإن من يدرس أقوال منظري الحداثة وقادتها يتبيّن له جلياً أن مفهومها يتضمن الأمور التالية :-

أولاً : الثورة على مصادر التلقي عند المسلمين ، والدعوة إلى إنشاء مصادر معرفية عقلية جديدة مخالفة للسائد والسابق والمعروف من المصادر المعرفية الإسلامية .

ثانياً : رفض كل ماهو قديم وثابت ما عدا الحركات الفلسفية والباطنية والثورية .

ثالثاً : وعند كثير منهم يكون الرفض بأسلوب غير مباشر ، وهو اخضاع القديم والثابت من التراث الإسلامي ومصادره المعرفيه للدراسات العقلانية ، ومن ثمّ الحكم عليه من خلالها ؛ وذلك لتساير الفكر العالمي الحديث .

رابعاً : الصراع بين المذاهب والأفكار الفلسفية الجديدة المستحدثة والإسلام ، الذي يصفه الحداثيون بالفكر الرجعي والمنهج التقليدي القديم .

خامساً : ضرورة الاستمرار في التحول والتطور في المباديء والمفاهيم والقيم في كل عصر ، إذ لا ثوابت أبداً .

سادساً : لكل جيل عقيدته ومفاهيمه وأخلاقه الخاصة ، والتي لابد أن تختلف عن المفاهيم السابقة وتتصارع معها .

سابعاً : التمرد على كل ما هو نمطي وسائد ومألوف من أمور العقيدة والتشريع والأعراف والسياسة والحكم .

ثامناً : الفوضوية الدائمة في الاعتقاد والعمل واللغة .

تاسعاً : استعمال الرمزية والغموض في أغلب الأحوال ، واستخدام الأدب بأنواعه ومذاهبه المختلفة ، ومن أعظم أسباب ذلك التملص

من المحاكمة أو الانتقاد الشرعي ، أو المنع السياسي .

عاشراً : اللعب باللغة العربية واستعمال ألفاظ وتراكيب ومعان متناقضة وغامضه للوصول إلى ما يصبون إليه باسم الأدب والفن والإبداع.

ستار آخر ، وكشفه

ومن الإنصاف القول بأن ما ذكرته هو معتقد ومنهج الحداثة والحداثيين في العالمين الغربي والعربي ، ولكن ليس كل من عَدَّ نفسه حداثياً انطبقت عليه جميع تلك المفاهيم الحداثية .

لاسيما وأن بعض الأدباء والنقاد والمفكرين ركب موجة الحداثة وهو يجهل منهجها الخطير في رفض الثوابت مما جاء به الدين الحق ، والدعوة إلى التحرر من الأحكام الشرعية ، والمثل الأخلاقية .

وبعضهم قد يجهل حقيقة مفهوم الحداثة وخصائصها ومرتكزاتها ، أو يتجاهلها لحاجة في نفسه .

يقول الحداثي عابد خزندار :

«... ، يضاف إلى ذلك أن الحداثة ما زالت حية نابضة في العالم العربي بحيث لا نستطيع أن نقول إنها استنفدت أغراضها ، وتهيأت للرحيل، مفسحة الطريق لمستوردات جديدة .

ولعل الأصح أن يقال : إنها لم تكتمل وتتحدد ، وما زالت هيولا تنتظر من يشكلها ويحولها من سديم إلى شيء يمكن التعرف عليه ...»[١].

ولعل هذا القول ينقصه الصحة ، فالحداثة شيء محدد المعالم ، واضح المفاهيم ، بيّن الخصائص ، أهدافه ومقاصده ظاهرة ، ومن يطلع على أقوال دعاتها يعرف ذلك ، وإنما قد يقع الخلاف بين الحداثيين في الاتجاهات

---

(١) حديث الحداثة ص ٣٧.

والوسائل والأساليب ، والبديل عما يثار عليه ؛ إذ هم يتفقون على الثورة والتمرد ، ورفض القديم ، لا سيما مصادر المعرفة الإسلامية ، كما أنهم يرفضون الثوابت ، فكل شيء يجب أن يكون دائم التطور والتغير والتحديث، إلا أنهم قد يختلفون في المصادر المعرفية الجديدة أو الحديثة ، التي ينبغي أن يصار إليها والمبادئ التي يجب أن يؤخذ بها ، فكثير منهم يأخذ الماركسية ، وبعضهم العلمانية ، وبعضهم ينادي بالتغريب ، وبعضهم يدعو إلى القومية والبعثية إلى غير ذلك من المذاهب والأفكار المخالفة للإسلام .

ويقول حداثي آخر :

«... ، ومع الأيام كثر استعمال لفظ الحداثة في غير مجال حتى التبس الأمر في مدلول اللفظ حتى على دعاة الحداثة أنفسهم »[1].

والحقيقة أن هذا اللبس هو على بعض من انتسب إلى الحداثة ، أما الكثير منهم – ولا سيما دعاتها وقادتها – فإنهم يصرحون بما يدل على فهمهم لمنهج الحداثة وأسسه وأصوله ، وقد ذكرت في الصفحات السابقة بعض أقوالهم ، الدالة على اختيارهم لهذا المنهج ، بعد أن درسوه وفهموا حقيقته ، ثم هم الآن ينادون به ويطبقونه في واقعهم ويدعون الناس إليه .

ويجب ألا ننسى أن بعض دعاة الحداثة قد يتظاهرون باختلافهم حول مفهومها مع أنهم يعرفونه ويعملون به ، وما ذلك إلا من أجل الاختفاء عن أعين النقاد المخلصين لأمتهم ، الذين قد يبرزون لمناقشتهم ومجادلتهم .

وذلك أن الحداثيين يعلمون أنه لا بقاء لمناهجهم الحداثية في العالم الإسلامي ، ولا تأثير لها عليه ، إلا إذا أظهروا للمسلمين غير ما يبطنونه ، فيبطنون المفاهيم الحداثية ، ويعملون لها وبها ، وقد يظهرون حب

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها، ص ٤٧.

العرب والمسلمين ، والتباكي على أحوالهم ، والمطالبة بتحديثهم وتطويرهم باسم الأدب والفن والعلم الحديث ، وإذا ما نوقش هؤلاء البعض عن الحداثة قالوا بأن مصطلحها لا يزال غامضاً ، الناس حولها مختلفون وكل يفسرها حسب علمه ومعرفته .

انظر مثلاً ادعاء غازى القصيبي إذ يقول :

«وأنا أعتبر الحداثة من أسوأ التعبيرات في السوق الثقافية ؛ لأنه تعبير غامض يفهمه كل إنسان كما يريد ...»[١].

وإذا نظرنا في حداثة هذا القائل وجدناها امتداداً للحداثة الغربية ، ثورة على الثوابت ، ورفضاً للسائد والمألوف ودعوة إلى تغيير الأحكام الشرعية ، وتمرداً على السلطة الشرعية .

ويكفي في هذا المقام دليل واحد على حداثة ومدى تطبيقه لها في دعوته على الرغم من تجاهله مفهوم الحداثة ، وادعائه – تقية – أنه مفهوم غير محدد ويختلف الحداثيون في تحديده .

هذا الدليل هو قوله :

«... ، إذا لم تأخذ في حسابك تطلعات شعبنا إلى الحياة الإنسانية عبر ثلاثة آلاف عام عاشها في حياة لا إنسانية فإنك لا تستطيع أن تقدر مدى تلهفنا وعجلتنا للوصول إلى الحياة الإنسانية»[٢].

أليس هذا القول الصريح يرفض عصر الرسول – ﷺ – وما جاء به الوحي من القرآن والسنة ، ويرفض عصر الخلفاء الراشدين والتابعين

(١) صحيفة المسلمون ع ٢٧٧ في ١ – ١٤١٠/١١/٧هـ ص ٩.

(٢) مجلة الاعتصام ع ١١ في ١٣٩٧/٧هـ – ومجلة المجتمع ع ٤٥٦ في ٣/ ١٣٩٩/١٢هـ ص ٣٥ – ونشر في مجلة (النيوزويك) الأمريكية ٩ يونيو ١٩٧٧م – ومجلة (تايم) الأمريكية ٢٤ أبريل ١٩٧٨م .

ومن بعدهم ، إذ يصف تلك الحياة بأنها لا إنسانية !!! ، ومن ثمّ يدعو المجتمع الإسلامي إلى حداثة تنقذه من الحياة غير الإنسانية التي عاشها الرسول – ﷺ – والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

هل بعد هذا المثال نصدق الحداثيين المتسترين بأقوال كاذبة تنقضها أقوالهم وأفعالهم الأخرى .

وإن القصيبي ليدعو إلى إخفاء لفظ الحداثة بعدما فضحت عند بعض المسلمين وعرفوها على حقيقتها ، ويبحث عن لفظ بديل يؤدي الأهداف والأغراض الحداثية نفسها .

انظر إلى قوله :

«... ، وليتنا نعود إلى هذا المصطلح (المعاصرة) ، وننسى لفظة الحداثة التي عكرت مياه النقاش»[١].

ولاشك أن الحق في معرفة الحداثة هو البحث عن مفهومها عند أصحابها الأوائل ، وقد سبق بيان ذلك ، مما لا يدع مجالاً للشك بأن الحداثة محددة المعنى والمفهوم ، معروفة المنهج والاتجاه عند الغربيين وعند أتباعهم الحداثيين في العالم العربي ، إلا أن بعض هؤلاء يتهرب من إعلان المفهوم الصحيح للحداثة ، ويوهم أنه يحتمل عدة أوجه ، وما ذلك إلا فراراً من المعنى الصحيح لها كي لا يفهم ، وبالتالي يحكم عليها من خلاله .

ثم إن هؤلاء لا يخفون منهجهم إلا عندما يتصدى لهم الغيورون على دينهم وأعراضهم ، وإذا وجدوا فرصة غفل فيها المصلحون والغيورون أظهروا دعوتهم ودعوا إليها ، وعملوا بمنهجهم ؛ لذا نجدهم كثيراً ما ينهجون سبيل الرمزية والغموض في السعي لتحقيق أهدافهم .

---

(١) صحيفة المسلمون ع ٢٧٧ في ١ – ١٤١٠/١١/٧هـ ص ٩.

ويقسم إبراهيم العواجي الحداثة إلى قسمين ، قسم يختص بتطوير الأدب والشعر ، وقسم تغريبي فكري يهدم القيم و ومما قاله في ذلك :

«... ، وفي اعتقادي أنه يجب أن يكون هناك تفريق ، وأن لا نقع ضحية مصطلحات اللغة ، فمصطلح ما مثل الحداثة في الشعر والأدب ، فإننا نعني حداثة القصيدة العربية بمعنى تجديدها بأن تكون قصيدة حرة ذات تفعيلة ، موسيقى لا تلتزم بشكل مطلق وحر ، ولكنها تتحرك وتحمل خصائص القصيدة العربية ، وتحمل أيضاً قافية بشكل أو آخر ، إضافة إلى ما تضفيه هذه النزعة من جماليات وخصائص للقصيدة ، وهذا في كثير من قصائدي ، وأنا لا أعتبرها لازمة ، ومن وجهة نظري فهذا تحديث في الشكل وليس في المضمون .

أما الحداثة التغريبية التي يدل عليها المصطلح فتلك قضية تتعلق بمفاهيم فلسفية وبمفاهيم لغتنا أساساً وتراثنا ، والرؤية حول التحطيم والبناء مفهوم يتعلق فعلاً بتوجه فلسفي قد يكون الذين يروجون لها إذا أحسنا الظن محاولة منهم للتميز والتصادم ومدعاة للبروز ، وقد يكونون إذا أسأنا الظن مجرد أدوات هدامة تنقل أطروحات تهدف إلى تحطيم بنيتنا الثقافية وأسسنا الحضارية والدينية ، وقد يكونون فعلاً مؤمنين بها أو بجانب منها كقناعة لها عندهم يبررها»[1].

إن هذا التقسيم بعيد عن الصحة ، وأقوال منظري الحداثة تردّ هذا القول الخاطيء ، لا سيما ما سبق ذكره من أقوال خالدة سعيد وعبدالفتاح الديدي وجابر عصفور وصالح جواد والطعمة وغيرهم .

فمنظرو الحداثة يجمعون على أنها موقف عقدي معرفي جديد،

---

(١) مجلة الحرس الوطني ع ١١١ جمادى الأولى ١٤١٢هـ ص ٩٨ .

مخالف للموقف العقدي والمعرفي السابق والمألوف ، أما الأدب فهو وسيلة فحسب .

يقول الحداثي السوري نذير العظمة :

«لا يمكن للإنسان أن يقبض على معنى التطورات الأدبية في مجتمع من المجتمعات في عزلة عن التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذا المجتمع .

إن موت الأشكال الشعرية القديمة وأغراضها هو علامة على انهيار نظام الفكر القديم والتركيب الاجتماعي المصاحب .

وولادة الشعر الجديد في فترة ما بعد الحرب الكونية الثانية تأتي كمرحلة من مراحل تجدد وتطور الفكر والأدب العربيين ...»[١].

وانظر إلى قول أدونيس حيث يقول :

«المجتمع العربي يتحرك أيديولوجياً بقيادة أقلية طليعية في اتجاه الحداثة ... ، إن ثقافة الجماهير ثقافة تقليدية متخلفة ، وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله ، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً»[٢].

ويقول محمد عبدالمطلب :

«الحداثة تمثل نفياً للماضي وتعلقاً بالحاضر وخروجاً من المعتاد إلى غير المعتاد ، ومن المعروف إلى غير المعروف ، حتى تتصل بالأمر المبتدع ...»[٣].

واقرأ قول الحداثي السوري سهيل ابراهيم الذي يؤكد على أن الحداثة تخريب للمألوف الفكري ، وليست في تحطيم اللغة والأدب فقط ، يقول: «إن تخريب المألوف في الحياة العربية مطلب وطني اليوم ، ولكن

---

(١) مدخل إلى الشعر العربي الحديث ص ٩٥ ، ٩٦.

(٢) الثابت والمتحول ٣/٢٤٠.

(٣) مجلة فصول مج ٤ ع ٣ ، ج١ ، ١٩٨٤ ص ٦٤.

على أن يتم هذا التخريب عبر الإنسان وعبر قدراته وطاقاته المادية والفكرية ، وليس في تحطيم جوهر اللغة وقاموس الأدب العربي الموروث فقط ...»[١].

ويقول الحداثي وفيق خنسة بأن الحداثة « طريقة في السلوك والفكر والكتابة»[٢].

ومن أكبر منظري الحداثة في العالم العربي ، الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، يقول عن الحداثة : «إن الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم ، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد .

والحداثة اليوم في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع ... إلخ ، لا وطن لها ، أو على الأقل لم تغد محصورة ولا قابلة للحصر في رقعة من الأرض دون الأخرى ... .

إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه ؛لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه ، إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه ، تراث جديد فعلاً ، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية ، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية ...

الحداثة اليوم ديدن الحياة في كل مجال : الحداثة الفكرية ضرورية لإنتاج المعرفة ، ضرورة للتجديد والاجتهاد في كل ميدان ، في ميدان الدين كما في ميادين العلم والفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد ...»[٣].

وكلام الجابري هذا واضح في أن الحداثة ثورة على ، الدين وموقف من التراث يسعى إلى تحديثه وتغييره .

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة ص ١٤٨.

(٢) جدل الحداثة في الشعر ص ٨٣.

(٣) حوار المشرق والمغرب ص ٧٠.

ويؤكد ذلك في موضع آخر إذ يقول : «فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة ، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي ... «إذن فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها ، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل : لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً قبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية ..»[١].

وهذا إحسان عباس يؤكد بأن الحداثة ليست تجديداً في الشكل فحسب ، وإنما تتناول المضمون بالدرجة الأولى ، فهو يقول : «كل الشعر العربي الحديث يتمتع بالحداثة بمعنى أنه يحاول أن يجدد في الشكل والمضمون»[٢].

كما يؤكد ذلك الشاعر العراقي عبدالرزاق عبدالواحد - الفائز بجائزة صدام حسين للآداب - بقوله : «الحداثة ليست شكلاً ، بل هي حياة وهي شكل ومضمون بالتأكيد ، فالفكرة الحداثية تلبس ثوبها مشروطاً بألا يكون موضة لمجرد التغيير»[٣].

ويقول الحداثي محمد جمال باروت :

«الكتابة مشروع الحداثة ... ، إن الكتابة ليست ثورة في بنية تعبيرية فقط ، ولكنها ثورة في بنية جهاز أيديولوجي كامل ... .

إنها أدب ينتجه نضال أيديولوجي واجتماعي عبر الكلمة

---

(١) التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ١٥ ، ١٦.

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ١٧١.

(٣) مجلة الحرس الوطني ع ٧٢ صفر ١٤٠٩هـ ص ١٣.

والممارسة ، الكلمة تحلل الواقع ، والممارسة تغيره ...» [١].

وتقول أنيسة الأمين : «إن تاريخ الحداثة هو تاريخ مغامرة الإنسان وإبداعه وسيطرته على الطبيعة وعلى الكون ، هذه المغامرة هي فعل فكري ومعرفي ، سياسي واجتماعي ، صناعي وتكنولوجي ، وبالتالي فهي نسق حضاري متميز ومتحرك ، مناقض للنسق التقليدي الساكن ، ويتسع حتى يشمل كل أرجاء المعمورة ... له سمت متميز في جميع الميادين» [٢].

لا نرفض كل حديث

وقد يقول قائل : هل كل حديث نرفضه ؟

فأقول : إن هناك فرقاً بين الحداثة بمعناها اللغوي ؛ وقد سبق بيانه ، [٣] وبين الحداثة بمفهومها الاصطلاحي عند الحداثيين .

فإن الحداثة لو أريد بها مجرد التجديد فلا بأس بها مضموناً وشكلاً ، إذا توفرت فيها ضوابط التجديد وشروط المجدد حسب ما جاء به الدين الحنيف .

لهذا فإن فراج الطيب – رئيس اتحاد الأدباء السودانيين في الخرطوم – يقسم الحداثة إلى نوعين فيقول : «الحداثة نوعان : حداثة يراد بها الإضافة التي تشمل الصورة والمضمون في العمل الفني والأدبي ، والتي تبدو فيها بصمات المبدع واضحة متميزة ، لا يتكىء فيها على إبداع غيره ، وهذه الحداثة نؤيدها وندعو لها {ما لم تصادم نصاً شرعياً} ، لأنها تدل على أصالة العمل الفني وتفرده .

---

(١) الشعر يكتب اسمه ص ٤٦ ، ٤٧.

(٢) قضايا وشهادات ٢/١٠٠.

(٣) في التمهيد ص ٢٦

أما الحداثة الثانية : فهي الحداثة التي يراد بها الانفصال التام عن الجذور ، وهدم كل ما هو قديم ، وهذه الحداثة نحاربها ونحذر منها ، لأنها عمل خياني يغتال قيم الأمة ، ويعمل للإطاحة بجميع مواريثها الحضارية حتى تكون مهيأة تماماً لكل مظاهر الاستلاب الفكري والثقافي الأجنبي» [١].

وتقسيم فراج الطيب هذا تقسيم صوري ، وإلا فإن الحداثة لا تأتي إلا بالمعنى الثاني الذي ذكره ، وهذا ما يجمع عليه منظرو الحداثة .

وهذا ما عناه حسن الهويمل في قوله :

« ... ، والعبث والضلال والتخريب مرتكزات الحداثة التدميرية ومنطلقاتها» ،[٢] وقال بأن الحداثة « عالمية الانتماء ، علمانية العقيدة ، ثورية الحركة »[٣] ، وأن «محور التمرد على الأعراف والسلفية والأخلاق والسابلة يمثل الحداثة الحقيقية عند رموز التدمير» [٤].

وهو ما تحدث عنه محمد مصطفى هدارة – وهو أحد الأدباء والنقاد العرب المبرزين – في قوله :

« اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع ...

اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية ، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة ، وذلك أنها تتضمن كل

---

(١) صحيفة الأنباء الثقافية ١١/٢/١٩٨٩م ص ١٩.

(٢) المجلة العربية ع ١٣٨ ص ٧٤.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٥ .

هذه المذاهب والاتجاهات ، وهي لا تخص مجالات الإبداع الفني أو النقد الأدبي ، ولكنها تعم الحياة الإنسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على السواء ...» [١].

ويقول الشاعر السعودي علي النعمي : «إذا كانت الحداثة تعني التجديد في الشكل الشعري ، وفي الصور والأمثلة ، في التكتيك ، وفي الرؤية ، فأهلاً بها .

أما إذا كانت ما يطرح في الساحة الآن بما فيها من معميات وألغاز باسم الابتعاث أو الانبثاق الدلالي ، أو التفجير اللغوي الخارج على السائد والمألوف ، فهو عبث ، والعبث لا يخدم قضية ، ولست أدري كيف يمارس العبث إنسان لم يخلقه الله عبثاً» [٢].

---

(١) الحداثة والتراث ص ٢ .

(٢) صحيفة الندوة الأحد ٢٥/٥/١٤٠٧هـ ص ٧.

الفصل الثاني

جذور الحداثة ومصادرها

وفيه مطالب :

المطلب الأول : تمهيد

المطلب الثاني : الحضارة الغربية

المطلب الثالث : جذور الحداثة في العالم العربي ومصادرها

المصدر الأول : الحداثة الغربية ومصادرها الفلسفية

المصدر الثاني : الماركسية

المصدر الثالث : الوجودية

المصدر الرابع : الباطنية

جذور الحداثة ومصادرها

المطلب الأول

تمهيد :

سبق القول بأن الحداثة في العالم العربي مستورد من المستوردات الغربية ؛ لذا فإن مصدرها الأول هو الحضارة الغربية ، وما تنطوي عليه من ملل وثنية ومذاهب فلسفية ، واتجاهات فكرية ، ومناهج وضعية .

والمتتبع لما يكتبه ويقوله الحداثيون العرب ، وما يدعون إليه ، يتبين له بكل جلاء أن جذور حداثتهم غربية في أصولها ، ومناهجها ، ومذاهبها غريبة على شرع الله تعالى .

تحدث علوي طه الصافي عن مصطلحات الحداثة ، ومفاهيمها فقال : «... ، إن هذه المصطلحات كانت نشأتها وولادتها في بيئة فكرية ، تختلف عن بيئتنا العربية ، ومفهوماتنا الثقافية الموروثة ... .

إن هذه المصطلحات هي إفرازات ظروف نفسية وعقلية وسياسية وفكرية ، تختلف عن ظروفنا في أسباب نشأتها ، وفي نتائجها»[١].

ثم ذكر أن هذه المصطلحات الحداثية تحتكم في نشأتها إلى : «مذاهب أيديولوجية ، ونظريات فلسفية ، وفكرية خاصة»[٢].

وكثير من الحداثيين العرب يعترف صراحة بأن الحداثة في العالم العربي غربية المنشأ والمصدر ، في الشكل والمضمون ، لا سيما ما جاء منها عن طريق الأدب والشعر ، فإنه أكثر استقبالاً من غيره .

---

(١) المجلة العربية ع ١٠٩ صفر ١٤٠٧هـ ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.

يقول زاهر الجيزاني :

«التيار الإنجليزي استطاع أن يؤثر على الشعر العراقي في الخمسينات ، تحديداً تنظير (أليوت) وقصيدته الأرض الخراب .

في الجانب الآخر نجد أن لبنان وسوريا وقعتا تحت تأثير التيار الفرنسي ...»[١].

ويؤكد الحداثي المغربي محمد بنيس أن الحداثة في العالم العربي غربية في فكرها وموقفها وتصورها ، فهو يقول : «الحداثة في هذا العصر غربيّة التصور والتحقق لفعلها صفة الشمول ... ، وفعل الشمول معناه أن الحداثة ليست اختياراً قولياً ، يطأ العبارة وينتهي عند ملفوظها ، بل هو نمط حياة ، وتصور مجتمع ، وثقافة تقنية ، تكتسح الإنسان والطبيعة»[٢].

وقد قررت ذلك أنيسة الأمين ، إذ قالت :

«... ، فالحداثة هي حداثة الغرب ، نتاج تأريخ يقارب المائتي عام من التحولات والتغيرات والثورات ، ونحن نتلقى أشكالها وتجلياتها ، المادية، والفكرية ، والأخلاقية ، دون أن نعيش الخضات التاريخية الكبرى ، التي أنتجت هذه الظاهرة العالمية»[٣].

وصدق محمد مصطفى هدارة حيث قال :

«الحداثة ارتبطت في نشأتها وفي مفهومها بالفكر الغربي ، وهي تعبير عن التحول الحضاري في أوروبا وأمريكا وواقعهما التأريخي ، وإن العالم لم يعرفها إلا من خلال استيراده الذي لا ينقطع لنظم الحياة الغربية ...»[٤].

(١) مجلة الطليعة الأدبية ع ٣و٤، ١٩٨٧م، ص ٤٩.

(٢) حداثة السؤال ص ١٠٩.

(٣) قضايا وشهادات ٩٩/٢.

(٤) الحداثة والتراث ص ٢.

ويقول الحداثي المغربي محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن التراث والحداثة :

«لقد قرأت كانط ، وقرأت باشلار ، وقرأت فوكو ، وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين ، كما قرأت ديكارت ، وسبينوزا ، ولينبتز ، ولوك ، وهيوم ، وقرأت أفلاطون ، وأرسطو ، وقرأت أيضاً وبدرجة أكبر ابن خلدون ، والغزالي ، وابن رشد ، والفارابي ، وابن سينا ، والجويني ، والباقلاني ، والرازي ، والطوسي ، ... والقائمة طويلة ، هؤلاء جميعاً قد مارسوا نوعاً من النقد كل على شاكلته ، وكل حسب موضوعه ، وأنا فيما يبدو لي .. تلميذ لهم جميعاً ، قد تعلمت منهم جميعا »[1].

ويقول الحداثي السوري سليمان العيسي :

«أن تعتصر المتنبي ولوركا

والمعري .. وغوته

ثم تقف على قدميك

وترى الدنيا بعينيك

تلك هي الحداثة والمعاصرة

بكلمة أدق : تلك هي الأصالة فيما أرى .

وأعترف أنني كنت مشدوداً إلى التراث في الفترة الأولى من نتاجي ، وكانت ظلال القرآن ، والمعلقات ، وديوان المتنبي ، تحيط بي ، في كل قصيدة أكتبها ، ولكني ما لبثت أن انفتحت على عوالم جديدة عندما أخذت أطالع بشغف الآداب الأجنبية ، وشعراء الغرب ،بالمناسبة إنني أحسن الفرنسية والإنكليزية ، وأستطيع أن أقرأ عن طريق هاتين اللغتين معظم النتاج الأدبي في العالم ، مبكراً قرأت الشعر الفرنسي ، وحفظت الكثير

---

(١) التراث والحداثة – داسات ومناقشات – ص ٣٢٢.

منه، راسين ، كورنيه ، موليير ، فكتورهيغو ، لامارتين ... ، وأخيراً بودلير ، فرلين ، رامبو ، إلى آخر القائمة .

وفي مطلع الشباب كنت أقرأ أيضاً الشعر الإنكليزي ، وأتأثر بمدرسته الرومانسيه إلى حد بعيد : بيرون ، شيلي ، وردزورث ... ثم اتسعت مطالعاتي فقرأت كبار شعراء الألمان والروس والأمريكان والأسبان ...»[١].

ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر :

« بأن المعيار الحداثي الغربي هو السائد وهو المقابل والحاضر في أغلب المقاربات النقدية والفكرية»[٢].

وتقول الحداثية رشيدة التريكي : «تأخذ المعاني التي يزخر بها مفهوم الحداثة مكانها بصفة عامة في حقل فلسفة التاريخ ، التي ترتبط بتصور تقدمي ، يستمد جذوره من فكر فلاسفة الأنوار ، لقد اكتشف هؤلاء أن للبشرية تطوراً مرحلياً يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتاقها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل ، من حيث أنه إقرار للشكل المنطقي ، ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن ، ففلاسفة الأنوار يعترفون بصفة واضحة أن سبيل هذا الانعتاق قد مهدت له العقلانية الديكارتية في تفضيلها البديهة الذهنية والفكرية عن العادة والتقليد ، وبذلك ستستفحل درجة استقلال المعرفة حتى تأخذ حريتها كاملة وتنفصل عن الماورائيات والميتافيزيقا»[٣].

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٢٧٣.

(٢) صحيفة الرياض ع ٨٥١٩ ١٤/٤/١٤١٢هـ ص ٧.

(٣) فلسفة الحداثة ص ٩١.

المطلب الثاني
الحضارة الغربية :

لكي تتضح جذور الحداثة العربية ومصادرها ، لابد من دراسة المصدر الرئيس لها ، وهو الحضارة الفكرية الغربية ، والتي هي مجموعة من المناهج والمذاهب المتناقضة ، المعبرة عن الضياع ، الذي عاشه العالم الغربي، منذ العصور اليونانية والرومانية والوثنية ، امتداداً إلى عصر الظلمات – عندهم – ، ثم إلى العصور الفلسفية ، المتلاحقة ، وما تضمنته من مذاهب ونظريات إلحادية متصارعة ومتناقضة فيما بينها ، إذ أن «كل مذهب كان رد فعل للمذهب السابق ، وكل مذهب كان يحمل في ذاته عناصر موته ، لم يبق شيء في حياة الإنسان الغربي لم يعشقه ثم يكفر به .

عشق التقليد للوثنية ، ثم نقم عليها ، وكفر بها ، عشق المسيحية، ثم كفر بها ، وبالكنيسة وبكل مفاسدها وظلمها وظلامها ، عشق الطبيعة ، ثم هجرها ، وعشق الواقع ، ففر منه مذعورا ودخل التيه المظلم ، كفر بالله كفراً صريحاً ، وحمل المادية التاريخية والجدلية وبدأ يكفر بها ، قال : إن الفن للفن ثم كفر بذلك ، دعا إلى الحرية والإخاء والمساواة ، دعوة طلاء وغشاوة ، حتى جاءت الوجودية فأزالت الطلاء والغشاوة ، وجعلت الحرية فوضى والالتزام تفلتا ....

فلم يعد في حياة الغربيّ إلا أن تنفجر هذه المذاهب انفجاراً رهيباً يحطم كل قيمة ، لتعلن بأس الإنسان الغربي وفشله في أن يجد أمناً أو أماناً .

لقد كانت الحداثة تمثل هذا الانفجار الرهيب ، الانفجار اليائس، انفجار الإنسان الذي لم يعرف الأمن في ذاته آلاف السنين ، جرّب كل ما

أوحت به الشياطين ، جرّب العلم ، والمال ، والطبيعة ، وغير ذلك مما عددنا ، فما أفادته بشيء ، كفر بكل شيء ، وعبّر عن كفره ذلك بالحداثة».[1]

وأرى في هذا المقام أنه لابد من استعراض سريع لما عاشته أوروبا من عقائد وثنية ومذاهب فلسفية ، أنتجت في آخرها الإلحاد ، المسمى بالحداثة .

عقائد أوروبا قبل النصرانية :-

لقد كانت أوروبا قبل دخول النصرانية تعيش في عقائد وفلسفات كثيرة ، ومتباينة ، وكان من أشهرها :

١- اليهودية المحرّفة ، واليهودية ديانة سماوية في أصلها ، إلا أن اليهود حرفوها ، فأصبحوا بتحريفهم مشركين ، وأصبحت ديانتهم مجموعة من العقائد والفلسفات المضطربة ، ثم إنهم أغلقوا على أنفسهم باعتبارهم شعب الله المختار .

٢- الوثنية الرومانية ، وهي الديانة الرسمية للامبراطورية ، وتقوم على ثلاثة أصول :

الأول – التثليث : أي عبادة آلهة ثلاثة ، جوبتير ، مارس ، كورنيوس .

الثاني – عبادة الامبراطور ، فقد كان الأباطرة يدّعون الربوبية ، وكان من الشعب الروماني من يؤله الأباطرة ، ويصرف لهم أنواعا من العبادة .

الثالث – عبادة الصور والتماثيل وتقديسها [2].

٣- الأفلاطونية الحديثة ، وهي عقيدة فلسفية ترى أن العالم

---

(١) الحداثة في منظور إيماني ص ٢٥.

(٢) انظر : معالم تاريخ الإنسانية ٧١٧/٣ وتاريخ العالم ٥٨٨/٣.

صدر عن ثلاثة عناصر :

الأول – المنشيء الأزلي الأول .

الثاني – العقل الذي تولد منه .

الثالث : الروح الذي تتكون منه جميع الأرواح ، والذي يتصل بالمنشيء الأول عن طريق العقل [١].

٤- المترائية ، وهي فلسفة وثنية ، تعتقد أنه لا خلاص للإنسان إلا بافتداء نفسه بتقديم القرابين للآلهة بواسطة الكهان [٢].

٥- الرواقية ، وهي فلسفة وثنية ، تدعو إلى الانقطاع عن الدنيا وإنكار الذات ، وتعذيب النفس [٣].

٦- الأبيقورية ، وهي فلسفة إباحية ، مخالفة لما عليه الرواقية [٤].

دخول النصرانية أوروبا :-

بينما أوروبا تموج بهذه العقائد والفلسفات المتباينة ، دخلتها النصرانية في القرن الميلادي الأول ، وانتشرت بين الشعب الروماني ، إلا أن الأباطرة حاربوها ، واضطهدوا كل من يدين بها ، واستمر هذا الاضطهاد طيلة القرون الثلاثة الأولى ، حتى جاء الامبراطور قسطنطين ، واعتنق النصرانية ودعا إلى عقد أول مجمع نصراني سنة ٣٢٥م ، وهو مجمع نيقية ، الذي أعلنت بعده النصرانية عقيدة رسمية للامبراطورية الرومانية فاقبل كثير من الأوروبيين على النصرانية المحرفة إقبالاً شديداً .

لذا فإن كثيراً من المؤرخين الغربيين يقسمون النصرانية قسمين هما :

---

(١) انظر : محاضرات في النصرانية ص ٢٨ ٢٩ ، وموسوعة الفلسفة ١/١٩٠ فما بعدها.

(٢) انظر : معالم تاريخ الإنسانية ٣/٧٠٦.

(٣) انظر : تاريخ العالم ٣/٥٨٩.

(٤) انظر : المرجع السابق الصفحة نفسها .

الأول – النصرانية الأصلية ، التي جاء بها عيسى – عليه الصلاة والسلام – .

الثاني – النصرانية الرسمية ، التي آمنت بها الكنيسة ، ودعت إليها ابتداء من عام ٣٢٥م .

يقول (برنتن) :

«إن المسيحية الظافرة في مجلس نيقية ، في أعظم أمبراطورية في العالم ، مخالفة كل المخالفة لمسيحية المسيحيين في الجليل ، ولو أن المرء اعتبر العقد الجديد التعبير النهائي عن العقيدة المسيحية لخرج من ذلك قطعاً لا بأن مسيحية القرن الرابع تختلف عن المسيحية الأولى فحسب ، بل بأن مسيحية القرن الرابع لم تكن مسيحية بتاتاً»(١).

ويؤكد ذلك المؤرخ الانكليزي (ويلز) إذ يقول :

«من الضروري أن نستلفت نظر القارىء إلى الفروق العميقة بين مسيحية نيقية ، التامة التطور وتعاليم يسوع الناصري ... ، فمن الواضح تماماً أن تعاليم يسوع الناصري تعاليم نبوية من الطراز الجديد ، الذي ابتدأ بظهور الأنبياء العبرانيين ... ، بيد أن مسيحية القرن الرابع الكاملة التكوين... ، كانت في صلبها ديانة كهنوتية من طراز مألوف للناس من قبل ، منذ آلاف السنين ، وكان المذبح مركز طقوسها المنمقة ، والعمل الجوهري في العبادة فيها هو القربان الذي يقربه قديس متكرس للقداس ، ولها هيئة تتطور بسرعة ...»(٢).

والحق أن أوربا لم تؤمن بالنصرانية الحقة المنزلة من عند الله – تعالى – ، وإنما آمنت بمزيج عقائدي يجمع بين الفلسفات الرومانية ، والدين

---

(١) أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي) ص ٢٠٧.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية ٣/٧٢٠.

النصراني المحرّف ، وأطلقت على هذا المزيج اسم (المسيحية) .

يقول حبر أحبار انجلترا ، وأسقف كنيسة (كنتربري) ، المدعو وليام تاميل : «إن من الخطأ الفاحش أن نظن أن الله وحده ، هو الذي يقدم الديانة أو القسط الأكبر منها»[1].

لقد حرفت الكنيسة العقيدة النصرانية ، فأصبح النصارى يقولون بأن الله ثالث ثلاثة ، ويعتقدون أن عيسي ابن الله ، وأنه إله ، كما أنهم حرفوا الإنجيل ، وزادوا فيه ونقصوا منه .

كما أن الشريعة حرّفت ، وقسمتها الكنيسة إلى قسمين :

الأول – تشريع ديني ، من تشريعات الرب الإله ، ويقتصر على المواعظ والرهبنة ، وتقريب القرابين ، والأحوال الشخصية ونحوها .

الثاني – تشريع دنيوي ، من اختصاص قيصر وما يشرعه ، ويشمل الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وغيرها .

ظلم الكنيسة وطغيانها

بعد أن تنصّر قسطنطين الامبراطور الروماني ، تسلطت الكنيسة وظلمت باسم الدين ، لا سيما عندما وجدت من يقف في صفها ويدافع عنها من الأباطرة ، وذلك من أجل المصالح الدنيوية لكلا الطرفين .

نعم لقد عظم طغيان القساوسة والأساقفة ، وظلموا تحت شعار الدين وباسم الكنيسة ، وسنوا من الشرائع والقوانين الظالمة في جميع مناحي الحياة ، ما جعل الشعب يثور عليها، ويتمرد على تعاليم الدين .

ومن أمثلة ذلك الطغيان ما يلي :

١– الطغيان الديني

---

(١) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين ص ١١.

بعد مجمع نيقية فرضت الكنيسة عقيدة التثليث ، وحاربت مخالفيها ، وسفكت دماء من لم يؤمن بها وبما يصدر عنها ، ونصبت نفسها عن طريق المجامع المقدسة إلهاً يحل ويحرم ، ويزيد وينقص كيف يشاء ، فأباحت أكل الميتة ، وشرعت التماثيل ، وحرّمت زواج رجال الدين كما تسميهم .

كما أنها أجبرت الناس على مجموعة من العقائد كعقيدة الخطيئة والتكفير،والصلب والفداء ، والعشاء الرباني ، والطقوس السبعة .

بل إنها أدعت حقوقاً لا يملكها إلا الله – سبحانه وتعالى – كحق الغفران ، والحرمان ، وغيرهما ، مما أنتج ما سموه بصكوك الغفران ، التي تباع ، وتقدم لكل من يوافق تعاليم الكنيسة .

وحقوق الحرمان هي عقوبة شديدة تقع على المخالفين ، فيحرمون من المغفرة ، فأصبحت هذه العقوبة شبحاً مخيفا للملوك والشعوب ، وكل من يحاول مخالفة آراء الكنيسة .

ولقد تعرض البريطانيون للحرمان الجماعي عندما حدث خلاف بين البابا وملك الانكليز يوحنا ، فحرمه البابا وحرمه أمته ، وعطلت الكنائس من أداء الطقوس التعبدية ، وعاش الناس حالة من الاضطراب والخوف الشديد ، حتى عاد يوحنا صاغراً مقراً بخطيئته ، طالباً الغفران من البابا ، ولما رأى البابا خضوع الملك وتذلله رفع عنه الحرمان ، وغفر له ولأمته [1].

٢- الطغيان السياسي

عملت الكنيسة على طمس الدين وتعطيل الشريعة ، ثم فرضت نفسها وصية على الملوك والأمراء وأجبرتهم على الخضوع والتذلل لها ، وجعلت معيار صلاحهم وقبولهم منوطاً بما يقدمونه لها من طقوس الطاعة والخدمة .

---

(١) انظر : حرية الفكر ص٥٦ .

يقول البابا نقولا الأول :

«إن ابن الله أنشأ الكنيسة : بأن جعل الرسول بطرس أول رئيس لها ، وأن أساقفة روما ورثوا سلطات بطرس في تسلسل مستمر متصل .... إن البابا ممثل الله على ظهر الأرض يجب أن تكون له السيادة العليا والسلطان الأعظم على جميع المسيحين ، حكاماً كانوا أو محكومين»[١].

ويقرر بعض المؤرخين الأوروبيين أن الأسر الحاكمة في أوروبا كانت تستمد بقاءها «من صلتها النسبية بأحد القديسين ، فيرثون منه قداسته ، ولا يبالي الشعب بعد ذلك بتصرفاتهم ؛ لأنهم مقدسون»[٢].

وقد حاول بعض الملوك الأوروبيين إبعاد سيطرة الكنيسة ، وإلغاء وصايتها عليهم ، فتجرأ ادوراد الأول ملك انكلترا ، وفيليب الجميل ملك فرنسا على القول بأنه : «ليس من الضروري أن يخضع الملك للبابا ، لكي يحظى بالجنة في الآخرة ، وأن كلا منهما قد نوى أن يكون سيداً في مملكته، وأن شعبه يؤيده في هذه النية تمام التأييد»[٣].

وهكذا ظل الأوروبيون يعانون من الصراع الرهيب بين الكنيسة والملوك من أجل القبض على مقاليد الأمور ، والتسلط على المجتمع ، وكسب ولاء الشعب .

وقد انتصرت الكنيسة في ذلك الصراع طيلة القرون الوسطى ، فظلت لها السيطرة والوصاية ، فهي التي تتولى تتويج الملوك والأباطرة ، أو عزلهم وحرمانهم متى شاءت ، ومن تنكر لها أو أنكر تعاليمها فله العذاب الشديد بعد حرمانه من الجنة .

---

(١) قصة الحضارة ١٤/٣٥٢.

(٢) تاريخ أوروبا العصور الوسطى ١/٧١.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٠.

والجدير بالذكر أن ذلك الصراع أورث الأوروبيين أزمات نفسية معقدة لا تزال آثاره باقية فيهم إلى اليوم ؛ لبعدهم عن الحق المبين والصراط المستقيم .

٣- الطغيان المادي

جاءت تعاليم الكنيسة تدعو إلى شدة الزهد والتقشف ، حتى حرّمت بعض ما أحل الله من الطيبات ، أما واقع رجال الدين من القساوسة والأساقفة فهو على النقيض من ذلك تماماً ، فهم يتهالكون على الدنيا ، ويمتصون أموال الشعب تحت ستار الدين وباسم الشريعة .

يقول كرسون :

«كانت الفضائل المسيحية كالفقر والتواضع والقناعة والصوم والورع والرحمة ، كل ذلك خيراً للمؤمنين وللقسيسين وللقديسين وللخطب والمواعظ ، أما أساقفة البلاد والشخصيات الكهنوتية الكبيرة ، فقد كان لهم شيء آخر : البذخ والأحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والأرباح الجسيمة ، والموارد والمناصب»[1].

ويتمثل طغيان الكنيسة المادي فيما يلي :-

أ - الأملاك الاقطاعية : فالكنيسة هي أكبر ملاك الأراضي ، وأكبر السادة الإقطاعيين في أوروبا «وكانت أملاكها المادية وحقوقها والتزاماتها الاقطاعية مما يجلل بالعار كل مسيحي متمسك بدينه ، وسخرية تلوكها ألسنة الخارجين على الدين ، ومصدراً للجدل والعنف بين الأباطرة والبابوات»[2].

ب - الأوقاف : الكنيسة تملك المساحات الكبيرة من الأراضي

---

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ١١٧.

(٢) قصة الحضارة ١٤/٤٢٥.

الزراعية وغيرها ، بدعوى أنها أوقاف لها ، تصرف عائداتها على بناء الكنائس والأديرة .

يقول أحد الثائرين على الكنيسة ، المدعو ويكلف :

«إن الكنيسة تملك ثلث أراضي انكلترا ، وتأخذ الضرائب الباهضة من الباقي ...»[١] . لذا طالب بإلغاء تلك الأوقاف ، ووصف رجال الدين بأنهم : «أتباع قياصرة لا أتباع الله»[٢].

جـ - ضريبة العشور : أوجبت الكنيسة على الناس عشر ما تغله الأراضي والاقطاعيات ، وعشر محصول المهنيون وأرباب الحرف .

يقول المؤرخ ويلز :

«كانت الكنيسة تجبي الضرائب ، ولم يكن لها ممتلكات فسيحة ، ولا دخل عظيم من الرسوم فحسب ، بل فرضت ضريبة العشور على رعاياها، وهي لم تدع إلى هذا الأمر بوصفه عملاً من أعمال الإحسان والبر ، بل طالبت به كحق»[٣].

د- السخرة (العمل المجاني) : أرغمت الكنيسة أتباعها على العمل المجاني ، في جميع مشروعاتها ، كالعمل في المزارع ، وبناء الكنائس، وغير ذلك مما جعل الكثير من الناس يقدمون شكوى إلى المجلس الديني العام ، المنعقد في ليون سنة ١٢٤٦م ، يستغيثون فيها من مطالب البابا ، والكنيسة الأم [٤].

هـ - ضريبة السنة الأولى : لما تولى البابا حنا الثاني

---

(١) تاريخ أوروبا ٢/٣٦٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤.

(٣) معالم تاريخ الإنسانية ٣/٨٩٥.

(٤) انظر : تاريخ أوروبا ١/٢٥٩.

والعشرون جاء ببدعة جديدة ، وهي ضريبة السنة الأولى ، وتعني مجموع الدخل السنوي الأول لأي وظيفة ، تدفع للكنيسة إجبارياً لا اختيارياً [١].

و - ولشدة خوف الناس من الكنيسة كان الأثرياء والاقطاعيون يقدمون لها كثيراً من الهبات والعطايا خشية منها ، وتقرباً إليها ، لعلمهم بنهم رجال الدين الشديد إلى المال [٢].

طغيان الكنيسة أنتج الثورة ضدها

إن أخطر ما فعلته الكنيسة من ظلم وطغيان هو :

أولاً - تحريف الإنجيل وما جاء فيه من عقيدة وشريعة .

ثانياً - التسلط والظلم بجميع أنواعه في جميع مجالات الحياة ، وعلى كل الاتجاهات ، الدينية والعلمية والسياسية والمالية .

إن ذلك الطغيان أنتج صراعاً قوياً ضد الكنيسة ورجالها ، بل ولد تياراً ملحداً ، منكراً للدين ، محارباً أهله .

يقول ليكونت دي نوى :

«إن ما أضافه الإنسان إلى الديانة المسيحية ، والتفسيرات التي قدمها ، والتي ابتدأت منذ القرن الثالث ، بالإضافة إلى عدم الاكتراث بالحقائق العلمية ، كل ذلك قدم للماديين والملحدين أقوى الدلائل المعاضدة في كفاحهم ضد الدين»[٣].

لقد طغت الكنيسة طغياناً فكرياً عاماً ، فحاسبت الناس على ما في قلوبهم من آراء ومعتقدات ونظريات ، ووقفت أمام جميع نتاجهم الفكري،

---

(١) انظر : المرجع السابق ٢/٢٨٠.

(٢) انظر : معالم تاريخ الإنسانية . ٣/٩١٣.

(٣) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين . ص ١٥ ، ١٦.

وزعمت أنها تملك الحقيقة العلمية المتعلقة بالتجربة المحسوسة ، أو النظر العقلي ، وأقحمت نفسها في متاهات عظيمة ، أثارت عليها حرباً دائمة ، وثورات عارمة .

يقول برنتن :

«إن أكثر أصحاب الوظائف العلمية ، حتى في أوج العصور الوسطى ، كانوا ينتمون إلى نوع من أنواع المنظمات الدينية ، وكانوا جزءاً من الكنيسة ، حيث أن الكنيسة بدرجة لا نكاد نفهمها اليوم تتدخل في كل لون من ألوان النشاط البشري وتوجهها ، وبخاصة النشاط العقلي ... وإذن فقد كان الرجال الذين يتلقون تعليمهم في الكنيسة يكادون يحتكرون الحياة العقليه ، فكانت الكنيسة منصة المحاضرة ، والصحافة ، والنشر ، والمكتبة ، والمدرسة ، والكلية»[1].

والجدير بالذكر أن الفلسفة والأدب ، والفكر السائد في ذلك العصر كان مزيجاً من النصرانية المحرفة والفلسفات اليونانية والرومانية ، من مثل أقوال سقراط وأرسطو وبطليموس وأفلاطون وغيرهم ، هذا المزيج سماه بعضهم الفلسفة المسيحية .

كما أن أولئك الفلاسفة النصارى تبنوا بعض العلوم التجريبية في عصرهم ، كالنظريات الكونية والتأريخية والجغرافية والطبية ، وكان من أنجح الأدوية – على زعمهم – تعليق الصليب ، وتكريم صور القديسين ، ثم اعترفت الكنيسة رسمياً بهذه الأمور ، وجعلتها جزءاً رئيساً من تعاليمها ، وحكمت من خلالها على جميع نتائج العلماء التجريبية ، مما جعلها تصطدم مع كثير من النظريات العلمية ، فحاربتها ، وعذبت مؤيديها فضلاً عن مخترعيها .

---

(١) أفكار ورجال ص ٢٣١.

وهكذا وقفت الكنيسة في صراع شديد مع أصحاب العلم التجريبي والنظريات العقلية ، فحاربتهم حرباً ضروساً ، لا هوادة فيها .

أمثلة ونماذج :

١- وإن من أعظم الطغيان الكنسي ، الذي تعرض له الأوروبيون هو استرقاق الفلاحين ، وجعلهم يعملون إجبارياً في الاقطاعيات ، بدون مقابل ، وذلك نتيجة لخطيئة آدم ، على حد زعم رجال الكنيسة [١].

لذا قامت ثورة فلاحية في سنة ١٣٥٨م ضد الظلم الاقطاعي ، الذي تتزعمه الكنيسة ، التي هي أكبر الملاك الاقطاعيين .

ولم يكن اعتراض الفلاحين «على قوة الكنيسة ، بل على مساوئها ، ونواحي الضعف فيها ، وكانت حركات تمردهم على الكنيسة حركات لا يقصد بها الفكاك من الرقابة الدينية ، بل طلب رقابة أتم وأوفى.... وقد اعترضوا على البابا ، لا لأنه الرأس الديني للعالم المسيحي ، بل لأنه لم يكن كذلك ، أي لأنه كان أميراً ثرياً دنيوياً ، بينما كان يجب أن يكون قائدهم الروحي» [٢].

وقد فشلت تلك الثورة وأُخمدت ، وقتل آلاف من أولئك الثوار ، لوقوف الكنيسة ضدهم بالتعاون مع الملك شارل الخامس [٣].

وعلى الرغم من أن تلك الثورة فشلت ، إلا أنها ساهمت في تشجيع الشعب الأوروبي على الثورات المتوالية في أنحاء تلك القارة .

٢- وفي عام ١٥١٧م قام مارتن لوثر بثورة ضد كثير من العقائد

---

(١) انظر : قصة الحضارة ٤٠٦/١٤.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية ٩٨٩/٣.

(٣) انظر : الموسوعة العربية الميسرة ٥٩٥/١ و ١٠٦٤/٢.

وتعاليم رجال الدين ، فصور في حقه صك رسمي يحرمه من غفران الكنيسة، وذلك في عام ١٥٢١م ، وعندما تلقى قرار حرمانه من البابا ، أحرقه علانية ، ودعا إلى مذهب مسيحي جديد سمي فيما بعد بالمذهب اللوثري ، وهو ضمن المذاهب البروتستانتية المعارضة للكنيسة الكاثوليكية [١].

٣- وفي عام ١٥٣٦م قامت حركات بروتستانتية أخرى قادها جون كلفن ، ونشر مذهبه في جنيف ، فنفي منها عام ١٥٣٨م ، عندما أعلن عدم اعترافه بسلطة البابا ، ودعا إلى مخالفة الكنيسة الكاثوليكية [٢].

٤- ومن النظريات التجريبية التي هزت الكنيسة النظرية الفلكية لصاحبها (كوبرنيق)، [٣] عام ١٥٤٣م ، هذه النظرية خالفت نظرية الكنيسة التي ترى صحة نظرية بطليموس المقدسة ، التي تجعل الأرض مركز الكون وجميع الأجرام السماوية تدور حولها ؛ لذا لاحقت الكنيسة القسيس (كوبرنيق) لتعذيبه وإعادته إلى ما ترى إلا أنه مات قبل أن تظفر به ، فمنعت كتابه (حركات الأجرام السماوية) ؛ لأنه مخالف لتعاليم الكنيسة .

ثم أيد تلك النظرية رجل آخر هو (جردانو برونو) ، فقبضت عليه محاكم التفتيش ، وسجنته ست سنين ، ثم أحرقته سنة ١٦٠٠م .

٥- كذلك جاء (جاليليو) ، واخترع (التلسكوب) فأيد عملياً ما دعا إليه من قبله نظرياً ، فغضبت عليه الكنيسة وحكمت عليه بالسجن والتعذيب ،[٤] ولما خاف أن يُفعل به ما فعل بمن قبله ، أعلن تراجعه عن نظريته أمام رئيس المحكمة ، قائلاً : «أنا جاليليو ، وقد بلغت السبعين من

---

(١) انظر : المرجع السابق ٢/١٥٧١.

(٢) المرجع نفسه ٢/١٤٧٢.

(٣) انظر : كتب غيّرت وجه العالم – فصل (كوبرنيق وكتابه).

(٤) انظر : معالم تاريخ الإنسانية ١/٨.

عمري ، سجين راكع أمام فخامتك ، والكتاب المقدس أمامي ، ألمسه بيدي ، أرفض وألعن وأحتقر القول الإلحادي الخاطيء بدوران الأرض»[١]، قال ذلك ليوافق نظرية الكنيسة التي تعتقد أن الأرض مركز الكون الثابت محتجة بأن الأقنوم الثاني وهو المسيح عيسى – عليه السلام – تجسد فيها ، وعليها تمت عملية الصلب والفداء [٢].

وفي بداية القرن السابع عشر الميلادي كان لنظرية كوبرنيق وبورنو وجاليليو صدى واسع ، وأثر عميق راسخ في الفلسفة الأوروبية ، مما أفقد ثقة الناس بالكنيسة ، واشتد الصراع بين نصوص الكنيسة المحرفة والأدلة العقلية والنظرية المحسوسة لأصحاب النظرية الجديدة مما أثار العلماء االتجريبين وأتباعهم ، مطالبين بتقديس العقل ، واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي الذي له مجاله الخاص به .

٦- ومن أبرز المذاهب الثائرة في ذلك العصر ، مذهب (ديكارت)، الذي نادى بتطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة ، أما الدين – عنده – فإنه يختص بأخبار الآخرة ، ولا سلطة له على العلوم الأخرى [٣].

٧- وكذلك برز (فرنسيس بيكون) بمنهجه التجريبي ، منادياً بالفصل بين التجارب الإنسانية ، والوحي الإلهي ، فقد تكون هناك قضية خاطئة في حكم العقل ، ولكنها صحيحة تماماً في حكم الدين [٤].

٨- ثم اشتهر اليهودي (سبينوزا) ، بوضعه الأسس لمدرسة النقد التأريخي ، التي ترى أن الأديان تراث بشري ، يجب أن يخضع

---

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٠٥ وانظر : تكوين العقل الحديث ٨/٢.

(٢) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣.

(٣) انظر : كتب غيّرت الفكر الإنساني ص ١٤٥ وما بعدها .

(٤) انظر : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص ١٩.

للدراسة النقدية ، والأخذ والرد ، وليست وحياً إلهيا [١].

٩- ومن الثائرين أيضاً (جون لوك) ، الذي طالب باخضاع الوحي للعقل ، كما أنه نادى بحرية الأديان ، فلكل إنسان الحق بأن يؤمن بما شاء ، ويكفر بما شاء [٢].

١٠- كذلك من أشهر النظريات المخالفة لمنهج الكنيسة (نظرية الجاذبية) ، لصاحبها (اسحاق نيوتن) ، والتي كانت بمثابة النواة للمذهب الطبيعي ، والنظرية الميكانيكية ؛ لذا سُميت نظرية (نيوتن) بالثورة النيوتونية، وذلك أنها جاءت بقانون رياضي مطرد ، اقتنع به الناس . فاتخذوها سلاحاً ضد الكنيسة ، بل إن هذه النظرية من أعظم النظريات أثراً في الحياة الأوروبية ، فهي التي وضعت أساس الفكر المادي الغربي .

وقد لاقت نظريته انتقادات دينية من قبل رجال الدين ، النصارى، مما جعله يعترف بقوة إلهيه منظمة لهذا الكون ، هي فوق ذلك القانون الرياضي ، عند ذلك خفت الوطأة عليه ، بل إنه لما مات عام ١٧٢٧م قال البابا الكسندر عنه : «كانت الطبيعة وقوانينها مختبئة في الظلام ، فقال الخالق : فليكن نيوتن ، فإذا بالطبيعة وقوانينها تخرج من الظلام إلى النور» [٣].

١١- وظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي فلسفات كثيرة ، ينادي بعضها بتقديس العقل على أنه مصدر المعرفة ، وبعضها ينادي بتقديس الطبيعة ، وتتفق تلك الفلسفات على إنكار الوحي الإلهي ، أو التشكيك فيه ، والثورة على تعاليم الكنيسة وقوانينها الظالمة .

---

(١) انظر : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ١٢٢.

(٢) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢١٤.

(٣) كتب غيّرت الفكر الإنساني ص ١٧٦، وانظر : تفسير نظريته في المرجع نفسه ص ١٧١ وما بعدها .

يقول أحد الأوروبيين :

«صار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك ، ووجدوه في الطبيعة» (١).

ومن أبرز دعاة ذلك العصر الإلحادي : جان جاك رسو ، وفوليتر، وديدرو ، وغيرهم من الذين نادوا بتقديس العقل والطبيعة ، وسُمي ذلك العصر بـ عصر (التنوير) (٢).

يقول برنتن متحدثاً عن ذلك العصر :

«كان العقل للرجل العادي في عصر التنوير ، هو كلمة السر الكبرى لعالمه الجديد ، العقل هو الذي يسوق الناس إلى فهم الطبيعة ، وبفهمه للطبيعة يصوغ سلوكه طبقاً لها ، وبذلك يتجنب المحاولات العابثة ، التي قام بها في ظل أفكار المسيحية التقليدية الخاطئة ، وما يخالفها في الأخلاق والسياسة مما يناقض الطبيعة ... .

والعقل يبين أن الرهبانية تعني إسرافاً عظيماً في قدرة الإنسان الإنتاجية ، وأوضح من ذلك أن العقل يبين أنه من غير الطبيعي للكائنات البشرية صحيحة البدن أن تمتنع بتاتاً عن الاتصال الجنسي ... .

إن المسيحية التقليدية لم تعد قادرة على أن تمد المستنيرين بنظرية كونية ... ، خذ مبدأ التثليث مثلاً ، إن الرياضة كانت ضد هذا المبدأ، فإن أي نظام رياضي محترم لا يسمح بأن يكون الثلاثة ثلاثة ، وواحداً في آن واحد ...» (٣).

والخلاصة أن المذاهب الفلسفية الغربية في القرن الثامن عشر

---

(١) المذاهب الإقتصادية الكبرى ص ٥١.

(٢) انظر : قصة الفلسفة ص ٢٤٨ فما بعدها.

(٣) أفكار ورجال ص ٤٧٤ – ٤٧٦.

الميلادي ذات اتجاهين :

الأول – اتجاه مؤمن بإله خالق لهذا الكون ، خلقه ثم تركه يدور وفق القوانين المودعة فيه ، والتي بينها اسحاق نيوتن في نظريته ، ومع إيمان هؤلاء بإله إلا أنهم يكفرون بالوحي ، وبجميع تعاليم الكنيسة ، ومن أشهر زعماء هذا الاتجاه ، فولتير وبوب وغيرهما [١].

الثاني – اتجاه إلحادي مادي ، يرى أن الإعتراف بوجود إله يوجب الإيمان بتعاليم الكنيسة ، لذا لابد من إنكار الإله ووحيه ، والإيمان بالطبيعة ودورها في الحياة .

يقول كرسون :

«ذهب بعضهم في الإنكار إلى أبعد حد ، إنهم يدعوننا حتى إلى حذف اسم الله نفسه ، وفي هذا يقول دولباخ : إن عقيدة الله المأثورة نسيج من المتناقضات ، إن فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الإنساني» [٢].

الثورة الفرنسية

بينما كانت الأسر المالكة ، وطبقة الأشراف ، ورجال الدين ، يعيشون في نعيم عظيم ، ويتقلبون في أنواع الملذات والشهوات ، كان الشعب في جوع شديد ، وفقر عظيم ، أنهكته الوصايا والتعاليم الكنسية الطاغية ، عند ذلك قام الشعب بفئاته المظلومة من الفلاحين والمهنيين والقساوسة الصغار ، بثورة عظيمة ضد رجال الدين والأشراف ، وذلك في عام ١٧٨٩م ، وهي المعروفة بالثورة الفرنسية [٣].

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٤٧٧ ٤٧٨.

(٢) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ١٣٨.

(٣) انظر : الموسوعة العربية الميسرة ١/٥٨٦،وانظر : كتاب :تاريخ الثورة الفرنسية.

في تلك الثورة انتصر الشعب على الكنيسة ومناصريها ، وولدت دولة جمهورية لادينية ، تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب ، والجمهور ، وليس باسم الدين والكنيسة ، ويقوم حكمها على قوانين وضعية ، بدلاً من تعاليم الكنيسة – التي اختلط فيها الوحي بكثير من الوضعي – وتدعو إلى الحرية الشخصية في كل شيء .

ومن أوائل ما عملته تلك الثورة المنتصرة ، مصادرة أموال الكنيسة ، وتسريح رهبانها وإلغاء الجمعيات النصرانية ، ومحاربة عقائدها علانية باسم الدولة والقانون .

وإن من أهم عوامل ذلك الانتصار هو الطغيان الكنسي ، وانتشار النظريات المادية والإلحادية المتمردة على تعاليم الكنيسة .

وكذلك لعب اليهود دوراً عظيما ، واستغلوا الفرصة لضرب الكنيسة التي كانت تعدهم أقلية ذليلة ، ليس لها حق المواطنة ، وقد نجحوا في ذلك ، ومن ثَمّ كان لليهود صولة وجولة ؛ بسبب خططهم ودراساتهم النظرية والعملية للتخلص من رجال الدين النصراني ؛ ولتفردهم بزعامة العالم على حد زعمهم المكذوب [١].

تبين مما سبق أن الأوروبيين عاشوا أوضاعاً دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية سيئة ، وعانوا من عقد نفسية رهيبة ، فقد جربوا الفكر الوثني والفلسفات اليونانية والرومانية فلم تصلح حالهم ، ثم جربوا النصرانية المحرفة فزادت مشكلاتهم ، حين طغت وظلمت ، وحجرت على الناس واستعبدتهم ، ولذلك ثار كثير من الأوروبيين على الدين ، كل دين ، وحاربوا الأديان زاعمين أنها سبب مشكلاتهم ، فلا يصلح الدين أن يكون مصدرا للمعرفة، ولا نظاماً للحكم .

---

(١) انظر : مذاهب فكرية معاصرة ص ٨٧ – ٩٠.

عند ذلك برزت النظريات اليهودية والشيوعية والعلمانية وسائر الأفكار والعقائد الفلسفية ، التي دعت وتدعو إلى التمرد على الدين : ترفض كل ما هو قديم وثابت ، وتنادي بتحديث الحياة في جميع مجالاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية ، وغير ذلك ، التحديث الذي يقوم على الصراع مع القديم والثابت من العقائد والمبادئ .

وهذا الاضطراب الفكري ، والعقد النفسية ، والضياع الاجتماعي ، والنظريات الفلسفية الإلحادية الثائرة على الدين ومصادره هي المصدر الرئيس للحداثة في العالم الغربي ، ومن ثَمّ انتقالها إلى العالم العربي .

من الفلسفات الثائرة
التي مهدت لظهور الحداثة

ليس المراد في هذا المقام تعداد جميع الحركات الثورية ، التي خرجت في أوروبا متمردة على جميع الأوضاع السيئة ، التي فرضتها الكنيسة تحت ستار الدين ، وأيدها الملوك رغبة في تثبيت مكانتهم ولمصالحهم الدنيوية الأخرى .

وإنما المراد هو بيان تخلخل المجتمع الأوروبي في دينه وفكره ، وسياسته ، وأوضاعه الاجتماعية ، ورؤيته حول مصادر المعرفة ، واختلافه في هذه الأمور ، وفي جميع العصور ، حيث لم يستقر على حال مستقيمة ، فحتى الثورات الناقمة على الأوضاع لم تأت بحلول ناجحة ، بل زادت الطين بلّه ، وزادت الأمور تعقيداً ، وعانى الناس بسببها من العقد النفسية الشيء الكثير ، وتلك النظريات الثورية هي من أهم جذور مصادر الحداثة ، لذا لزم ذكر أشهرها ، ولو بشيء من الاختصار .

الأولى - النظرية الخيالية

ليست هذه النظرية جديدة عند الأوروبيين ، بل كانت قديمة في الفكر الاغريقي حيث كان الفلاسفة يهربون من واقعهم السيء إلى عالم الخيال ، بانين من الأوهام والأحلام مجتمعات مثالية ، أو مدناً فاضلة ، تتمتع بالوئام والإيثار المتناهي .

ومن أشهر من دعا إلى النظرية الخيالية الفيلسوف أفلاطون في كتابه (جمهورية أفلاطون) [1].

وقد تجددت هذه النظرية في القرن السادس عشر الميلادي وما

---

(١) انظر : قصة الفلسفة ص ٢٢، وكتاب أفلاطون – ترجم إلى العربية بقلم حنا خباز .

بعده على يدي نصارى ، منهم توماس مور عام ١٥٢٥م في كتابه (يوتوبيا) ،[١] الذي صور فيه دولة مثلى تحقق السعادة ، وتمحو الشرور ، وكذلك القديس أوغسطين في كتابه (مدينة الله) ، وكامبانلا في كتابه (مدينة الشمس) وفرنسيس بيكون في كتابه (أطلنطس الجديدة) [٢].

هذه النظرية تجعل الانسجام العقلي ، والمصلحة الدنيوية المجردة هما الأصلان الرئيسان في بناء المجتمعات اللادينية ، وترى أن الحياة تكون سعيدة فاضلة لو أُبعد الدين عن الواقع نهائيا ، وقد يستثني بعضهم وجود دين شخصي لا أثر له في الحياة [٣].

والحداثيون تأثروا كثيراً بالنظرية الخيالية ، فهم يبنون حياتهم على الأوهام والأحلام الكاذبة [٤].

الثانية - نظرية العقد الاجتماعي

ترى هذه النظرية أن الناس كانوا يعيشون حياة فطرية طبيعية ، سابقة على نشأة الجماعة ، إلا أنها حياة فوضوية قائمة على الصراع ، مما اضطر الأفراد إلى التعاقد ، لإنشاء الجماعة السياسة ، واختاروا بمقتضى هذا العقد حاكماً لم يكن طرفاً في العقد ، ونزل الأفراد بالعقد عن جميع حقوقهم الطبيعية ، لذا فإن هذه النظرية ترى أن سلطان الحاكم مطلق غير مقيد بشيء ، وهو الذي يضع القوانين ، ويعد لها حسب مشيئته [٥].

---

(١) (يوتوبيا) أو (الطوباوية) كلمة يونانية معناها (لا مكان) انظر : الموسوعة العربية الميسرة ١٩٨٧/٢.

(٢) انظر : المرجع السابق ١٩٨٧/٢ وقصة الفلسفة ١٧١.

(٣) انظر : سلسلة تراث الإنسانية ٢٩٤/١.

(٤) أنظر الثابت والمتحول ٢٠٠/٢ ٢٦٧ ٢٦٨، ومقدمة للشعر العربي ص ٨٨، ٨٩ .

(٥) أنظر : الموسوعة العربية الميسرة ١٩١٣/٢ وسلسلة تراث الإنسانية ٢٥٧/١.

ومن أوائل من نادى بهذه النظرية الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز ١٥٨٨ - ١٦٧٩م في كتابه : (التنين الجبار أو لوياثان) ، وبعده جاء الفيلسوف الإنكليزي الآخر جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤م ، وأيد النظرية ، إلا أنه قرر أن السلطة مقيدة بقبول الأفراد لها ؛ ولذلك يمكن سحب السلطة منها بسحب الثقة فيها [١].

وفي القرن الثامن عشر الميلادي ناصر هذه النظرية وأكملها الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو ١٧١٢ - ١٧٧٨م ، فقد كان يرى أن الإنسان خير بطبعه ، إلا أن الأديان نقلته إلى الفوضوية والفساد : فإن أراد الناس الحرية فعليهم بالدخول في تعاقد اجتماعي ، يجعل السيادة للمجتمع بأسره ، فلا تشرع القوانين بغير موافقة الجماعة كلها ، مهما كانت صورة الحكومة ،

والهدف الأسمى من التربية والتعليم عند جان جاك روسو هو أن يعرف الإنسان كيف يعيش ؛ ولهذا الفيلسوف أثر كبير في المذاهب الاشتراكية والشيوعية [٢].

إن هذه النظرية تنكر دور الدين في السياسة والمجتمع والحياة كلها ، بل إن جان جاك روسو يعتبر الدين عاملاً من العوامل التي تعوق الحرية والمساواة ، لذا فقد وصف بعض الباحثين الغربيين مؤلفاته بأنها حرب ضد المجتمع ، وضد الإله [٣].

ومن أشهر مؤلفاته العقد الاجتماعي ، الذي كان له أثر كبير في قيام الثورة الفرنسية ، حتى أن بعضهم أطلق على كتابه (إنجيل الثورة الفرنسية) .

---

(١) انظر : مدخل إلى علم السياسة ص ٣٠.

(٢) انظر : سلسلة تراث الإنسانية ١/٥٧٧، والموسوعة العربية الميسرة ١/٨٩٤ .

(٣) انظر : سلسلة تراث الإنسانية ١/٥٨٦.

ولقد نفى جان جاك روسو العنصر الإيماني من الأخلاق ، وجعل مدارها الرئيس المصلحة الدنيوية المجردة ، فالأخلاق ما هي إلا مظاهر صورية للتعامل الخارجي ، لا حقائق وقيم إيمانية تنبع من ضمير الإنسان ، ولا غرابة في ذلك فقد أنكر دور الدين في حياة الناس ، إلا أنه دعا إلى تدين سماه : «عقائد القانون الطبيعي ، وجود الإله ، والعناية الإلهية ، والثواب والعقاب في حياة آجله ، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين ، ولكل أن يضيف إليها ما يشاء من الآراء في ضميره ....» [1].

وقد ساهمت أفكار جان جاك روسو في نشأة الحداثة ، والتمهيد لها ، بل إنها تعد من مصادر الحداثة لكثرة ما يأخذ الحداثيون منه ويروون عنه [2].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٩٧ ١٩٨.

(٢) سيأتي توضيح ذلك في فصل (الجذور والمصادر).

الثالثة – نظرية المدرسة الطبيعية

كفر بعض الباحثين الأوروبيين بالكنيسة وإلهها ، وآمنوا بإله جديد سمّوه (الطبيعة) ، وزعموا بأن له قانوناً وشريعة تجعلهم في غنى تام عن شريعة الكنيسة المحرفة ، وشارك بعض هؤلاء الباحثين أولئك الذين آمنوا بإله الكنيسة على أنه خالق الكون مع إنكارهم للوحي والأديان ، وهؤلاء جميعا يطلق عليهم (الطبيعيون) .

يرى الطبيعيون أن العقل البشري قادر بالاعتماد على نفسه أن يكتشف القانون الطبيعي لهذه الحياة بجميع شؤونها ، مثلما اكتشف نيوتن القانون الطبيعي لنظام الكون ، ومن ثمّ فليست القوانين مرتبطة بالدين ، بل لا داعي للدين أصلاً ، والكتب السماوية والهيئات الكهنوتية ليست سوى عوائق أبعدت الناس عن القوانين الطبيعية .

يقول راندال :

«إن أحد الأركان الأساسية الثلاثة لديانة العقل كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة متضمن لقانون طبيعي في الأخلاق ، يجب معرفته واتباعه كأي من المبادىء العقلية التي تضمنتها آلة العالم النيوتينية ، ومعنى ذلك أن مبادى الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر منسجمة في منهج العقل والعلم ، وأن المسلّم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية .

والحقيقة أن الله أمر بالمبادىء الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية ، لكن مضمون أوامره كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى لابد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعلم النيوتني»[1].

---

(١) تكوين العقل الحديث ١/٥٢٨، وانظر الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص ٢٩٣.

الرابعة – نظرية المدرسة الوضعية العقلية

ظهرت هذه النظرية نتيجة للاضطرابات الفكرية ، والتقلبات الفلسفية التي عاشتها أوروبا ، فقد انتقلت من الفسلفة اليونانية الوثنية إلى النصرانية المنحرفة الظالمة ، ثم ثارت على الكنيسة متجهة إلى النظريات العلمية في مجالات البحوث التطبيقية ، وانبهر الناس بها إلا أنها لم تؤد الغاية المنشودة من السعادة والاطمئنان .

وفي بداية القرن التاسع عشر الميلادي برز الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت ١٧٩٨ – ١٨٥٧م بدعوته إلى نظريته (الوضعية العقلية) ، والتي زعم فيها بأن التقدم البشري مرّ بثلاث مراحل هي :

المرحلة الأولى – مرحلة الخرافة ، وهي تعلل الأشياء بقوى خارقة .

المرحلة الثانية – مرحلة الدين ، وهي تعلل الأشياء بمبادىء مجردة .

المرحلة الثالثة – مرحلة العلم ، وهي مرحلة (الوضعية العقلية) [١] . ، التي تعلل الأشياء بالمشاهدة والتجارب .

ويرى رائد الفلسفة الوضعية أنه لكي يصل الناس إلى المرحلة الثالثة عليهم أن يتجردوا من الغيبيات والأوهام ، ويركزوا اهتمامهم على الواقع والنافع ، وهما أصلا الوضعية .

ولقد دعا أوجست كونت إلى إلغاء العقائد الدينية الغيبية ، وما يتبعها من تشريعات إلهية ، زاعماً أنها أفكار ومبادىء غير واقعية ، ولا نافعة ، وإنما هي مرحلة من المراحل التي يجب تجاوزها إلى غيرها [٢].

وعلى هذا المنهج سار اليهودي أميل دوركايم ١٨٥٨ – ١٩١٧م، وتبناه ونادى به ، حيث قال : «ليس هناك علم إلا وواجه مقاومة من قبل

---

(١) انظر: سلسلة تراث الإنسانية ٢/٥، والموسوعة العربية الميسرة ٢/١٠١٧.

(٢) انظر: قصة الفلسفة ٤٥٤.

العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ، وكانت هذه المقاومة لا تقل في عنفها عن المقاومة التي يلقاها علم الاجتماع في وقتنا الحاضر ؛ وذلك لأن الظواهر الطبيعية كانت هي الأخرى ذات طابع ديني أو خلقي ، أما وقد تحررت العلوم واحداً بعد آخر من سيطرة تلك الفكرة الشائعة ، فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها سوف تختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً، أي من آخر معاقلها ، وبذلك تدع السبيل حراً أمام العلماء».[1]

ويقول في موضع آخر :

«إن الوصف الوحيد الذي نرتضيه لأنفسنا هو أن نوصف بأننا عقليون ؛ وذلك لأن الهدف الرئيس الذي نرمي إليه ما هو في الواقع إلا محاولة نريد بها مد نطاق المذهب العقلي حتى يشمل السلوك من الناحية التأريخية إلى بعض العلاقات السببيه ، وأنه من الممكن أيضاً تحويل هذه العلاقات بعملية عقليه إلى بعض القوانين التي يمكن تطبيقها عملياً في المستقبل ، وليس مذهبنا الذي خلع عليه البعض اسم المذهب الوضعي سوى إحدى نتائج المذهب العقلي» [2].

ويقول برينتون :

«فالمذهب العقلي يتجه إلى إزالة الله وما فوق الطبيعة من الكون، ومن الوجهة التأريخية فإن نمو المعرفة العلمية وازدياد الإستخدام البارع للأساليب العلمية يرتبط بشدة مع نمو الوضع العقلي نحو الكون ...»[3].

---

(١) قواعد المنهج ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٩.

(٣) منشأ الفكر الحديث ص ٢٧.

الخامسة – نظرية التطور (النشوء والارتقاء)

رائد هذه النظرية هو الباحث الإنكليزي تشارلز روبرت دارون ١٨٠٩ – ١٨٨٢م ، نشر نظريته في كتابه (أصل الأنواع) عام ١٨٥٩م ، وقد افترض فيه تطور الحياة في الكائنات العضوية من السهولة والبدائية إلى الدقة والتعقيد ، كما افترض أن أصل الكائنات كائن حقير ذو خلية واحدة [١].

وعلى حد زعمه فقد وهبت الطبيعة بعض الكائنات عوامل البقاء، ومؤهلات حفظ النوع بإضافة أعضاء أو صفات جديدة ، تستطيع بوساطتها أن تتواءم مع الظروف الطارئة ، وذلك أدى إلى تحسن نوعي مستمر ، ينتج عنه أنواع جديدة راقية كالقردة ، ثم نوع أرقى وهو الإنسان ، كما حرمت الطبيعة البعض الآخر من الكائنات من عوامل البقاء ، فسقط وهلك ولم يرتق ، وعمل الطبيعة هذا عمل عشوائي ، غير منظم هذا ما قرره دارون .

وقد حدثت معارك عنيفة بين أنصار هذه النظرية الملحدة ورجال الكنيسة ، حيث أن أصحاب نظرية التطور أنكروا الإله الخالق ، وأعلنوا إلحادهم ، ثائرين على طغيان الكنيسة ، ومعارضتها لكل علم تجريبي ، مما أدى في النهاية إلى انتصار أصحاب النظريات الإلحادية [٢].

السادسة – نظرية : (الفلسفة المثالية)

كان من أوائل دعاتها الفيلسوف الفرنسي ديدرو ١٧١٣ – ١٧٨٤م ، والفيلسوف الألماني عمانويل كانت ١٧٢٤ – ١٨٠٤م ، والفيلسوف

---

(١) انظر : مذاهب فكرية معاصرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) انظر: قصة الفلسفة ص ٤٥٦ ، والفكر الأوروبي الحديث – الاتصال والتغيير في الافكار ٣/ ٩٢، ٩٣ ، وكتب غيرت الفكر الإنساني ص ٢٣٤ ، والفكر الأوروبي الحديث ٣/ ٩١ – ٩٤.

الألماني هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١م .

عرف عن كانت انكاره «اللاهوت النظري ، وانكاره أن يكون الدين قائماً على العقل»[١].

وكان يرى أن الدين إيمان أخلاقي فقط ، وليس شريعة وعقيدة يجب الإلتزام بها ، مما أثار رجال الدين النصراني في ألمانيا ، فقاموا بالاحتجاج ضده [٢].

ومن أشهر كتبه «نقد العقل الخالص»، قال عنه بعض الغربيين: «إنه حيلة مدبرة خبيثة لمحو أسس الدين التاريخية ...»[٣].

وقد عرف مذهب كانت بالمثالية أو المثالية الذاتية ، وعلى نهجها سار بعض المفكرين الألمان من أمثال : فشته ، هيجل ، شلنج ، «ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها ، بل الإمتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء» [٤].

انتشر هذا المذهب في أوروبا ، وسيطر على الفكر هناك ، لا سيما في القرن التاسع عشرالميلادي ، وكان له أتباع في انجلترا وفرنسا وإيطاليا [٥].

السابعة - نظرية الشيوعية

من أوائل منظري الشيوعية الفيلسوف الألماني جورج فلهلم فردرك هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١م ، صاحب الفلسفة المثالية الألمانية ، والتي «مؤداها أن للكون روحاً يتبدى في مراحل تطورية ، يعينها المنطق الجدلي ،

---

(١) قصة الفلسفة ص ٣٥٤.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٣٥٤ ٣٥٨.

(٣) المرجع نفسه ص ٣٧٢.

(٤) موسوعة الفلسفة ٢/٤٣٩، وانظر ص ٤٤٠.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ٤٤١.

ومحصله أن فكرة ما تولد نقيضها ، ومن تفاعل النقيضين تنتج فكرة جديدة تؤلف بينهما ، ثم تأخذ الفكرة الجديدة نفس المراحل الثلاث المذكورة ، وهكذا[١].

ويرى هيجل أن الفن أقرب تعبير عن هذا التطور ، حيث سار في ثلاث مراحل ، الشرقي ، فاليوناي ، فالرومانسي ، وكذلك الدين تطور من عبادة الطبيعة إلى النصرانية التي تمثل اتحاد الإله بالإنسان في شخص المسيح ، أي تمثل اتحاد الروح بالمادة [٢].

وعلى إثر فلسفة هيجل قام مذهب المادية الجدلية عند الاشتراكي الألماني فردريك انجلر ١٨٢٠ - ١٨٩٥م ، والفيلسوف الشيوعي كارل ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣م ، الذي اضطهد في ألمانيا بسبب عمله الثوري، فانتقل إلى باريس حيث التقى فردريك انجلز، وتعاونا معاً على إصدار الوثيقة الشيوعية الأولى المعروفة باسم (المنشور الشيوعي) عام ١٨٤٨م [٣].

وقد قامت هذه النظرية الشيوعية على الإلحاد ومحاربة الأديان، يقول رجاء جارودي : «إن ما يميز الإلحاد الماركسي البحت هو أنه على خلاف سابقيه لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب ، اصطنعها المستبدون، أو مجرد وهم ولده الجهل ، بل إن ماركس وانجلز قد بحثا عن الحاجات الإنسانية ، التي تلبيها الأديان بهذه الصورة المخادعة ، فوصلا - كما يقول ماركس - إلى أن الأديان هي في وقت واحد ، إنعكاس لشقاء فعلي ، واحتجاج على هذا الشقاء ... ، هذه الحقيقة التأريخية هي التي يلخصها ماركس في تعبير مقتضب (الدين أفيون الشعوب) ....» [٤].

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ٢/١٩٢٤.

(٢) انظر: المرجع السابق الصفحة نفسها.

(٣) كتب غيّرت الفكر الإنساني ص ٢٤٧.

(٤) ماركسية القرن العشرين ص ١٤٥، ١٤٦وانظر موسوعة الفلسفة ٢/٤٢٠.

وتقوم هذه النظرية على حتمية الصراع بين المتناقضات ، هذا الصـراع يؤدي إلى التطور والتـرقي من مـرحلة إلى مـرحلة أرقى منهـا ، ويصحب هذا التطور تغيير حتمي في العقائد والأفكار والقوانين [١].

الثامنة – نظرية فرويد وتلاميذه

فرويد فيلسوف يهودي نمساوي ١٨٥٦ – ١٩٣٨م : تقوم نظريته النفسية على التفسير الجنسي للسلوك البشري .

وخلاصة هذه النظرية ، أن الطاقة الجنيسة هي الطاقة العظمى في الإنسان ، وهي الموجه الوحيد لكل تصرفاته ومعتقداته وقيمه ، فالطفل يولد بطاقة جنسية ، ويرضع ثدي أمه بلذة جنسية ، ويقضي حاجته بلذة جنسية ، ثم يكبر ، فيميل إلى أمه بشهوة جنسية إلا أن أباه يمنعه من قضائها معها ، وكذلك البنت تميل إلى أبيها بشهوة جنسية ، ووالداها يمنعانها من ذلك ؛ لذا ينشأ الشاب كارهاً لوالديه بسبب منعهما وكبتهما لشهوته الجنسية ، فيتعقد ، ويتولد من هذا التعقيد دينه وأخلاقه وكافة معتقداته .

وهكذا ينشأ الدين نتيجة للعقد الناشئة من الكبت الجنسي [٢].

يقول يوسف عز الدين :

«يقوم النقد الحديث على الفلسفة الغربية ، يستمد أصوله من علم الاجتماع ، وعلم النفس ، الذي ارجع فرويد فيه كل العواطف إلي الغريزة الجنسية ... ، وقد كان فرويد نفسه يعاني من حرمان جنسي قاتل ، أداه أن

---

(١) انظر: الشيوعية نظرياً وعملياً ص ٢٨.

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة ص ١٠٧ – ١٠٩ . وانظر الفكر الأوربي الحديث – الاتصال والتغيير في الأفكار ٣/ ١٤٠ ، ١٤١.

يرى الناس يتمتعون باللقاء ، وهو محروم منه ، فتجسم في ذهنه هذا الحرمان ، وكأن البشر ليس لهم من متع في الحياة سوى الجنس ، وأطلق نظريته على الطفل والشيخ والأم والبنت ، وقد سادت هذه النظرية ، إذ وجدت من يروج لها عنصرياً وتجارياً ، وظنها بعض الدارسين في المشرق أنها حقيقة ، دون أن يسبروا غور الدوافع الذاتية ، أو المصالح التجارية والعنصرية ، التي صحبت هذه النظرية»[١].

(١) التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٥، ١٦.

فلاسفة وأدباء وفنانون أنتجوا الحداثة

تلك هي بعض النظريات والفسلفات الإلحادية ، وغيرها كثير مما نشأ في أوروبا المضطربة فكرياً واجتماعياً وسياسياً ، وليس المراد في هذا المقام الاحاطة بجميع النظريات ، وإنما الإفادة بأشهرها على قدر الاستطاعة

وجميع تلك النظريات والفلسفات ، الثائرة على الدين ، وعلى النصرانية المحرفة مهدت لثورة الحداثة والحداثيين في العالم الغربي ، سالكة في كثير من أحوالها أسلوب الفن والأدب بأنواعه .

فالحضارة الغربية ، وما نشأ فيها من اتجاهات ومذاهب فكرية ثورية ، هي المصدر الأساس للحركة الحداثية الثورية في العالم الغربي، ومن ثمّ في العالم العربي .

إن الحداثة ظهرت في العالم الغربي : «امتداداً طبيعياً للتيه الذي دخلته أوربا منذ العصور الوثنية عند اليونان والرومان ، امتداداً إلى عصر الظلمات ، ثم امتداداً إلى العصور اللاحقة بكل أمواج المذاهب والفلسفات المتناقضة المتصارعة» (١).

ومن أوائل مصادرها تلك الحركات التي ظهرت في العصور الوسطى ، والتي تنادي بالثورة على الكنيسة ورجالها ، وتدعو إلى إحياء الفلسفات اليونانية والرومانية القديمة .

يقول برنتن :

«إنه طالما كانت العصور الوسطى في الواقع عصوراً دينية وطالما أن عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة إلى الوثنية اللادينية ، إن لم

---

(١) الحداثة في منظور إيماني ص ٢٥.

نقل الزندقة ، فإن فن العصور الوسطى يرتبط بالكنيسة ، أما فن عصر النهضة فيتمتع بحرية بوهيمية ، وهذه هي حقيقة الأمر ، وكان النحاتون والرسامون في ذروة عصر النهضة يقلدون العري الكلاسيكي كما يقلدون كل شيء كلاسيكي آخر ، فالفنان بدأ يقود شيئاً يشبه نوع الحياة ، وحشيا فاحشا مجازفاً ، ولكنه عظيم الأهمية ، ومن المفروض أنه لا يزال يقوده ... .

لقد كان فنانو عصر النهضة الذين كرسوا أجل حياتهم الفنية لغرض جعل المعتقدات المسيحية واضحة تبدو في أجمل مظاهرها للعيان ، يستمدون في القيام بالأعمال التي ورثوها عن الرواد السابقين للعصور الوسطى ، هذا وقد تحول الفن في العصور الحديثة إلى فن علماني تقريباً ، حتى أن الفن الديني كاد يختفي أو بالأحرى أصبح في الدرجة الثانية استنتاجياً وتقليدياً ... .

إن الكتاب الخياليين هم الفنانون القريبون من قلب الوضع الإنساني نحو الحياة ، إن بترارك ، ورابله ، وشكسبير ، وسرفانتس ، والرسامين والنحاتين والموسيقيين ، الذين لا نزال نعلم أسماءهم ، هم نوع من الرجال الذين ينشدون طريقاً وسطاً بين المسيحية التقليدية كما خلفتها العصور الوسطى ، وبين العلمانية الحديثة التي يبدو أنها تقلع جذور السحر والسر من الكون ! ... ، كان هؤلاء الفنانون في تمرد مدرك كثيراً ضد التقليد المسيحي خلال العصور الوسطى ، لقد أنكروا مستنداً ، وبات عليهم أن يبحثوا ، بل يقيموا مستنداً آخر ، فقبول هؤلاء العلماء المجرد لأي شيء كتبه قدماء اليونانيين والرومانيين لم يكتف به رجال الفكر ، وككل شخص ألمّ بكل ماله علاقة بالعقل عاد هؤلاء الفنانون إلى اليونانيين والرومانيين ، وكانوا بذلك كالمهندسين المعماريين حيث أعادوا تجديد موادهم»[1].

---

(١) منشأ الفكر الحديث ص ٢٧، ٢٨ – ٣٣.

وبينما كان بعض الأدباء والفنانين في عصر النهضة يطالبون بإحياء التراث اليوناني والروماني كان بعضهم الآخر يكرس اهتمامه على الحياة الدنيا ووصفها ، ووجود الإنسان فيها ، مناقضاً في ذلك اهتمام الكنيسة بالتثليث وصكوك الغفران وحقوق القديسين .

– وكان من أشهر من اهتم في نظرياته الأدبية والفكرية بدراسة الإنسان وموقعه في الحياة الشاعر الإيطالي (دانتي) ١٢٦٥ - ١٣٢١م ، والذي أثر في الأدب الأوروبي ، وجعله يحل الإنسان شيئاً فشيئاً محل الإله ، وذلك بتصوير الإنسان على أنه كائن مقدس [(١)].

– كما كان الفنان (جيوتو) ١٢٦٦ – ١٣٣٧م ، من أبرز من وقف مع الشاعر (دانتي) في تقديسه الإنسان ومعارضته للكنيسة .

يقول (داونز) :

«يقف (دانتي) كما وقف صديقه ومعاصره المصور الرسام (جيوتو) على رأس حقبة جديدة في تطور الفكر البشري ، ولما كان كلاهما فناناً عظيماً ، فإنهما عبرا أصدق تعبير عن ذلك الشيء الجديد ، الذي ربما كان يجيش في صدور الكثير من معاصريهم ، ولكنهم لم يستطيعوا الإفصاح عنه كما أفصحا ، وهذا الشيء الجديد هو (الإنسانية) ، وهو الاهتمام بشؤون الإنسان في الحياة الدنيا ... .

أما (جيوتو) فكان فنان هذه النهضة كما كان دانتي شاعرها ...» [(٢)].

– وكان من أبرز من شجّع تلك الفكرة في القرن العشرين الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر ١٩٠٥ – ١٩٨٠م زعيم الفلسفة الوجودية [(٣)].

---

(١) وقد اشتهر بملحته (الكوميديا الإلهية) التي سخر فيها من الإسلام ورسوله – ﷺ – انظر: الدراما ومذاهب الأدب ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) كتب غيرّت وجه العالم ص ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة ١/٥٦٥ – ٥٦٩ وأدباء معاصرون من الغرب ص ٥٨

ولا ننسى أولئك الأدباء الذين نادوا بالعودة إلى الإباحية الرومانية ، واتباع الفلسفة الأبيقورية ، التي تقوم على الإستمتاع بضروب الملذات والشهوات ، ثائرين على إله الكنيسة ورهبانيتها بحجة مخالفتها للإنسانية .

يقول (راندال) : «الحقيقة أن هذا الإهتمام بالإنسانية عاش بصورة قوية واضحاً منذ العصور التي سبقت غزوة المسيحية للبرابرة ، فالحياة التي صورها (هوميروس) في الملامح الوثنية تعكس لنا الوجود الإنساني ... ، وجل ما استطاع التقليد المسيحي هو أن يشوه سمعتها ... ، وقد انتشر خلال القسم المتأخر من القرون الوسطى تيار من الأغاني المبتذلة تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها ، وكانت هذه الأغاني كثيرة التحرر مفرطة في وصف النواحي الحيوانية .

على النحو التالي :-

نحن في تجوالنا مغتبطون مشرقون ...

نأكل حتى الشبع ، نشرب حتى الثمالة ...

نمرح إلى الأبد ، ننهل من الجحيم ...

تلتصق صدور بعضنا ببعض »[(١)].

- ومن أشهر من نادى بإحياء التراث اليوناني والروماني ، ودعا إلى التمرد على الواقع ، ورفض تعاليم الكنيسة ، والسخرية برجالها الكاتب الفرنسي (فرانسوا رابليه) ١٤٩٠ - ١٥٥٣م ، الذي اشتهر بقصصه الهزلية ، التي انتقد فيها التعاليم الدينية والاجتماعية والسياسية ، المعاصرة له [(٢)].

---

(١) تكوين العقل الحديث ١/١٨٥ ، ١٨٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٩٨، والموسوعة العربية الميسرة ١/٨٤٩.

هذه الحركات المنادية بإعادة التراث اليوناي والروماني أطلق على مجموعها ، (الكلاسيكية) ، وهي بلا شك اتجاه أدبي فلسفي ، يُعدّ من أبرز الاتجاهات التي مهدت الطريق لظهور الحداثة .

وكما ذكرت في أول هذا الفصل فإن المذاهب الفلسفية الغربية كانت متتابعة ومتناقضة ، فكان كل مذهب يهدم ما قبله ويثور عليه، منادياً بفكر حديث ، وهكذا تعددت الاتجاهات الفلسفية ، فبعد أن اشتهرت الكلاسيكية جاءت بعدها الرومانسية ، داعية إلى تطور النزعة الإنسانية ، منادية بتقديس الذات ، رافضة للواقع ، زاعمة أن الأديان والشرائع أفسدت على الناس حياتهم ، فيجب الثورة عليها ، على الرغم من كثرة أتباع هذا الاتجاه ، إلا أنه ضعف ، فتطور الأدباء إلى الاتجاه البرناسي ، ومنه إلى الواقعي ، ثم قام على أنقاضه الاتجاه الرمزي ، الذي كان له أعظم الأثر في الاتجاهات الحداثية إلى اليوم .

وهكذا تتابعت الاتجاهات والمذاهب الأدبية الفلسفية ، والنظريات الإلحادية والثورية ، حتى أنتجت الاتجاه الحداثي الثائر والمتمرد، والذي تولّى كبره الشاعر والناقد الفرنسي شارل بودلير ١٨٢١ – ١٨٦٧م ، الذي اشتهر بتصرفاته المتناقضة ، وبشعره المنحل ، وبإدمانه على المخدرات ، وشذوذه ، وثورته على واقعه ومجتمعه ، [١] وكذلك الشاعر الأمريكي ادجارآلن بو ١٨٠٩ – ١٨٩٤م ، والذي تدور قصصه ورواياته وأشعاره حول موضوعات غامضة ومخيفة ، والذي مات بسبب إفراطه في شرب المسكرات ،[٢] وغيرهما كثير من الحداثين الذين سيأتي ذكرهم في مواضع أخرى .

---

(١) انظر: أزهار الشر ، ص ١٩ – ٢٢، والموسوعة العربية الميسرة ١/٤٢٦ .

(٢) انظر: الموسوعة العربية الميسرة ١/٤٢٠ .

لقد برز الحداثيون في أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر تقريباً، ونادوا بالثورة على كل ما هو قديم وثابت ، وتمردوا على واقعهم ، وطالبوا بتجاوزه إلى فكر حديث مخالف للسائد والسابق ، وغير ثابت ولا مستقر بل دائم التغير والتبدل .

وقد « كان جميع الحداثين يرون الأدب قوة ضاربة نارية ، يهاجمون بها كل ما كان يعتبر تقليدياً ليقوّضوه ، يهاجمون المعتقدات والمؤسسات ، ويهاجمون اللغة ، يهاجمون هذا كله ليهدِّموه ويحطموه ، وتنطلق كوابيس الجنس والمخدرات في الشعر والرواية والسلوك الواقعي ، وينطلق أدب اللامعقول ، واللاتخطيط ، واللارواية ، واللافن ، لينتقل الإنسان إلى عالم مجهول »[1].

إن الحداثة الغربية وإن كانت امتداداً للفلسفات الإلحادية الثائرة على الدين النصراني ورجاله ، إلا أنها تختلف عن باقي الفلسفات ، إذ أنها دعت إلى الفوضى العقدية ، والتمرد الأعمى على كل ما هو سابق وسائد وثابت .

والغربيون أنفسهم يؤكدون أن الثورة البروتستنتية ، والحركة الإنسانية ، والنزعة العقلانية ، هذه الحركات الثلاث مجتمعة ، هي من أهم الحركات التي صنعت التحول في الفكر الغربي ، وكان لها أثر كبير في نشأة مذاهب فكرية ثورية ظهرت هناك ، وأثرت تأثيراً مباشراً في تشكيل الفكر الغربي المعاصر ، [2] بل وفي توجيه تفكير كثير من المثقفين في العالم العربي ،لا سيما العلمانيين والحداثيين والقوميين وأمثالهم .

لقد ولدت تلك التيارات الفكرية المنحرفة التي ظهرت في العالم

---

(١) الحداثة في منظور إيمانيص٢٩ .

(٢) انظر: تشكيل العقل الحديث ص ١٦٠ .

الغربي مذاهب ثورية متمردة على الدين ، داعية إلى الصراع مع القديم والثابت ، وعبّر الكثير منهم عن هذا الفكر بالأنواع الأدبية وأساليبها ، فجاءت الحداثة عن طريق النقد والشعر والقصة والرواية والمسرحية وغيرها ، مختفية تحت تلك الشعارات أحياناً ومعلنة عن نهجها وفكرها أحايين أخرى.

وقد اشتهرت الرومانسية في وقت حدث فيه تغيرات كبيرة في حياة أوروبا الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فقد قامت فلسفات ومذاهب فكرية جديدة على أنقاض مذاهب وفلسفات قديمة ، تمرّد عليها فلاسفة جدد وسقطت نظم وامبراطوريات وقام على أنقاضها غيرها .

كل ذلك قامت به تيارات فكرية ، ومذاهب فلسفية ، واتجاهات فوضوية عبر – كما بينته قبل قليل – ومن خلال الأدب والنقد والفلسفة والموسيقى والفن والمسرح ، ونحو ذلك .

فالرومانسية هي في الغالب تحوّل وتطور في أدب وفلسفة العصور الوسطى ، والعصر الحديث .

« وقد تميّز المذهب الرومانسي بالاعتداد بالعاطفة والإحساس والخيال ، وإعلاء ذلك على العقل والمنطق والحكمة ، كما تميّز بالثورة على أوضاع المجتمع ومناصرة حرية الفكر ، والنزوع إلى خوارق الطبيعة وأعاجيبها ، ومن ذلك نرى أن الأديب في هذا المذهب يطلق لعاطفته العنان ، ويسترسل معها ... ، ويعيش ويتمتع في دنيا خاصة من صنع خياله ... .

كذلك نرى الأديب في هذا المذهب يعزف عن القيود في الشكل ، وعن المثل العليا في الموضوع ، على ضوء كل ذلك يبدو الأدب الرومانسي وكأنه رد فعل للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ...»[١].

و« نرى بعض جوانب اغتراب الشعر العربي الحديث من قلق ،

---

(١) في النقد الأدبي ص ٢٤٨ .

واضطراب ، وعدم تأقلم مع المجتمعات ، والحياة بشكل عام ، إلى غير ذلك مما يتضمنه الاغتراب من مفاهيم حديثة ، دخلت شعرنا الحديث عن طريق الثقافة ، التي تلقاها ، أو يتلقاها شعراؤنا المحدثون عن الغربيين ، وحتى عن الشرقيين» [١].

والقرن الثامن عشر هو من أشد القرون ثورة وتغيراً لدى الغربيين ، فقد شهد هذا القرن تغيراً كبيراً في الأفكار والعقائد ، والواقع الاجتماعي بعد زوال الإقطاع وظهور الطبقة الوسطى في الحياة العامة ، ودعوتها إلى تغيير القوانين الاجتماعية رعاية لمصالحها ، وبدأ التحول الصناعي ، ومن ثمّ قامت الثورة الفرنسية الكبرى تعبيراً عن هذه التغيرات في بنية المجتمع الأوروبي ، وفي القرن نفسه اشتهر أحد الاتجاهات الحداثية، وهو (الرومانسية) ، المرتبطة بمباديء ، الثورة الفرنسية ، وبفلسفة (جان جاك رسو) ، والتي سبق ذكرها ، حيث دعا (رسو) إلى الثورة على المجتمع وعقائده وقوانينه ، ونادى بإطلاق الحرية الفردية ، التي قيدتها الأديان والشرائع والتقاليد الاجتماعية [٢] – على حد زعمه – .

يقول ياسين الأيوبي :

« لا شك أن الثورة الفرنسية التي وقعت سنة ١٧٨٩م ، أحد العوامل الكبرى ، التي كانت باعثاً ونتيجة في آن واحد للفكر الرومانسي المتحرر والمتمرد على أوضاع كثيرة ، من بينها الإقطاع السياسي والديني والاجتماعي ... » [٣].

وكذلك « شارك فولتير في هذا الاتجاه فهو ثائر في كتابه (كانديد) على التقاليد والشرائع ... .

---

(١) الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٥٥ .

(٢) انظر: في النقد الحديث – دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ص ١٠٥ .

(٣) مذاهب الأدب ص ١٢١ .

ودعا رواد آخرون في الفلسفة المثالية مثل (ديداو) و(كانت) ، إلى الاعتداد بالإنسان ، بوصفه غاية في ذاته ، وأصبح الإنسان في مفهوم هذه الفلسفة ، كما تتمثل في أشعار الرومانسيين وحيداً في الكون يعذبه الألم «ويثقله التشاؤم» [١].

ويؤكد الحداثي العربي غالي شكري أثر الفلسفات الثورية في نشأة الحداثة فيقول :

« إن الرؤيا أو المفهوم أو المنهج الذي ساد طوال القرن التاسع عشر هو الأب الشرعي للاتجاهات الأدبية والفنية التي ظهرت آنذاك . فالعلم والعقلانية والتجربة هم آباء الواقعية والطبيعية ، بل الرومانسية أحياناً ، كذلك فرؤيا القرن العشرين هي الأم الشرعية للاتجاهات الأدبية والفنية المعاصرة ، فالحدس واللاتحدد ، وغيرها من أساليب الفكر اللاعقلي والمعادي للتجربة والعلم هي أمهات السريالية والدادية والعبثية والشيئية ، وما إليها » [٢].

وذلك المفهوم هو من نتاج الأزمات النفسية والفكرية ، التي أفرزتها مفاهيم متناقضة سابقة عليها ، وغالباً ما تكون المفاهيم من بنات أفكار فيلسوف لا يوحد الله ولا يؤمن بالدين الحق ، بل قد يكون ملحداً ، لا يؤمن بدين ، متمرداً على الشرائع الدينية .

يبين ذلك غالي شاكري بقوله : « إن الروائي (جيمس جويس) هو الذي أشاع في الأدب الانكليزي المناخ المأساوي الحاد ، الذي لون نفسية الإنسان الحديث في الغرب بألوان قاتمة تجسد الدمار ، ولم يكن دور جويس إلا دقة الناقوس التي أيقظت الوجدان الانكليزي على رياح الفناء ، فقد كانت

---

(١) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ٩ .

(٢) شعرنا الحديث الى أين ص ١٠ .

هذه الدقة هي العمل الفني الكبير (يولسيز) ، الرواية التي لم تبن وفق الأصول التقليدية للرواية الانكليزية ، ولكنها ثارت على تلك الأصول وفق مفهوم حديث للكون والإنسان والمجتمع ، وانعكست هذه الثورة على البناء الروائي في تفكك أوصال الفرد وتحلل استمرارية الزمن ، وانعدام التفرقة بين الحقيقي واللاحقيقي ، وغلبة الجنس على عالم الحلم والواقع سواء بسواء، وتلك هي عناصر الرؤيا الكونية الحديثة ، التي حلت مكان الرؤيا الإنسانية السابقة ، فالوجود ككل في مستواه التجريدي المطلق هو عماد الرؤيا الحديثة كبديل عن الوجود الاجتماعي أو الإنساني أو الجزئي ، الذي كان عماد الرؤيا السابقة ، وإذا كانت العتمة والدمار والتحلل هي المظاهر المباشرة للرؤيا الحديثة، فهي بلا شك رؤيا سوداء غامضة يلفها الضباب ، على النقيض من الرؤيا السابقة التي استهدفت الإنارة الكاملة ، أي أن طبيعة الرؤيا الحديثة هي المصدر الحقيقي لما يشكوه البعض من غموض الشعر الحديث ، فليس التلاعب بالأوزان أو اللغة أو الصور هو السر الكامن وراء هذا الغموض ، وإنما هي الرؤيا المأساوية القاتمة في جوهرها العميق هي التي تصوغ هذا الشعر على نحو شديد الغموض والتعقيد ...» [١].

ولو تتبعنا الاتجاهات الحداثية ، ومذاهب النقد والأدب لوجدناها ترجع إلى مصادر فلسفية فكرية لا دينية ، أو نصرانية محرّفة ، أو مناهج وضعية إلحادية .

فالكلاسيكية تعتمد في دعوتها على الفكر اليوناني والروماني ، والرومانسية متصلة اتصالاً وثيقاً بالفكر الأوروبي ، الذي اشتهر في القرنين الميلاديين الثامن عشر والتاسع عشر ، كما أنها ترتبط بالمذهب البروتستانتي، الذي تمرد على التطهير الكاثوليكي والإيمان بالقديسين ورجال الدين ، وآمن

---

(١) المصدر السابق ص ١١ ، ١٢ .

بالتثليث ، وأقام رابطة مباشرة بين الإله والإنسان من غير توسط الكنيسة ، وهي أيضاً حركة وطنية تعزز التعلق بالوطن والانتماء إليه ، والرومانسية – أيضاً – ترتبط فكرياً بالفلسفة المثالية النقدية كما تبدت عند كانت وفيشته وهيجل ، وفيها بعض من روح جان جاك رسو [١].

وقد « تغلب على نقاد الرومانسية الفلسفة ، فمعظمهم فلاسفة أولاً ونقاد ثانياً ، ثم هم شعراء نقاد ، وإن شئت قلت : هم شعراء نقاد قد أصابوا حظاً من الفلسفة غير قليل ... »[٢].

والرمزية تأخذ من الفلسفة الأفلاطونية ، وأفادت من فلسفة كانت وشوبنهور وفيشته وغيرهم [٣].

وكذلك دعاة الفن للفن ؛ فإن من أعظم مصادرهم فلسفة كانت التي تحصر الجمال في الشكل ، وتجعل الجمال ذاتياً في إدراكه ، وتحرر الفنان من كل قيد .

ومن دعاة الفن للفن (تيوفيل جوتييه) ١٨١١ – ١٨٢٢م ، وهو من أوائل من تأثر بفلسفة كانت ، يقول جوتييه :

« نحن نعتقد في استقلال الفن ، فالفن لدينا ليس وسيلة ، ولكنه الغاية ، وكل فنان يهدف إلى ماسوى الجمال فليس بفنان فيما نرى ، ولم نستطع قط التفرقة بين الفكر والشكل ... ، فكل شكل جميل هو فكرة جميلة ... » [٤].

وقد تأثر الشاعر الحداثي الفرنسي بودلير أبلغ تأثر بفلسفة

---

(١) انظر: في النقد الحدث ص ١٠٣ ، ١٠٤، ١٣٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣) انظر: المرجع نفسه ص ١٤١ .

(٤) النقد الأدبي الحديث ص ٢٨٩ ،٢٩٠ .

كانت ، يقول بودلير :

« لا يمكن أن يتمثل الشعر بالعلم أو بالخلق ، وإلا كان مهدداً بالموت أو الخسران ، فالشعر ليس موضوعه الحقيقة ، وليس له من موضوع سوى الشعر نفسه »[١].

والاتجاه الحداثي الوجودي هو امتداد للفلسفة الوجودية ، التي نادى بها جان بول سارتر ، وغيره ، بدليل كثرة إعجاب الحداثيين به وبمنهجه .

وكذلك الاتجاه الحداثي الاشتراكي استمد فلسفته من هيجل ، وانجلز ، وكارل ماركس ، وغيرهم من الشيوعيين [٢].

فمما لا شك فيه أن الماركسية كانت من أهم مصادر الحداثة ، فإن الماركسية تبحث في المادية التأريخية والجدلية ، وهي من أوسع المجالات التي تتحدث عنها الحداثة ، وكذلك مسألة صراع المتناقضات ، وفكرة الإنسان الكلي عند الماركسية ، تقابلها مسألة الصراع بين المتناقضات كالقديم والحديث ، وفكرة الإنسان الكامل عند الحداثة [٣].

وقد بحث كارل ماركس عن المطلق والخفي في التأريخ ، والعلاقات الاجتماعية ، وهو الموضوع نفسه ، الذي يكثر الحداثيون تفسيره ، وتحليله .

وتسير الحداثة على نهج الماركسية في الثورة على المفاهيم السائدة في المجتمعات ، والتمرد على كل ما هو قديم وأصيل وثابت من أمور العقيدة والشريعة ، بل يتفق المذهبان على الثورة والتمرد على الذات الإلهية ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

ثم إن كثيراً من دعاة الحداثة في العالم الغربي هم من

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩١ .

(٢) انظر: الاشتراكية والأدب ص ٤٤ .

(٣) انظر: مقدمة للشعر العربي ص ١٣٣ .

الشيوعيين من أمثال (أوجين جرندال) ١٨٩٥ - ١٩٥٢م ، و(لوي أراجون) ١٨٩٧ - ١٩٨١م ، و(هنري لوفيفر)، و (رولان بارت) ١٩١٥ - ١٩٨١م ، وغيرهم كثير .

وكذلك الحداثيون في العالم العربي كثير منهم من أصحاب الاتجاه اليساري الماركسي ، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله - .

يقول غالي شكري :

« لا نستطيع أن نحدد المنابع الثورية لحضارتنا الراهنة ما لم نعد إلى تلك الجذور المتشابكة في أرض القرن التاسع عشر ، التي تغلب عليها العصارة الماركسية والدارونية والميثولوجية . فلقد كان التفكير المادي العلمي العقلاني هو السمة الأساسية لحضارة ذلك العصر» [١].

وبالجملة فإن الملحوظ على الأدب في العالم الغربي أنه في الغالب مشغول بالمعبود ، بمفهومه الوثني ، فهو أدب فلسفي وثني ، ففي الفلسفة اليونانية والرومانية كان الأدب موجهاً إلى تمجيد الآلهة ، وتعظيمها، وذكر أدوارها ، وتمثيل أحوال الصراع بين بعض الآلهة وبعض الناس .

وفي عهد النصرانية المحرفة كان الأدب مشغولاً بذكر مقدسات النصارى ، وطقوسهم ، فتغلب على أشعارهم ذكر الصليب ، وابراز عقيدة الخطيئة والتكفير ، والآلهة الثلاثة ، وغير ذلك .

ثم جاءت الرومانسية ووجهت الأدب إلى عبادة الطبيعة ، وتقديس الجمال ، وبعدها برزت الواقعية ، منادية بعودة الناس إلى الواقع ، فعبدته ، وخضعت له ، وأقرت ما فيه على أنه الواقع الإنساني الذي لا يمكن تعديله ، ومن ثمّ أعطته شرعية الوجود .

وظهرت السريالية ، التي سارت على نهج فلسفة اليهودي فرويد،

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ٨ ، ٩،وانظر فن الشعر بين التراث والحداثة ص ٢٠٨.

فنادت بإبراز حقيقة النفس الإنسانية – من منظورها الجنسي ، حتى قدمت أدباً هو أقرب إلى عبادة الإنسان وتقديسه .

وجاء اتجاه آخر سمى نفسه باللامعقول ، ثائراً على تقديس العقل ومنهج العقلانيين ، الذي طغى في ذلك العصر ، فقال بأن الحياة غير معقولة ، وليس لها هدف ولا غاية .

وكذلك جاءت الوجودية ، التي تعتقد أن الكون والحياة لا هدف من وجودهما ولا غاية تنشد فيهما ، ولا عدل ، ولا حق ، وإنما كل ما في هذه الحياة ضلال وعبث ، وعلى الإنسان أن يهتم بتقديس ذاته ووجوده فقط (١).

وجاءت نظريات أدبيه أخري تفسر التاريخ تفسيراً مادياً ، موجهة أدبها نحو تقديس المادة وعبادتها .

وهكذا جاءت النظريات الأدبية وتوالت متضمنة فلسفات وثنية ، أفرزت فيما بعد ما يسمى بالحداثة ، المتمردة على العقائد والأديان ، والمتجاوزة للقيم والأخلاق ، والمنادية بالصراع مع القديم والثابت ، ساعية إلى تغيير الحياة كلها ، داعية إلى إنشاء مصادر حديثه للمعرفة منافية للمصادر السابقة ، سائرة على نهج عقدي فوضوي عبثي ، ومن ثمّ أشادت هذه الفلسفة الحداثية الثورية بالفلاسفة الثوار طوال التاريخ ، من اليونان والرومان واليهود والنصارى ، واتخذت من أصحاب تلك النظريات الإلحادية والمادية المنحرفة أساتذة وأئمة لها تقتدي بكثير من مواقفهم وآرائهم لتمردهم على الأديان والعقائد والشرائع والقيم .

يقول الحداثي المغربي سعيد بنسعيد :

« عرف العالم الغربي مجموعة من التحولات والتغيرات الحاسمة ابتداء من القرن السابع عشر ، وذلك في مستوى كل من المجتمع والفكر ،

---

(١) راجع مذاهب فكرية معاصرة ص ٤٨٧ – ٤٩٢ .

تجلت التحولات في المستوى الأول في صورة الثورات السياسية والاجتماعية، وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها ، وذلك على نحو ما عرفته دول أوروبا الغربية بكيفية متفاوتة ، وكانت التحولات التي تمت في المستوى الثاني في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية ، التي عاشتها في ميادين معرفية متعددة ، شملت الرياضيات والفيزياء والفلك خاصة ، فنتج عنها تغير كيفي في البنية المعرفية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر ، هذا التغير الكيفي هو ما سيعكسه فلاسفة عصر الأنوار ومفكروه ، وسيتم التعبير عنه في أعلى مستويات التجديد إمكاناً : أي في مستوى الخطاب الأيديولوجي ... ، كل كتابات جون لوك في بريطانيا ، وسبينوزا في هولندا ، وروسو ، وفولتير ، وديدرو ، وكوندرسيه في فرنسا»[١].

ثم بين دور أولئك في محاربة القديم فقال :

« ... كل آرائهم الاجتماعية النقدية ، ونظرياتهم في السياسة والتشريع تعبير أيديولوجي عن هذه الإرادة الصلبة في رفض القديم في كل صوره وأشكاله : النظام القديم ، والعالم القديم ، والعلم القديم ، بل والإنسان القديم أيضاً ، ودعوة على الإقبال على الجديد والحديث ، دعوة إلى التحديث العام والشامل ؛ ولذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع ، وأن تشتد ضراوته في عصر الأنوار ، في مساحة الأيديولوجيا ، ولم يكن من العجيب أن يصف هيجل ذلك الواقع، بلغته الموغلة في التجديد بأنه واقع الصراع بين الخرافة والأنوار»[٢].

ثم وضح أن « الحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية هي الخلاصة العليا لكل هذه الثورات ، والاشتراكية والليبرالية : هما الخلاصتان

---

(١) الأيديولوجيا والحداثة – قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٨ .

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها .

الأيديولوجيتان في التعبير عنها ، كل هذه الثورات عاشتها الإنسانية في الغرب منذ القرن السادس عشر سياسياً ومادياً وأيديولوجيا» [١].

وخلاصة القول في جذور ومصادر الحداثة الغربية ، أنها نتيجة وإفرازات لحالات نفسية وفكرية معقدة ، سببها فقدان الدين الإلهي الحق ، وساهم في اضطرابها واشعالها اتجاهات يهودية ، وطغيان نصراني متسلط، ومذاهب فلسفية ، ونظريات تجريبية متناقضة ، تتفق على إنكار دور الدين في هداية الناس وإسعادهم ، زد على ذلك الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، التي عاشها المجتمع الغربي .

وبعد أن عاش الأوروبيون تلك الهزات الحضارية والأزمات النفسية لجأوا إلى وسائل التمرد على الأديان ، والثورة على السابق والسائد والمألوف ، متأثرين في مسالكهم بجميع تلك الاتجاهات التي عايشوها ، لذا نجد الشذوذ النفسي والجنسي هو سمة كثير منهم ، وكذا الإدمان على المخدرات والمسكرات بأنواعها ، أصدق تعبير عن الحالات النفسية المعقدة التي يعايشونها ؛ فإنهم يفرون إلى تلك الشذوذيات بحثاً عن السعادة المفقودة ، وخروجاً من الحالات الفكرية والنفسية ، التي يعانون منها .

إنهم اتفقوا على محاربة الثابت والقديم ، وكذا السائد والمعروف من العقائد والشرائع ، إلا أنهم اختلفوا في البديل ، فبعضهم تبنّى اليهودية وتعصب لها ، وبعضهم النصرانية ، وطائفة رابعة تبنوا القومية ودافعوا عنها ، وهكذا اختلفوا في البديل لاختلاف مشاربهم ، مع اتفاقهم على الأصول والأسس الحداثية الثورية ، والسمة البارزة لهم الفوضوية والتعقيد ، والفرار من الحياة عن طريق الأحلام والخيالات الكاذبة .

---

(١) المصدر نفسه ص ٤١،وانظر أثر ذلك على المجتمعات العربية في (بعض قضايا الفكر العربي المعاصر) ص ٣ ، ٤٢ ، ٦٩ .

ولعلّي أجمل مصادر الحداثة الغربية وجذورها في سبع نقاط ، هي :

أولاً – الفلسفات اليونانية والرومانية ، وما انطوت عليه من أفكار وعقائد وثنية ومذاهب إباحية .

ثانياً – اليهودية الحاقدة ؛ إذ أن كثيرا من الحداثيين تأثر باليهود وأشاد بأعمال وتجارب فلاسفتهم ، من أمثال دور كايم وفرويد وكارل ماركس ، وغيرهم .

ثالثاً – النصرانية المنحرفة ؛ إذ أن من الحداثيين من تأثر بها ، واتضح ذلك في فكره وأدبه ، واستعماله في شعره لكثير من العقائد النصرانية .

رابعاً – الشيوعية المتضمنة للمادية الجدلية ، والصراع بين المتناقضات ، فمن الأدباء الثوريين كارل ماركس ، مؤسس الماركسية ، وكثير من الحداثيين هم أتباع لهيجل وانجلز وغيرهما .

خامساً – المذاهب الغربية ، التي ثارت على الكنيسة وطغيانها وتمردت على جميع الأديان .

سادساً – أزمات فكرية ونفسية وسياسية واجتماعية أنتجت عبادة العقل أو الطبيعة أو التجربة أو الجنس أو الذات ، ثم هذه الأخيرة لم تنجح في إسعاد المجتمع الغربي ، فتولدت من هذا كله الحداثة الثائرة .

سابعاً – الفلسفة الوجودية ورائدها جان بول سارتر ، حيث سلك سبيله كثير من الحداثيين ، الذين دعوا إلى الفرار من الحياة عن طريق الأحلام والتجاوزات وتقديس وجود الإنسان وذاته .

المطلب الثالث

جذور الحداثة في العالم العربي

الدارس للحداثة في العالم العربي يتبين له أن مصدرها الأساس وجذرها الأول هو الحداثة الغربية ، وما صدرت عنه من ملل منحرفة ، وفلسفات وثنية ، ومذاهب إلحادية ، أضف إلى ذلك إفادة الحداثيين العرب من المذاهب المنحرفة المنتسبة للإسلام كالباطنية والصوفية ، بفروعها المختلفة ، والاتجاهات الفلسفية ، والحركات الثورية ، والمنحرفين فكراً وأخلاقاً [1].

المصدر الأول

الحداثة الغربية ومصادرها الفلسفية

الحداثة الغربية وما صدرت عنه هي المصدر الأساس للحداثة في العالم العربي ، ويتضح ذلك من إشادة الحداثيين العرب بالحداثة الغربية ومنظريها ، ودعوتهم إلى السير على نهج أولئك الغربيين ، والاقتداء بهم .

يقول نجيب شاهين متأسفاً على موقف بعض الأدباء الذين لا يسيرون على نهج الأجانب في نبذ القديم ، واقتباس الجديد ، ومجاراة العصر :

---

(١) انظر: قول أحد كبار الحداثيين في العالم العربي وهو محمد عابد الجابري حيث يعترف أنه تلميذ للفلاسفة والكتاب الأوروبيين، وتتلمذ كذلك على ما كتبه الفلاسفة والباطنية المنتسبون إلى الإسلام، انظر: التراث والحداثة – دراسات ومناقشات ص ٣٢٢ ، وانظر – أيضاً إلى كلام الحداثي السوري سليمان العيسي حول تأثره بالفلاسفة والمفكرين الأوروبيين والفلاسفة المنتسبين للإسلام – في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٢٧٣ وراجع – كذلك – قول يوسف عز الدين في كتابه التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٥ – ١٩ .

« لا تكاد ترى واحداً في المائة يحاول مجاراة العصر ، ونبذ القديم واقتباس الجديد ، وتقليد الشعراء العصريين من الأمم الأخرى ، والسبب في ذلك اقتصار شعرائنا على درس الشعر العربي ، وعدم الاحتفال بدرس الشعر الأجنبي ؛ إما لأنهم يجهلون اللغات الأجنبية ؛ أو لأنهم يزدرون الشعر الأجنبي ، ويحسبون أن إلاهات الشعر لا توحي به إلا إليهم ، وأن ما ينظمه الشعراء الأجانب نفاية وسفسفة ... » [١].

والشعر هو من أعظم الأبواب الذي دخلت عن طريقه الحداثة إلى العالم العربي ، عن طريق المجلات الفكرية الحداثية،كمجلة شعر والمقتطف ومواقف ، وغيرها .

وقد اهتم نجيب الحداد اهتماماً بالغاً بالرواية الشعرية ، وترجم لأمهات المسرحية الغربية من فرنسية وانكليزية ، مما جعله أسوة لكثير من الأدباء والمفكرين بعده [٢].

ويفتخر الحداثي المصري غالي شكري بدور الحضارة الغربية في زعزعة التراث على يد الثوار العرب ، ويقول :

« لقد اهتزت فكرة التراث اهتزازاً شديداً بفضل الفاعلية الحارة للمناهج الأوروبية في نقاد جيل الثورة ، أجل فقد كان الشق الآخر من القضية ، الواقع المعاصر يهتز هو الآخر تحت وطأة إرهاصات الثورة المصرية ، والثورات العربية المعاصرة لها ، وقد تحالف اهتزاز التراث مع اهتزاز الواقع الحضاري في خلق موجة جديدة أينعت ثمارها في النقد والشعر معا، ولم تكن (أبولو) إلا إحدى هذه الثمار» [٣].

---

(١) مجلة المقتطف يناير ١٩٠٢، ص ٢٤ .

(٢) انظر مجلة شعر ع ١٦ عام ١٩٦٠ ص ١١٥ – المقال بقلم غازي براكس .

(٣) شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٠ .

ثم ينادي باستيراد نظريات النقد الأدبي ، ونظريات التربية والتعليم ، والفكر الفلسفي ، فيقول :

« كان علينا أن نستورد نظريات النقد الأدبي كما نستورد محطات الكهرباء ، كذلك كان علينا أن نستورد أحدث منجزات التكتيك الشعري كما نستورد نظريات التربية والتعليم والفكر الفلسفي والاقتصادي والسياسي والقانوني ، وليس الاستيراد في ذاته بعيب على أن يكون استيراد التفاعل» [١].

ثم يصف بعض التيارات الحداثية ، مبيناً أنها لا ترجع في رؤيتها الفكرية والفلسفية إلا إلى المصادر الغربية ، فيقول :

«إنهم يتصلون بالرؤيا الحديثة في الشعر بغير مواكبة لواقعهم الخاص ، وإنما بالانصهار في بوتقة الإنسان الحديث وحضارته المتبلورة في أوروبا ... ، فأقبلوا يحطمون الصياغة الخليلية ، قديمها وجديدها ، ويمزقون الارتباط العقائدي بالتراث ... ، من هنا كان إحساسهم العميق بضرورة تجاوز مرحلتنا الحضارية المتخلفة وتخطيها إلى أعتاب حضارة الإنسان في الغرب ، لذلك ارتبطوا مصيرياً بالتراث الغربي» [٢].

وهكذا هي الحداثة في العالم العربي تمزيق للارتباط العقائدي الإسلامي ، وتجاوز إلى أعتاب حضارة الإنسان في الغرب .

وكان من أوائل الحركات التي مهدت للحداثة في العالم العربي الحركة التجديدية ، التي قام بها شعراء المهجر ، والتي كان لها الأثر الواضح في انتشار الترجمات والثقافات الأوروبية ، وشيوع الاتجاه الرومانسي والرمزي في البلاد العربية [٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨ .

(٣) انظر: مجلة شعر ع ١٦ خريف ١٩٦٠م ص ١١٧ .

« ... ، فإن الحملة على القديم وأتباعه لم تنتظم إلا مع ظهور (الرابطة القلمية) عام ١٩٢٠م في أمريكا الشمالية ، و(العصبة الأندلسية) عام ١٩٣٣م في أمريكا الجنوبية ، فكانت الحملة بشكل عام ثورية جارفة في الأولى ، راغبة في قطع كل علاقة بين الحاضر والماضي ، وهادئة تدريجية في الثانية ، راغبة في الإبقاء على صلة بين القديم والجديد» [(١)].

وكان من أبرز أولئك الثائرين على القديم الشاعر النصراني جبران خليل جبران ، والنصراني ميخائيل نعيمة ، اللذان تمردا على مصادر المعرفة عند المسلمين ، واللغة العربية وقواعدها ، وعلى الأوزان والقوافي ، وما قرره سيبويه والأسود وابن عقيل والخليل بن أحمد وغيرهم [(٢)].

ومن أوائل من تأثر بالغرب وما عندهم أصحاب مدرسة (الديوان) ، لا سيما الشعراء المصريين الثلاثة ، عبدالرحمن شكري وإبراهيم المازني وعباس محمود العقاد ، على اختلاف بينهم في درجة التأثر .

« وقد كانت ثقافتهم جميعاً انكليزية ، تستمد الشعر الانكليزي الرومانسي ، الذي شاع في أوروبا في القرن التاسع عشر بعد الثورة الفرنسية» [(٣)].

لذا يقول عبدالعزيز النعماني :

« يعيش الشاعر العربي الحديث مناخاً معقداً لدى التقائه بالرؤى الأدبية الغربية في القرن التاسع عشر ، وكذلك في القرن العشرين ؛ إنه ليس اختلافاً حضارياً ، كما يتبادر للذهن ، كما أنه ليس اختلافاً في النوع ، ولكنه اختلاف في وجهة النظر ، واختلاف في درجة التطور الاجتماعي .

ويأتي ارتباط شاعرنا العربي بهذا التراث الغربي في الجانب

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ٣٠ .

(٢) انظر: مجلة شعر ع١٦ خريف ١٩٦٠م،ص ١١٦ ، ١١٨ .

(٣) فن الشعر بين التراث والحداثة ص ١٧٤ .

الإنساني العام ؛ لأنه ليس ثمة وحدة حضارية تربط بينه وبين شعراء غربي أوربا أو شرقها ، ومع هذا فقد أدى التواصل المعرفي بين ثقافتنا العربية والثقافات الوافدة إلى ظهور حركة نقدية طليعية في الشعر سبقت الشعر نفسه»[١].

ويبيّن النعماني مدى تأثر الشاعر العربي بألوان الفكر العالمي ، لا سيما الفكر الحداثي الثوري ، فيقول :

« لم يعد أمراً مستغرباً أن نجد الشعر العربي قد اصطبغ بألوان الفكر العالمي ، وافضى بينابيعه إلى تيارات سياسية وفلسفية ، يُتَحمَّسُ لها ، ويُدَافع عنها ، بل ويخاصم في سبيلها ، وباتت هذه التيارات تلهمه فكره وصوره انتماء لها ، ليس فحسب لزيادة تأثيرها وحدتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، بل أيضاً لوجود تناقضات سياسية واجتماعية على خريطة الوطن العربي ، هذا إضافة إلى الدعوة العنيفة التي روّج لها بعض النقاد ...»[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٥،وانظر في هذه المسألة : الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٤٨ – ٥١ فقد ضرب أمثلة لذلك .

النصارى العرب هم السبب الرئيس في استيراد الحداثة

مما لاشك فيه أن النصارى في العالم العربي هم من أوائل من استورد الحداثة الغربية باتجاهاتها المختلفة ، وقاموا بنشرها في البلاد العربية عن طريق ترجمة كتب الغربيين ومقالاتهم ونشرها في بعض الصحف العربية ، التي جندت نفسها لذلك الغرض .

ومن أشهر أولئك الأوائل ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق ، الذين لعبوا دوراً هاماً تمثل في ترجمة الكتاب المقدس عندهم ، ثم اشتهر بعد ذلك المترجمون جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ، كما اشتهر أديب إسحق بترجمة كتاب (العقد الاجتماعي) لجان جاك رسو ، واشتهر سليمان البستاني بترجمة الإلياذة للشاعر اليوناني هوميروس

ولا ننسى دور خليل مطران وإلياس أبوشبكة وأمين الريحاني وغيرهم .[١]

يقول نذير العظمة ، وهو من كبار الحداثيين العرب :

« ... ، أضف إلى ذلك أن إلياس أبوشبكة ، كجبران خليل جبران وسعيد عقل ، استوحى التوراة ، وبحكم كونهم نصارى عربا كانوا يعتبرونه مصدراً من مصادر الأدب العالمي ، ولا يخفى أن ترجمة الكتاب المقدس جلعته في متناول الشاعر العربي المعاصر ، ووضعته موضعه في اطار التقاليد الأدبية الحديثة كرافد مهم من روافد الأدب الحديث ، يتجلى ذلك في نتاج بعض الشعراء اللبنانيين والسوريين ، فلم يقتصر سعيد عقل على الاستفادة من عنف الأسلوب التوراتي وحسيته كما فعل أبوشبكة ، أو من بعض أشكال التعبير وأنماط الاستعارة فيه شأن جبران ، بل تعدى ذلك

---

(١) سيأتي بيان لدور هؤلاء في الفصل الآتي لذا اختصرت الكلام عنهم هنا .

إلى استعارة بعض الموضوعات في أعماله الشعرية المبكرة ، كبنت يفتاح ومريم المجدلية .

أما بشارة الخوري الملقب بالأخطل الصغير فقد عرب الحركة الرومانسية وأضفى عليها هالة عربية ، كما أنه أسهم في تصفية القصيدة العربية الحديثة من رواسب الحركة الاتباعية ، وشأنه شأن مطران مهد لغلبة الرومانسية وفوزها على الحركة الاتباعية الحديثة في أدبنا المعاصر»[١].

وميخائيل نعيمة نفسه يعترف بالمصدر الغربي ، فيقول :

« ما تعود البعض أن يدعوه نهضة أدبية عندنا ليس سوى نفحة هبت على بعض شعرائنا وكتابنا من حدائق الآداب الغربية ...» [٢].

ثم يتحدث عن الأدباء في العالم العربي ، ويقول بأنهم :

«وصلوا إلى مرحلة كلما التمست لها وصفاً صادقاً تبادر في الحال إلى ذهني المثل العامي (عديم وقع على سل تين) ، فكان عسر الهضم نصيب الأكثرية الساحقة منهم ، فالحياة في آدابنا العربية لا تزال في جوهرها غريبة لا أصيلة ، فجذورها في تربة الغرب» [٣].

وجبران خليل جبران يقول لدعاة القديم :

« أقول لكم : إنه لا ينقضي هذا الجيل إلا ويقوم لكم من أبنائكم وأحفادكم جلادون» [٤].

ويصف جبران المتأثرين بالغرب الآخذين كل ما عنده بأنهم

---

(١) مدخل إلى الشعر العربي الحديث ص ٦٦، وانظر كتاب (إلياس أبوشبكة) ص ٤٣ – تأليف عبداللطيف شرارة .

(٢) الغربال ص ٢٩، والآباء والبنون ص ١١ .

(٣) الغربال الجديد ص ٢٢٨ .

(٤) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٢ .

«تارة كعجوز فقد أضراسه ، وطوراً كطفل بدون أضراس»[١].

ويرى مارون عبود أن جبران : « مؤسس مدرستين في لغة الضاد ، الرومانسية والرمزية» [٢].

ويقول الحداثي السوري نذير العظمة :

« وجبران بالتالي هدم الحواجز بين الشاعر أو الكاتب العربي وبين التراث الغربي ، بحكم نشأته وتكوينه في قلب العالم الجديد ، فلم يستورد مذهباً أدبياً بعينه كالرمزيين مثلاً ، في الفكرة أو العبارة ، بل أدخل روحاً جديدة على الأدب العربي ، وعبر عن تمرد الإنسان الجديد وثورته» [٣].

ويرى عدنان الذهبي أن جبران خليل جبران « كان أول مبشر بفكرة التمذهب من جهة ، كما أنه كان بروحانية كتاباته وإيحاءات رسومه الرمزية أول مبشر بالمذهب الرمزي بالذات»[٤].

لذا فإن الحداثي أدونيس يَعدّ جبران واضع أسس الحداثة ، فعندما تحدث عن الحداثيين الأوائل ، والحداثة في عهدها الأول قال :

« كان جبران يحلم بما هو أبعد من الحلم ، بتغيير الحياة ، وكان في هذا بشارتنا الأولى من أرض الشعر» [٥].

ثم إن الرومانسية والرمزية التي اشتهرت عند شعراء المهجر ، والتي أخذوها عن الحداثيين الغربيين كان لها أثر واضح في نشأة الاتجاهات الحداثية في العالم العربي .

---

(١) المجموعة الكاملة العربية ص ٥٥٦ .

(٢) جدد وقدماء ص ٧٢ .

(٣) مدخل إلى الشعر العربي الحديث دراسة نقدية ص ١١٠ ، ١١١ .

(٤) مجلة الأديب كانون الثاني ١٩٤٨، ص ٢٣ .

(٥) مقدمة للشعر العربي ص ٨٤،وانظر قول غيره في : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٥ ، ٩ .

جاء في مجلة (شعر) الحداثية اللبنانية :

« ولا ينكر أحد أن بواكير الرومانسية والرمزية ظهرت في نتاج شعراء المهجر ، فعرض الذات والعاطفة الجياشة ، ومسحة الكآبة والتشاؤم، وتمجيد الألم ، والالتجاء إلى الطبيعة ومشاركتها ، كلها موضوعات عرفها الشعر المهجري ، وهي موضوعات رومانسية ، ولعل جبران هو الذي مهد للرومانسية في الأدب العربي ، كما مهد للرمزية على حد سواء ، فكلفه بالصور التجريدية يمنحه نصيباً وافراً من خصائص الرمزية ، أما مظاهر الرمزية في أدبه فلا تحتاج إلى بيان» [١].

كذلك فإن (إلياس أبوشبكة) دعا إلى الرومانسية بعد أن قررها، في مقدمة كتابه (أفاعي الفردوس)[٢].

ويُعدُّ سعيد عقل من أوائل من تلقف الحداثة ، لا سيما الاتجاه الرمزي ، فقد أبرزه في مقدمة مطولته (المجدلية) ، ووافق سعيد عقل في هذا الاتجاه مجموعة من معاصريه [٣].

يدعو سعيد عقل إلى الفكر الغربي ويشجع من سار على نهجه ، فيقول في سياق حديثه عن منهج توفيق صائغ :

« أجرأ الأقلام المشرقية هذا الفتى المضطرب توفيق صائغ .... إنه يقوم بعمل عجب من عجم الفكر ، ومن إلباسه ثوباً فريداً ، وقد يكون لا يزال في خاطر الجرأة من باريس ، ولكن في عراقة ذوقها الأخاذ» [٤].

ويرى إلياس أبوشبكة ، وهو أحد الأوائل الذين ساهموا في نقل

---

(١) مجلة شعر ع١٦ ، ١٩٦٠، ص ١٢٦ .

(٢) انظر: أفاعي الفردوس ص ٥ .

(٣) انظر: الشعر العربي الحديث في لبنان ص ٢٢٤ .

(٤) كأس لخمر ص ٦٢ .

المذاهب الأدبية الفكرية الغربية إلى العالم العربي ، يرى أن الحركة الفكرية في الشرق أخذت تطورها من « فرنسا ، ثدي العالم» ؛وذلك لأنها « الفرن الذي يخبز فيه خبز الإنسانية الثقافي» [١].

ويقرر صلاح لبكي أن هناك عاملين أثرا في الحياة الفكرية في الشرق العربي : « أولهما عودة تلامذة مدرسة روما المارونية ، التي كانت قد أنشئت سنة ١٥٨٤م ؛ وثانيهما مجيء نابليون إلى مصر» [٢].

ويصرّح محمد علي شمس الدين بذكر المصدر الغربي للحداثة في العالم العربي ؛ ويقول :

« إن الحداثة في الشعر العربي ذات منابع خارجية ، أتت عبر ترجمات لشعراء أوروبيين أو أمريكيين ، وعبر احتكاك فكري وثقافي بهؤلاء الشعراء ، وإن رواد الشعر الحديث بمجملهم ، ودون استثناء تلقحوا بلقاح خارجي في إنشاء رؤاهم الجديدة ، ولغتهم الجديدة ، ومضامين وعلاقات قصائدهم الجديدة» [٣].

وكذلك يقرر يوسف غصوب أن بداية الحداثة في العالم العربي تعود إلى من تغذوا بثقافة أجنبية ، هذا ما ذكره عنه صلاح لبكي [٤].

يقول نذير العظمة :

« وقد استطاع أبوشبكة أن يجمع في شعره لاعقلانية (ادجار آلن بو) ووثنية (شارل بودلير) ، ويجد يوسف غصوب تماثلاً بين أفاعي الفردوس وأزهار الشرلبودلير ، معتبراً إياه القائد الروحي لأبي شبكة» [٥].

---

(١) روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ص ٧ ، ٢٩ .

(٢) الأعمال الكاملة،المجموعة النثرية ص ١٣٤ .

(٣) الكفاح العربي، بيروت ع ١٤٥، ص ٥٥ .

(٤) الأعمال الكاملة،المجموعة الشعرية ص ١٦٥ .

(٥) مدخل إلى الشعر العربي الحديث ص ٦٥ .

إقرار الحداثيين العرب بمصدرهم الغربي

والحداثيون أنفسهم يؤكدون أن حداثتهم تعود إلى مصادر غربية، وأنها موقف من التراث العلمي ، يسعى إلى التوفيق بين الثقافات المختلفة ، يقول عبدالمجيد زراقط :

« في الوقت الذي أكد فيه الشعراء اللبنانيون أن النهضة والحداثة إنما تعودان معاً ، وفي النهاية إلى مصادر غربية ، أكدوا ضرورة تحديد طبيعة الصلة بالتراث العالمي ... .

ومارس شعراء تجمع (شعر) الإفادة على مستوى علمي ، وحاولوا أن يجعلوا من مجلة (شعر) ملتقى لمختلف وجوه النشاط الشعري ، ونافذة مطلة تتحقق فيها المشاركة الفعالة»[١].

ويتحدث أنطون مقدسي عن مدى تعلّق الحداثيين بمصدر حداثتهم الغربي قائلاً :

« إن الحداثة ليست ظاهرة عربية بالأصل ، فهي أتتنا ككافة التيارات الفكرية والأيديولوجية والأدبية والفنية ، وغيرها من العالم المصنّع ، ثم تأصلت تدريجياً ، وأنتجت على الخصوص في مجال الأدب مؤلفات غربية خالصة ، أو تكاد تكون خالصة ...»[٢].

ويؤكد عبدالعزيز النعماني أن أوروبا كانت نقطة انطلاق الحداثة الثورية ، مبيناً أنها مفهوم جديد يخالف المفاهيم السابقة ، موضحاً العلاقة القوية بين الأنواع الأدبية والمفاهيم الفكرية ، يؤكد ذلك فيقول عن الحداثة :

« إنها مفهوم جديد يغاير كل المفاهيم المتوارثة ، يؤثر على

---

(١) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٢١ .

(٢) مجلة مواقف ع ٣٥، ربيع ١٩٧٩م، ص ٣ .

مسار التقاليد الأدبية ، فيختلف تأثيره على الشعر الأوروبي مثلاً عن تأثيره على الشعر العربي ، لاختلاف التقاليد في البيئتين ، ومع ذلك فإن جوهر هذا المفهوم الجديد يظل الرباط العميق بين مختلف اتجاهات الشعر الحديث ؛ لأن المصدر الرئيس لكل هذه الاتجاهات هو الثورة الحضارية المعاصرة .

إن أوروبا كانت نقطة انطلاق هذه الثورة ...»[١].

وصدق الحداثي أدونيس حين قال معترفاً بمصادر الحداثة في العالم العربي :

« ... ، فإن الغرب اليوم يقيم في عمق أعماقنا ، فجميع ما نتداوله اليوم فكرياً وحياتياً يجيئنا من هذا الغرب ، أما فيما يتصل بالناحية الحياتية فليس عندنا ما نحسّن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب .

وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب ؛ فإننا نفكر بلغة الغرب ، نظريات ، ومفهومات ، ومناهج تفكير ، ومذاهب أدبية ... الخ ، ابتكرها هي أيضاً الغرب ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، الديمقراطية ، الجمهورية ، الليبرالية ، الحرية ، الماركسية ، الشيوعية ، القومية ... إلخ ، المنطلق ، الديالكتيك ، العقلانية ... إلخ ، الواقعية ، الرومنطيقية ، الرمزية ، السوريالية ... إلخ ، ... ، هذا من دون أن ندخل في ميدان العلوم وبخاصة العلوم البحته»[٢].

ويقول في موضع آخر :

« وأظن أن علينا أن نفيد في حركتنا الحديثة من جميع الاتجاهات الشعرية التي نشأت في أوروبا منذ الحرب العالمية الأولى وفي

---

(١) فن الشعر بين التراث والحداثة ص ٢٠٧ .

(٢) الثابت والمتحول ٢٥٨/٣ .

طليعتها السريالية»[١].

وخليل حاوي – وهو أحد المستوردين الأوائل للحداثة – يدعو الشاعر إلى اتخاذ المنهج الغربي في الثورة على القديم والمألوف ، فيقول :

« للشعر العربي أن يحاول ما حاوله الشعر الغربي دائماً ، وعلى الأخص في المائة سنة الأخيرة ، من تحطيم للأنماط القديمة ، والقوالب المألوفة ؛ لكي يتمكن من أن يتناول التجربة بعفوية وإخلاص»[٢].

كما ينادي زميله يوسف الخال بضرورة « الغوص إلى أعماق التراث الروحي العقلي الأوروبي والتفاعل معه ... ، والإفادة من التجارب الشعرية التي حققها أدباء العالم»[٣].

وهذا الحداثي المغربي محمد بنيس يتحدث عن المصدر الأوروبي للحداثة العربية ، فيقول :

« تظل الثورة الشعرية في أوروبا ، والكنوز الشعرية العربية القديمة مبعثاً لظهور تجربة المختبر في الكتابة الشعرية الحديثة ، لم يكن هذا سهلاً ، وهو أيضا غير مستقر ، فالعلاقة بالشعر الأوروبي منذ ادغار آلان بو ، وبودلير ، أفضت أحياناً إلى تقديس النموذج الغربي ، وتقديمه كمعيار لإعادة تصنيف السلالات الشعرية العربية القديمة ، فضلاً عما اندفعت فيه نصوص ، إن لم نقل ممارسات من صوغ النص في ضوء حقيقة النص الأوروبي»[٤].

ولما عدد الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي العوامل المساعدة

---

(١) مجلة شعر ع ١٩، عام ١٩٦١م، ص ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ع ٤، عام ١٩٥٧م، ص ١١٩ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ٨٠ ،٨١، وانظر مجلة شعر ع ٢، عام ١٩٥٧م، ص ٩٩ .

(٤) حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٧٦، وانظر ص ٢٠٨ .

له في تطوير إنتاجه ، ذكر منها ، كبار شعراء القرن العشرين في أوروبا ، من أمثال : اليوت ، وأودن ، وبول الوار ، ولويس أراجون ، والكسندر بلوك ، ومايكوفسكي ، والتركي ناظم حكمت ، الذي التقاه خلال منفاه الأول في أوروبا الإشتراكية فيما بين عامي ١٩٥٥ و ١٩٥٨م ، ثم ذكر بعد ذلك لوركا ، ونيرودا [١].

ويقول الحداثي هشام شرابي :

« شاء أم أبى ، يستمد الفكر العربي الناقد مفاهيمه من التجربة الأوروبية للحداثة بمفهومها الشامل» [٢].

ويقول الحداثي المصري غالي شكري :

« علاقتنا مع المدارس النقدية الغربية هي علاقة تلمذة ، أكثر مما هي علاقة تأسيس» [٣].

ويقول الحداثي السعودي عبدالله الغذامي :

« قداستوردنا مصطلح الحداثة من الغرب ، وحاولنا صياغته صياغة عربية من خلال اجتهادات كثيرة ... ، وهي اجتهادات لا أضع عليها غباراً ، ولا أواجهها بأي اعتراض ، وإني معها لواحد من المجتهدين» [٤].

ويقول عبدالله أبو هيف :

« أدرك الأديب العربي في وقت مبكر معنى الغرب ، ولا سيما أوروبا بالنسبة إليه ، فكان الغرب هو موئل التجديد ، وكانت الصلة به هي محك التحديث أو الحداثة ... ، ولا يزال الأدباء يرهنون الحداثة والتحديث بالغرب» [٥].

---

(١) انظر: مجلة شعر ع ٣٧، ١٩٦٨، ص ٥٨ - ٧٢، وعبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٩٢.

(٢) ندوة مواقف-الإسلام والحداثة ص ٣٦٨ وانظر ص ٣٦٩ .

(٣) برج بابل-النقد والحداثة الشريدة ص ٧٤ .

(٤) مجلة الناقد، آب/أغسطس ١٩٨٨، ص ١٣ .

(٥) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ١٨ ، ١٩ .

وعلى اختلاف اتجاهات الحداثة ، ومذاهب المنتسبين إليها إلا أنهم يرجعون جميعاً – في حداثتهم إلى الفكر الغربي الحداثي ، هذا ما صرّح به الحداثي المغربي محمد بنيس ، بقوله :

« وحتى لا نتوه في المفارقات والمطابقات نثبت في الحداثة حداثات ، والمشترك بينها هو أرضية الغرب تقنية وفكراً وإبداعاً .

وهذا المشترك في الغرب هو ما يورطنا جماعياً فيها ، مهما تحكمت الخطابات التقليدية ، على الخصوص في تغيير المسار» [(١)].

ويقول وفيق خنسة :

« إن حداثة الشعر العربي كانت وليدة عاملين رئيسين :-

١- الاحتكاك المباشر بالغرب ، والاطلاع على منجزاته الحقوقية والفلسفية ، وبالتالي قراءة الأدب الأوروبي .

٢- مستوى وحاجات تطور المجتمع العربي ، وخاصة في مصر ولبنان ثم العراق» [(٢)].

وفي معرض حديثه عن الحداثة في الشعر العربي المعاصر وتأثرها بالفكر الغربي قال عبدالحميد جيدة :

« ... ، وبهذه العقلية الأوروبية الحديثة ، التي خلقت الثورة في الغرب تأثر الأدب العربي الحديث ، وخاض معركة ضد الجمود والتقليد ، وهو لا يزال يسعى إلى التجدد كل يوم للتأليف بين المتناقضات القائمة على الأرض العربية» [(٣)].

ويدعو الحداثي علي الحديدي إلى تقليد الأوروبيين ، ويرى أن

---

(١) مجلة الكرمل ع ١٢،عام ١٩٨٤، ص ٥٠ ، ٥٢ .

(٢) جدل الحداثة في الشعر ص ٣٥ .

(٣) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/٣٥ .

على الشاعر أن « يصنع كما يصنعون ، وينظم في القوالب التي فيها ينظمون ، ويسلك الدروب التي سلكوها في الأغراض والموضوعات ، فيخرج من محيط الإقليمية العربية إلى مستوى الشاعر العالمي» (١).

ويعترف الحداثي المتعصب محمة النويهي بشدة تقليد الحداثيين لأمثالهم الأجانب فيقول :

« القاريء الذي يطالع شعر البياتي وعبدالصبور ، ويكون لديه إلمام بالشعر الانجليزي الحديث سيجد أمثلة عديدة من الصور والتخيالات التي استوحى فيها الشاعر العربي ذلك التراث الأجنبي ، بل سيجد عدداً من الأبيات مأخوذة بأكملها من ذلك التراث» (٢).

ثم يصرّح بإعجابه بمثقفي الغرب قائلاً :

« وليس شيء أجلب للسعادة إلى نفس الكاتب من أن يجد تفسيره مطابقاً للتفسير الذي رآه غيره من مثقفي الغرب المدربين على فهم الشعر وتعمق مغزاه» (٣).

ومع إعلانه إعجابه بالغرب يسخر من الأشكال الشعرية العربية ، فيقول :

« ترى ، ماذا كان (أليوت) يقول لو سمع أن في ركن من أركان المعمورة شكلاً شعرياً استمر عليه أهله ألفاً وأربعمائة من السنين ، ولا يزال الكثيرون يتشبثون به ؟! » (٤).

وانظر إلى سخرية الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح بقوله :

«كم نبشنا عن القوافي كتاباً   فشكت جهلنا المبين السطور

---

(١) محمود سامي البارودي شاعر النهضة ص ٤٢٢ .

(٢) قضية الشعر الجديد ص ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦٧ .

(٤) المصدر نفسه ص ٨٨، وانظر ص ٣٢٤ .

وخرجنا نسيل شعراً مقفى   رقصت روعة عليه الحمير»[1].

والاتجاه الرومانسي العربي يعود مصدره إلى الرومانسية الغربية ، ومن أشهر من قام بنقل ذلك والدعوة إليه المدرسة المهجرية بأمريكا، والتي نادت بالاهتمام بالطبيعة ، والتمرد على الحياة المدنية ، والثورة على العقائد والشرائع ، والموروثات القديمة ، وبرز في فكرهم النفور والتشاؤم والكآبة .

إن الرومانسية في الفكر العربي تعد تطبيقاً عملياً للرومانسية الغربية ، فقد برزت في العالم العربي دعوة إلى التحرر من الماضي ، والثورة على القديم ، والمناداة بالتجديد والتحديث ، واشتهر ذلك في تقليد الغربيين في شعرهم وأدبهم المتضمن لأفكارهم [2].

يؤكد عباس محمود العقاد أثر المصادر الأجنبية في فكر بعض الأجيال الأدبية ، فيقول :

« الجيل الناشيء بعد شوقي كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث ، فهي مدرسة أوغلت في القراءة الانكليزية ، ولم تقتصر قراءتها على أطراف الأدب الفرنسي كما يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر ، وهي على إيغالها في قراءة الأدباء والشعراء الانكليز لم تنس الألمان والطليان والروس والأسبان واليونان واللاتين الأقدمين» [3].

لذا قال محمد مصطفى هدارة – وهو من أهل الاختصاص والدراية – :

« ولا زلت أؤكد أن ما يسمى بالحداثة العربية وهم ليس فيه أدنى قدر من الحقيقة ، فهي حداثة غربية مصطلحاً ومفهوماً ، فكراً وأبعاداً،

---

(١) الأعمال الكاملة ص ٤١٢ .

(٢) انظر: تطور الشعر العربي الحديث في العراق ص ١٠ .

(٣) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ص ١٩٢ .

ووسائل وأهدافاً ، وهي تقوم على الفوضى واللاوعي واللاعقل ، وتغرق في كوابيس الأحلام والتخيلات المريضة ...» [١].

وقد تأثر الحداثي العراقي بدر شاكر السياب بالحداثة الغربية ، وبالاتجاه الرومانسي الغربي ، يقول حيدر توفيق بيضون :

« وتأثر بدر بالرومانسية انسحب حتى في ظل مراحل النضوج على لغته الشعرية الخاصة ، وثمة قصائد كثيرة نلمحها في ديوانيه الأولين مذيلة بإهداء السياب إلى روح الشاعر الرومانسي الانكليزي وردزورث ، وثمة قصائد أخرى مستوحاة من أفكار الشاعر الرومانسي الانكليزي (شيلي) كما في قصيدته «اتبعيني» [٢] ... ، وتعتبر تنويعاً على قصيدة شيلي «اتبعيني ... اتبعيني» ....

وكانت قراءاته أيضاً للشاعر الفرنسي (بودلير) في مجموعته (أزهار الشر) تندرج ضمن إطار إعجابه في تلك الفترة بالطابع الحسي ؛ لذلك وانطلاقاً من هذا التأثر قرر السياب أن يطلق العنان لنفسه ... ، فسجل بعض تجاربه الخاصة مع البغايا اللواتي كان يزورهن في مبغى بغداد ، وكتب مطولته (الروح والجسد) ....» [٣].

ثم قال عن تأثره بالآداب الأجنبية :

« اطلع على الآداب الأجنبية والانكليزية خاصة ، خلال دراسته في دار المعليمن العالية في بغداد ، التي تخرج منها سنة ١٩٤٨ ، وتأثره بشعراء الأدب الانكليزي ، فهو مثلاً في « ذكرى لقاء» يترجم مقطعاً لكيتس ،

---

(١) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ٢٢ .

(٢) انظر: ديوان بدر شاكر السياب ١/٣٨ .

(٣) بدر شاكر السياب – رائد الشعر العربي الحديث ص ٤٣ – ٤٥ .

مشيراً إلى ذلك في الهامش ،[١]...»[٢].

ويقول السياب :

« ... ، فدرست شكسبير ، وملتون ، والشعراء الفيكتوريين ، ثم الرومانتيكيين ، وفي سنتي الأخيرتين في دار المعليمن العالية تعرفت لأول مرة بالشاعر الانجليزي ت . س . اليوت ، وكان إعجابي بالشاعر الانجليزي جون كيتس لا يقل عن إعجابي باليوت»[٣].

وعلى الرغم من وجود من تزعم بعض الاتجاهات الحداثية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلا أن « مجال الإبداع الشخصي في هذه النظريات ظل ضعيفاً محدوداً ؛ إذ ظهر فيها النقل ، وغلب عليها الاقتباس ، وزد على ذلك أن الذين بحثوا فيها فيما بعد تأثروا كثيراً بالنظريات الغربية ...»[٤].

والباحثون في هذا المجال يؤكدون أن الحداثة غربية الأصل بجميع أشكالها ، يقول محمد العبد حمود :

« كان من الطبيعي أن تنتقل مشكلة الحداثة بسرعة من الغرب إلى الشرق حاملة معها العديد من الإشكالات»[٥].

ويؤكد الحداثي غالي شكري ذلك في معرض حديثه عن مفهوم الحداثة في الشعر العربي الحديث ، فيقول : « لا شك أن الثقافات الأجنبية ، ومدارس الشعر الغربي ، والبيئات الحضارية الجديدة كانت جميعها من

---

(١) انظر: ديوان بدر شاكر السياب ٨٤/١ .

(٢) بدر شاكر السياب – رائد الشعر العربي الحديث ص ٤٥ وانظر ص ٧١، ٧٢، ٧٧ .

(٣) بدر شاكر السياب – دراسة في حياته وشعره ص ١٢٣ .

(٤) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ٤١ ، ٤٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٤٩، وانظر ص ٤٢ .

عوامل التجديد ، ولكنا نلاحظ أن حركات التجديد في جميع المراحل السابقة على حركة الشعر الحديث قد حافظت على جوهر الشعر العربي ، بينما نلاحظ في نفس الوقت أن الحركة الحديثه تقوم أساساً على رفض هذا الجوهر ، فلا يقتصر التجديد فيها على استخدام الأسطورة أو الرمز أو لغة الحديث اليومي أو المشكلات الميتافيريقية ، ولكنها غيرت بالفعل في الاتجاه العام للشعر العربي ، وانعطفت به وجهة أخرى، هي بلا ريب وجهة الشعر الغربي الحديث ... .

حركات التجديد السابقة كان الاختلاف بينها وبين التراث اختلافاً درجياً إلى حد كبير ، أما الحركة الحديثة فإن تمردها وتحررها هو اختلاف كيفي إلى حد كبير أيضاً ، بل إن الفرق بين الحركة الحديثة وبين حركات التجديد السابقة نفسها - لا بينها وبين التراث فحسب - هو اختلاف جذري» [1].

ويؤكد في غير هذا الموضع أن مصدر الحداثة في العالم العربي هو الحداثة الغربية ، وأن الحداثيين العرب : « استمدوا من أوروبا مباشرة ما يحتاجون إليه» وأنهم أخذوا « من أوروبا أقصى ما وصلت إليه الحضارة» ، وأنهم يمثلون أدوار الحداثيين الغربيين ، وأن التراث هو الذي سبب البلبلة عند مولد الحداثة» [2].

ومن المعلوم أن أدونيس من أشهر الحداثيين العرب ، ومن أوائل من دعا إلى الحداثة العربية ، نجده كذلك يدعو إلى تبني الحداثة الغربية؛ مستدلاً على مشروعية ذلك بالحداثيين الغربيين أنفسهم ، وكيف أنهم أفادوا من حداثة غيرهم في دول أخرى ، يقول أدونيس :

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٢ .

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١١٣ ، ١١٤ .

« إن (بودلير) و(مالارمية) لم يأخذا مفهوم الحداثة من التراث الفرنسي ، وإنما أخذاه من الولايات المتحدة من (ادغار الن بو) ، وأكثر من ذلك أن مدار آرائهما في الشعر هو نفسه مدار آرائه ، حتى أنهما يتبنيان أفكاره نفسه ... ، كذلك (أليوت) لم يأخذ مفهوم الحداثة من التراث الانكليزي ، وإنما أخذه من (بودلير) و(لافورغ) و(كوربيير) ...» [١].

وبغض النظر عن صحة قوله هذا أو عدمها ، فإن الشاهد منه استدلاله على مشروعية تقليد الحداثة الغربية واستيرادها ، وهذا قد لا يستغرب من باطني تساوى عنده الإسلام مع التراث الغربي ، بل إنه قدم هذا الأخير على الإسلام .

ثم يزعم أدونيس أن سبب رفض بعض العرب للحداثة هو أن أولئك العرب لم يصلوا إلى درجة الحداثة العلمية الثورية ، ولو وصلو إليها وتأثروا بها وأصبحوا ثواراً لما رفضوا الحداثة ، واتهموها بهدم التراث والتنكر له ، فالمشكلة عنده هي أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية الثورية [٢].

ولهذا نجد أن الحداثيين العرب ليس معهم ما يتمسكون به في ثورتهم وتمردهم إلا ما جاء عن الغرب من نظريات فلسفية ، وأفكار ثورية ، فإذا أرادوا توجيه نقدهم ، وإظهار تمردهم كان مصدرهم في ذلك المخزون الفكري الغربي .

يقول محمد العبدحمود عن دعاة الحداثة :

« فقد لجأ هؤلاء إلى المخزون الفكري الغربي ، سواء كان ذلك من خلال المراجع الأجنبية ، أو من خلال الكتب المترجمة ، أو المقالات

---

(١) فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢٠ .

(٢) انظر:المصدر السابق ص ٣٢٢،وانظر مجلة شعر ع ٤٣،صيف ١٩٦٩م، ص ٧٠ ، ٧١ .

المنشورة على صفحات المجلات أو الجرائد ...»[(١)].

ويعتمد إنتاج كثير من الحداثيين العرب على الرمزية والغموض ، ومعظم آرائهم في هذا المجال مقتبس عن الحداثة الغربية ، بل قد نجد توافقاً ملفتاً للنظر ، حتى في بعض المظاهر التاريخية المحضة ، فقد انتشرت الرمزية في الولايات المتحدة بفضل مجلة (شعر) الغربية ، التي أسسها هاريت مونرو عام ١٩١٢م[(٢)].

وكذلك كان الحال في لبنان في مطلع الخمسينات مع ظهور مجلة (شعر) العربية ، وسطوع نجم شعراء من أمثال أدونيس،ويوسف الخال وخليل الحاوي ، ونذير العظمة ، وغيرهم في لبنان ، والسياب،والبياتي،وبلند الحيدري،وسعدي يوسف،وغيرهم في العراق[(٣)].

لقد كانت آراء هؤلاء الحداثيين متطابقة مع كبار الحداثيين في الغرب ، وكان كل همهم أن يبدعوا شعراً عربياً يتطابق مع شعر كبار هذا المذهب في الغرب ، ولا بأس أن نورد هنا ما عرف عن خليل حاوي من أنه كان يستمع إلى تسجيل لقصائد أليوت قبل أن يباشر بنفسه عملية الإبداع الأدبي»[(٤)].

وكذلك توافقوا في التنظير ، وقلدوهم في التعبير ، يقول الحداثي المصري عزالدين إسماعيل :

«توافق شعراء الحداثة مع الغربيين في التنظير ،فكان من نتيجة ذلك السعي للتوافق في التعبير ، هكذا نفهم كيف أصبح الإكثار من استخدام الرمز والأسطورة من أبرز الظواهر الفنية التي تلفت النظر في

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر- بيانها ومظاهرها ص ٩٢.

(٢) انظر: الأدب الرمزي ص ٨٧ .

(٣) انظر: الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي ص ١٧٩ .

(٤) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ١٢٠ .

تجربة الشعر الجديدة»[١].

وكانت حداثة الحداثي الانكليزي ت.س.أليوت من أعظم المصادر للحداثة العربية ، وهذا ما قرره كثير من أهل الاختصاص في هذا المجال»[٢].

يقول أحمد كمال زكي عن أثر أليوت :

« يكفي أن يقال إنه أفسد شعراءنا العرب وغير العرب المحدثين، لنعرف كيف امتدت يده إلى شعر القرن العشرين كله ...»[٣].

ثم يتحدث عن أثر قصيدة (الأرض الخراب) لأليوت ، فيقول :

« ولقد نبهت هذه القصيدة شعراءنا إلى نتاج أليوت كله ، فتأثر بها صلاح عبدالصبور تأثراً قوياً ، كما تأثر به خليل حاوي والبياتي وبدر شاكر السياب ونازك الملائكة وعلى أحمد سعيد ويوسف الخال ، حيث استقوا منه بصورة مباشرة أحياناً ، ومما استقى منه هو أحياناً أخرى ، إذ لا يكفي الوقوف على القديم ثم عرضه في إطاره الأول ؛ لأن الشاعر الحقيقي هو الذي يستطيع استغلال الماضي في إبداع شيء لم يسبق إليه»[٤].

---

(١) الشعر العربي المعاصر ص ١٩٥ .

(٢) انظر الأساطير ص ٧٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ،وبدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٧١ ، ٩٦ ،والشعر العربي المعاصر ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٣٠ ،والأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢٤٩، ٢٥٠، وشعرنا الحديث إلى أين ص ١١٤ .

(٣) الأساطير ص ٨٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٤ ، ٩٥ .

استعمال المصطلحات والمفاهيم النصرانية

ويتضح الأثر النصراني على بعض الحداثيين العرب بكثرة استعمالهم للألفاظ النصرانية كالصلب ، والفداء ، والخطيئة والتكفير ، وغيرها ، مع انتسابهم للإسلام[١] ، بل إن بعضهم يوافق النصارى حتى في المعتقد الصليبي الباطل .

اقرأ (إبداع)! من ينتسب إلى الإسلام من المبدعين العرب ، وهو محمد الماغوط حيث يقول :

« أشتهي أن أكون صفصافة خضراء قرب الكنيسة
أو صليباً من الذهب على صدر عذراء
تقلي السمك لحبيبها العائد من المقهى ...» [٢] .

وهذا عبدالوهاب البياتي ، الحداثي العراقي ، يغني للشعب المسلم الذي قاتل حملة الصليب في الجزائر ، فيقول :

« أقسمت يا جزائري الحبيبة
أن أحمل الصليب
وأن أطأ اللهيب»[٣] .

ويقول الحداثي السوري على أحمد سعيد (أدونيس) :

« صارت لي الكؤوس والأكمام
وسادة ... حلماً على الوسادة
من زمن الولادة .

---

(١) انظر : التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٦٣.

(٢) الآثار الكاملة ص ٢٦ .

(٣) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٥٠٧ .

في غابة الرضاع والعظام
أنقل أجراساً في الليل إلى كنيسة النهار
النّسغ قداس بين الطلع والثمار
والورق والعمادة»[١] .
ويقول محمود درويش :
« المغني ، على طريق المدينة
ساحرُ اللحن .. كالسهر
قال للريح في ضجرْ :
– دمّريني ما دمت أنتِ حياتي
مثلما يدعي القدر –
.. واشربيني نَخب انتصار الرفاتِ
هكذا ينزل المطر
يا شفاه المدينة الملعونة !
أبعُدوا عنه سامعيهْ
والسكارى .....
المغني على صليب الألمْ
جرحُه ساطع كنجم
قال للناس حوله
كلّ شيء .. سوى الندم :
هكذا متُّ واقفاً
واقفاً متُّ كالشجر !
هكذا يصبح الصليبْ

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٤٣٨ .

منبراً .. أو عصا نغمم

ومساميره .. وتر !

هكذا ينزل المطر

هكذا يكبر الشجر ..»[١] .

ويقول صلاح عبدالصبور :

« أنا مصلوب والحب صليبي

وحملتُ عن الناس الأحزان

في حب إله مكنوب»[٢] .

ويقول الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح :

« نفاني ووحدني – في الجموع – الألم

سئمت السأم

حملت الصليب على كاهل مثقل بالندم...

وقفت أعانق حتفي

أواصل رحلة عمري بلا هدف أو قرار...

حياتي هبا»[٣]! .

وتأمل قوله الخطير :

« لو لم يمت على صليبه المسيح

لو لم تزين هامة البطل

أيقونة العُلّيق

ما عرفت روما قداسة الحريق

---

(١) ديوان محمود درويش ص ٨٦ – ٨٨ .

(٢) ديوان صلاح عبدالصبور ١/١٢٤ .

(٣) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١١٥، ١١٦ .

ولا مشينا خلفه حيث رحل
ولم تسر تلك الحشود في ركابه
ولم تقف حزينة جموعنا ببابه
تطلب أن يبقى مكانه
وأن يظل»[١] .

ويقول حسين أحمد حيدر :
« إنني أتساءل أيها الأحبة
ما قيمة مسيح بلا خشبة صلبه ؟...
وما قيمة الحسين بلا كربلائه ؟»[٢] .

وفي موضع آخر أكد أن الحب عندهم جميعاً هو « امتلاك وقهر وعبودية»[٣].

ويقول :« ... ، يطل علينا دم المصلوب الأول ..صليل الحزن ... ، يذكرنا بصليل المسمار في كف المسيح .. ، فعملية الصلب منذ كان المسيح، ومن قبله .. وما زالت حتى يومنا هذا»[٤] .

ويقول – أيضاً – :

« فالمبدعون هم أعداء البشرية .. ، فالفنان المبدع ، والشاعر المبدع ، وكذلك الفيلسوف المبدع ، هم جميعاً أعداء البشرية ... .

وإذ يحترق المبدعون لينيروا عقول الناس تأبى هذه البشرية المتردية إلا أن تصلبهم على أعواد مشانقها ، أو توقد المبدعين بنارها اللاهبة البليدة .. كما صلبت المسيح ... ، وقتلت الحسين ، وغيرهم من بناة التاريخ .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٨ .
(٢) تحديث وتغريب ص ٢١ .
(٣) انظر : المصدر السابق ص ٥٠ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

متبراً .. أو عصا نغمم

ومساميره .. وتر !

هكذا ينزل المطر

هكذا يكبر الشجر ..»[١] .

ويقول صلاح عبدالصبور :

« أنا مصلوب والحب صليبي

وحملتُ عن الناس الأحزان

في حب إله مكذوب»[٢] .

ويقول الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح :

« نفاني ووحدني – في الجموع – الألم

سئمت السأم

حملت الصليب على كاهل مثقل بالندم...

وقفت أعانق حتفي

أواصل رحلة عمري بلا هدف أو قرار...

حياتي هبا»[٣]! .

وتأمل قوله الخطير :

« لو لم يمت على صليبه المسيح

لو لم تزين هامة البطل

أيقونة العلّيق

ما عرفت روما قداسة الحريق

---

(١) ديوان محمود درويش ص ٨٦ – ٨٨ .

(٢) ديوان صلاح عبدالصبور ١/١٢٤ .

(٣) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١١٥، ١١٦ .

ولا مشينا خلفه حيث رحل
ولم تسر تلك الحشود في ركابه
ولم تقف حزينة جموعنا ببابه
تطلب أن يبقى مكانه
وأن يظل»[١] .

ويقول حسين أحمد حيدر :

« إنني أتساءل أيها الأحبة
ما قيمة مسيح بلا خشبة صلبه ؟...
وما قيمة الحسين بلا كربلائه ؟»[٢] .

وفي موضع آخر أكد أن الحب عندهم جميعاً هو « امتلاك وقهر وعبودية»[٣] .

ويقول :« ... ، يطل علينا دم المصلوب الأول ..صليل الحزن ... ، يذكرنا بصليل المسمار في كف المسيح .. ، فعملية الصلب منذ كان المسيح، ومن قبله .. وما زالت حتى يومنا هذا»[٤] .

ويقول – أيضاً – :

« فالمبدعون هم أعداء البشرية .. ، فالفنان المبدع ، والشاعر المبدع ، وكذلك الفيلسوف المبدع ، هم جميعاً أعداء البشرية ... .

وإذ يحترق المبدعون لينيروا عقول الناس تأبى هذه البشرية المتردية إلا أن تصلبهم على أعواد مشانقها ، أو توقد المبدعين بنارها اللاهبه البليدة ..

كما صلبت المسيح ... ، وقتلت الحسين ، وغيرهم من بناة التاريخ .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٨ .

(٢) تحديث وتغريب ص ٢١ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

ولكن بعدما تكتشف البشرية حقيقة المبدعين والنوابغ تأبى إلا أن ترفع تماثيلهم وصورهم ... ، ويأبى الناس إلا أن يركعوا عند صخرة أقدام المنقذين النوابغ ، ليغسلوها بدموع التوبة ، وآهات الندم .. وهكذا يرتفع المسيح فاديا أعظم ...»[١] .

وللحداثي العراقي بدر شاكر السيّاب قصيدة بعنوان (المسيح بعد الصلب) ، ومما جاء فيها :

« بعدما أنزلوني سمعت الرياح

في نواح طويل تسف النخيل ...

والصليب الذي سمروني عليه طوال الأصيل ...

متّ كي يؤكل الخبز باسمي ، لكي يزرعوني مع الموسم ...

ألقيتُ الصخر على صدري

أوَ ما صلبوني أمس ؟ ... فها أنا في قبري ...»[٢] .

ولقد أحب السيّاب امرأة نصرانية كاثوليكية يقال لها (اديت سيتويل) ، فقلدها في شعرها ، وحتى في ألفاظها النصرانية .

يقول الناقد العراقي يوسف عزالدين في معرض نقده للسيّاب :

« وقد وجد مسرباً آخر من مسارب التّنفيس عن الحرمان الجنسي ، وإرواء الظمأ الروحي ، الذي لم يجده في حياته الواقعية ، عندما انصرف إلى رقة شعر (سيتويل) يدرسه ويقلده ، وهو يحس بحنان المرأة ... ، قلدها بدر تقليداً ملك عليه لبه ، واستولى على مشاعره وجوارحه ، ووجد في شعرها تعبيرا عن رغبات نفسه العطشى ....

---

(١) نفسه ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) ديوان بدر شاكر السيّاب ١/٤٥٧ - ٤٦٢،وهي قصيدة طويلة ومليئة بالألفاظ النصرانية وانظر : ص ٤٢٣ و ٤٦٠ ،٢٣٠، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٣٦٩ .

وكان من جراء هذا الانغماس والإعجاب أن تسربت إلى شعره الرموز المسيحية ، والأساطير التوراتية ، كالصلب والقتل والتعذيب والآلام والمخلص ، كما ورد اليعاز الاسخر بوطي ، إلى جانب الناقوس ، والكنيسة ، وتعليق المسيح بالمسامير ، ونزول دمه ، ووضع الشوك على رأسه سخرية ، بدلا من التاج الذي ظن الحالم أنه يطمع به .

إن شعراء الغرب متأثرون بالإنجيل والتوراة ، ولا تختلف الشاعرة (اديت سيتويل) عن غيرها من شعراء الغرب ، إن الرموز المسيحية التي وظفها الشاعر هي تعنق لا شعوري بالشاعرة ، حبا بالأنثى ، إن الشاعرة امرأة كاثوليكية شديدة التعلق بالمسيحية»[١] .

واقرأ قول الحداثي المصري أحمد عبدالمعطي حجازي ، حيث يقول :

« كان المريض راقداً

يبكي على الصليب

حين أطل رأس غصن

من حديد النافذه ثم انفلت ...»[٢] .

وحداثي مصري آخر ، هو صلاح عبدالصبور له قصيدة بعنوان (الظل والصليب) ، ومما جاء فيها :

« هذا زمان السأم

نفخ الأراجيل سأم

دبيب فخذ امرأة ما بين إليتي رجل ... { كذا }

أنا الذي أحيا بلا ظلٍ ... بلا صليب ...

---

(١) التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٧٠ – ١٧٢.

(٢) ديوان مدينة بلا قلب قصيدة (ليس لنا) ص ٣٧ ، والأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي ص ١١٧ – ١١٨ .

ومن يعش بظله يمشي إلى الصليب ، في نهاية الطريق...
تصلبُني ياشجر الصفصاف لو فكرّتْ
تصلبني يا شجر الصفصاف لو ذكرت
تصلبني يا شجر الصفصاف لو حَمَلْتُ ظلِّي فوق كتفي ،
وانطلقت ...»[١].

ويقول حسين أحمد حيدر :

« وفي نظرية (الفن للفن) يستوي ممزق ستر المرأة ، بغاسل خشبة الصليب بالدمع ، سواء بسواء ، ففي مضمار التقييم الفني يستوي ، الشعر الغزلي بالشعر الوطني بشعر الرثاء»[٢] .

والبياتي أهدى ديوانه بهذه الصياغة :

« الإهداء
إلى زوجتي ..
التي حملَتْ معي
صليب الألم
من منفى
إلى منفى»[٣] .

ويقول في ديوانه :

« لكنني المغلوب
فوق صليبِ كلماتي أبداً مصلوب»[٤] .

---

(١) ديوان صلاح عبدالصبور ١٤٨/١ – ١٥٠، والقصيدة طويلة وفيها قدح بالذات الإلهية والقرآن انظر:ص ١٥١، وتغنيه بالصليب في موضع آخر ص ١٢٤.

(٢) تحديث وتغريب ص ١١٤ ، وانظر : ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٤١ .

(٣) ديوان عبدالوهاب البياتي ٥/١ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٢ .

وتقول الحداثية الكويتية سعاد الصباح :

« فإن جرّحوني فأجمل ما في الوجود غزال جريح

وإن صلبوني فشكراً لهم

لقد جعلوني بصف المسيح»[(١)] !! .

---

(١) مجلة مزون ع ١٨، يوليو / أغسطس ١٩٩٣م، ص ٥٩ .

اعتزازهم بالتتلمذ على اليهود والنصارى

ومن العجب أن يفتخر أحد النقاد العرب بأن الحداثيين لجأوا إلى الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى ، لأنها كانت «مصدر استلهام فني في الشعر الأوروبي»[١] .

ويسخر ناقد آخر ممن يكتب في أدبه عن الرسول - ﷺ - ، ويعلل فعل ذلك بوصولنا إلى درجة التزمت [٢] .

ويقول غالي شكري :

« وعندما أقول الشعراء الجدد ، وأذكر مفهوم الحداثة عندهم... إنما أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة من أمثال أدونيس ، وبدر شاكر السياب ، وصلاح عبدالصبور ، وعبدالوهاب البياتي ، وخليل حاوي .

عند هؤلاء سوف نعثر على أليوت ، وعزراباوند ، وربما على رواسب من رامبو ، وفاليري ، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوروبا وأمريكا ...»[٣] .

وأليوت هذا نصراني متعصب ، وعزراباوند يهودي صهيوني ، كان من أكبر الضالعين في الدعوة إلى الكيان الصهيوني في فلسطين [٤] .

وألف الحداثي فؤاد رفقة كتاباً ، فملأه بأقوال جماعة من الغربيين من أمثال : نيتشه ، هايدغر ، ريلكه ، هلدرلن ، باشيلار ، وغيرهم ، واستشهد بكلامهم باللغتين ، العربية والانكليزية ، وتبنى ما قالوه بالشرح والتوضيح [٥] .

---

(١) الأسطورة في الشعر العربي الحديث ص ١٤٤، ١٤٥ .

(٢) محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) شعرنا الحديث إلى أين ١١٤ .

(٤) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ٣٥ .

(٥) انظر : كتابه الشعر والموت ،لا سيما ص ٢٣ .

ويقول أدونيس عن أحد كتبه :

« ... ، وعليّ أن أشير أخيراً إلى أن هذه الدراسة تستقي كثيراً من الدراسات التي كتبت عن الحداثة في أوروبا»[١] .

ويقول عن نفسه معترفاً :

« أحبّ هنا أن أعترف بأنني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب... ، أحب أن أعترف ، أيضاً ، أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية من داخل النظام الثقافي العربي السائد ، وأجهزته المعرفية ، فقراءة بودلير هي التي غيّرت معرفتي بأبي نواس ... ، وقراءة مالارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام ، وقراءة رامبو ، ونرفال ، وبريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها وبهائها ، وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني ... ، ولست أجد أية مفارقة في قولي إن حداثة الغرب المتأخرة هي التي جعلتني أكتشف حداثتنا العربية المتقدمة ...»[٢] .

ويقول عن غيره من الحداثيين والشعراء العرب :

« نشأ الشعراء والنقاد والأدباء والمفكرون منذ الخمسينات بين تقليدين ثقافيين : تقليد للذات القديمة ، الأصولية ، وتقليد للآخر الحديث ، الأوروبي – الأمريكي»[٣] .

وانظر إلى المصدر الغربي اليهودي للحداثة في العالم العربي ،

---

(١) زمن الشعر ص ٨ ، وانظر : قول الحداثي يوسف سامي اليوسف في وصفه لحداثة أدونيس بأنها أمريكية في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٨١ .

(٢) الشعرية العربية ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٦ .

عندما يمتدح أحد الحداثيين العرب الفيلسوف اليهودي فرويد ونظريته النفسية الجنسية ، ويأسف لتقصير الفكر العربي عن تبنيها فيتساءل ويقول: « بالنسبة للفرويدية ، لماذا لا نجدها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ... ؟ مع الأسف ... ، فالفرويدية ليست لا عقلانية بالمعنى المطلق ، كلا ، ... ، أما فكر لا عقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ، ولاحتى فهمها ، أي الفرويدية كنتاج فكري مبني على فروض ، الفرويدية كبناء نظري هي بناء عقلاني ... ، وبدون عقلانية متينه لا أعتقد أن بمستطاع الإنسان أن ينتقد فرويد أو يكتشف الجوانب اللاعقلانية فيه ، أو أن يصفه بأنه لا عقلاني ... ، الفرويدية لنا هي هتك لمحظورات كرستها التقاليد ، وهذا جانب عقلاني فيها»[1] .

ويصرح الحداثي المصري صلاح عبدالصبور بأن النظريات اليهودية والفلسفات الغربية أخرجته من تدينه وصلاته وركوعه وسجوده إلى الإنكار ، بغض النظر عن مصداقية وصحة تدينه قبل ذلك .

يقول في ديوانه :

« كنت في صباي الأول متديناً أعمق التدين ، حتى أنني أذكر ذات مرة أني أخذت أصلي ليلة كاملة ، طمعاً في أن أصل إلى المرتبة التي تحدث عنها بعض الصالحين ، حين تخلو قلوبهم من كل شيء إلا ذكر الله... ، وما زلت أصلي حتى كدت أن أتهالك إعياءً ، ودفع بي الإعياء والتركيز إلى حالة من الوجد حتى أنني زعمت لنفسي ساعتها أنني رأيت

---

(١) التراث والحداثة – دراسات ومناقشات ص ٢٤٩ وانظر : الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية ص ١٢ وراجع قول يوسف عزالدين حول هذا الموضوع فى كتابه التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٥ ، ١٦ .

الله، وأذكر أن بعض أهلي أدركوني حتى لا يصيبني الجنون . . . .

لم تمنحني هذه التجربة السكينة ، بل لعلها زادت قلقي ، إن يكن ذلك عطاء من الله ، فلم لم يعطه لي دون جهد ، وإذا كان الله تبدى لي فأين كان في الأماكن الأخرى . . . .

وكما تولد الحياة والموت في الجسم نطفة أو جرثومه ، وُلِدَ الانكار في نفسي ، لا أذكر كيف ترعرع حتى طلب أن يخرج ، وخرج انكاراً كأوضح الإنكار ، وربما كانت قراءة بعض بسائط الداروينية بتلخيص سلامه موسى ، وقراءة نيتشه في صيحته المرعبة : (إن الله قد مات) هي التي دفعت بي إلى الطرف الآخر من الموضوع .

أصبحت أتزين بالإنكار وأجمع القرائن عليه من كل الفلسفات والأفكار كما يجمع المدعي أدلة الاتهام ، واطمأننت أو حاولت أن أطمئن إلى هذا الموقف .

ساعدتني الفلسفة المادية ، التي كنت اقتربت منها اقتراباً كبيراً، وبخاصة بعد تخرجي من الجامعة عام ١٩٥١م على أن أجد في الإنكار لوناً من الموقف الفكري الموحد المتماسك ، وقد تكون مرحلة ديواني (الناس في بلادي) ، هي المعبرة عن ذلك الإحساس ، في قصيدة (الناس في بلادي)، عام ١٩٥٥م أحكي قصة قرية ريفية تعيش تحت طغيان فكرة (الله) ، وصورته تصطبغ فى ذهنها من خلال الوعظ والتخويف . . . »[١] .

ويشيد حسن حنفي بالوعي الأوروبي ، والحضارة الغربية ، التي قامت على أسس جديدة ، نقدت الموروث ، وتحررت منه ، يوضح ذلك فيقول :

« إنه فى عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوروبي على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة للسلوك ،

---

(١) ديوان صلاح عبدالصبور ١٤٧/٣ - ١٥٠ .

والتحول إلى العقل والطبيعة ... ، ووضع الإنسان مركزاً للكون ... ، ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذى أصبح له سلطان على كل شيء : الدين ، الفلسفة ، العلم ، السياسة ، الاجتماع ، الأخلاق والقانون ، ثم أتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع ، فاندلعت الثورات ، واهتزت الأنظمة ، وسقطت العروش ، وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والإنسان والطبيعة والتاريخ ، وتحولت الفلسفة إلى ثورة ، والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم ... ، ثم أتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم ، وظهرت الاكتشافات العلمية ، والاختراعات الحديثة ، وحلت الآلة محل الإنسان في الإنتاج ... ، وظهرت الطبقة العمالية ، وقامت الثورات الاشتراكية ... ، ثم أتى القرن العشرون لإحداث ثورة صناعية ثانية ، هي عصر التقنية»[1] .

وتحت عنوان « من الأصول الفكرية للحداثة» أكد شكري محمد عياد أن «النصرانية» المنحرفة من مصادر الحداثة وجذورها الفكرية ، حيث قالت النصرانية المنحرفة بتجسد الإله فى الإنسان ، وهو ما دعت إليه الحداثة ، حيث نادت بموت الله – تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، ودعت إلى تعظيم الإنسان ، بل تأليهه ، وانتقال مصادر المعرفة والقيم من الوحي الإلهي إلى الفكر الإنساني [2] .

وتحدث شوقي بغدادي عن جذور « الحداثة العربية» فقال :

« ثمة عوامل كثيرة خلف حركة الحداثة ، غير أن تأثير الآداب الأجنبية – والأوروبية تحديداً – هو بلا شك أقوى هذه العوامل ، فمنذ أكثر من مائة عام والعرب ما زالوا يفركون عيونهم ، مبهورين بصدمة الاحتكاك

---

(١) مجلة المستقبل العربي، السنة ٨،ع ٧٦،حزيران ١٩٨٥م، ص ٨٣ – ٨٤ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٣/١٨٥ .

بالغرب ، ويجهدون إلى إثبات وجودهم في الزحام العالمي عن طريق تقليد الفاتحين»[١] !!!.

ويقول محمد التهامي ، في معرض حديثه عن الحداثة :

« إن حركات التجديد هذه ارتبطت وتأثرت بشكل واضح بكثير من الشعر الأجنبي ، وخاصة للشاعر ت.س.اليوت ، وغالبية هؤلاد المجددين مثقفون ثقافات أجنبية ، والمنافذ الإعلامية استجابت لهذا الانطلاق الجديد ... .

للأسف المذاهب العلمية الجديدة الطارئة - سواء أكانت يسارية أم يمينية - أغلبها وافد ، ليس ناشئاً منا ، فهذا الوفود الأجنبي يصاحب ويؤيد الوفود الأدبي الأجنبي أيضاً ، فناصر مجموعة من الشباب المثقف المرتبط ببعض الأيديولوجيات هذه الحركة التجديدية في الشعر ، لأن بينهما صلة»[٢].

ويؤكد جبرا ابراهيم جبرا أن «حركة الشعر الجديد متصلة بحركة الفن الحديث في أوروبا - أو قل في العالم كله - أكثر من أي شيء آخر بغير مواربة ، فالتجديد قد جاءنا من هناك ، ولابد من الإقرار بذلك ، لقد جاءنا التجديد كصورة نفسية لا في الشعر وحده ، بل في تفكيرنا السياسي والاجتماعي برمته»[٣] .

وصدق عبدالله أبوهيف حيث قال :

« على الرغم من عراقة النقد الأدبي في التراث العربي ؛ فإن الناقد الأدبي العربي مسكون بهاجس الحداثة بمعنى الاتصال بالغرب واللحاق به ...»[٤] .

---

(١) مجلة الشروق ع ١٠٠، ١٠ - ١٦ /١٢/١٤١٢هـ، ص ٩٨ .

(٢) مجلة المنتدى ع ٩٨ ، صفر ١٤١٢هـ، ص ٩ .

(٣) الرحلة الثامنة ص ٨ ، ٩ .

(٤) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ٨٥ .

ويعترف غالي شكري بالمصدر الغربي قائلاً :

« وعندما أعود بالأسس التراثية للشعر الحديث إلى مصادرها في الشعر الغربي ؛ فإنني لا أعني أن شعراءنا كانوا مقلدين ، بل كانوا في مستوى العصر ، تماماً كما استطاع رواد المسرح والرواية في اللغة العربية أن يشيدوا دعائم هذين الفنين ، دون أن يكون لدينا تراث حقيقي لهما ، أجل لقد عرف تراثنا أشكالاً من القصص ، ولكن كتّاب الرواية عندنا تجاوزوا هذه الأشكال إلى مستوى العصر ، فاستمدوا من أوروبا مباشرة ما يحتاجون إليه ... ، فإذا أضفنا أننا في كافة مجالات المعرفة قد انتقلنا منذ بداية القرن العشرين من مستوى القرون الوسطى إلى قلب العصر الحديث ...؛ فإننا ندرك على الفور أننا قد أخذنا عن أوروبا أقصى ما وصلت إليه الحضارة في ذلك الوقت»[١] .

ويقول الحداثي المغربي محمد عابد الجابري أثناء حديثه عن الحداثة في الفكر العربي المعاصر : « فهي تستوحي أطروحتها ، وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية ، التي تتخذها أصولاً لها »[٢] .

وكذلك الحداثي المغربي سعيد بنسعيد يعتبر العالم الغربي « نموذجاً لعالم الحداثة المأمول»[٣] .

لذا نرى الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي يؤلف ديواناً ، ويقدم له بمقولة لأحد كبار كتاب العبث الأوروبيين (البيركامي) ، تقول العبارة:

« كل فنان يحتفظ في أعماقه بينبوع فريد ، يشكل مصدر تصرفاته وأقواله طوال حياته ، إن هذا الينبوع بالنسبة إلى يظل أبداً

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٣ .

(٢) التراث والحداثة – دراسات ومناقشات ص ١٦ .

(٣) الأيديولوجيا والحداثة – قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٨ .

ذكريات عالم البؤس والضوء ، الذي عشت فيه لفترة طويلة»[١] .

هذا الديوان بعنوان « الذي يأتي ولا يأتي» ، وهو « عبارة عن صرخة في عالم الأكاذيب واللامعقول والعبث ، الذي يعيشه الإنسان العربي منذ فترة كتابة الديوان في الستينات حتى الآن { في نظر الكاتب } ، كما أنه صرخة في الوضع الإنساني المتدهور ، الذي عبر عنه أيضاً أدباء آخرون مثل البيركامي وكتاب العبث واللامعقول .

ولذلك فإن التيار السائد في الديوان هوالتيار العبثي، وعبدالوهاب البياتي مدرك جداً لهذا الاتجاه ، وواع تماماً بما يقول ، ومن ثمَّ فإنه يبدأ الديوان بكلمة لشيخ كتاب العبث (البيركامي) ... وتستطيع أن تقرأ أي قصيدة في هذا الديوان ؛ كي تجد تيار العبث سارياً في كل كلماتها»[٢] .

وقد سعت مجلة (شعر) إلى استقطاب الحداثيين والثوريين الغربيين ، ونشر مقالاتهم في كثير من أعدادها مع دراسات شاملة لتلك المقالات – وقد سار على نهج مجلة شعر كثير غيرها ، ولكني خصصتها هنا، لأنها من أول وأقوى المجلات الحداثية ، بل هي أول المجلات التي دعت إلى الحداثة ، واستقطبت الحداثيين من العالم العربي وخارجه ، حيث أسسها تجمع شعر الحداثي ، ونادوا باسم الحداثة كمذهب له أصوله وأسسه – .

جاء في افتتاحية أحد أعداد مجلة شعر قولهم :

« يشترك في تحرير هذا العدد ، بيارجان جوف ، وكريستيان تزارا ، وجاك بريفيو ، وهم من كبار الشعراء الفرنسيين ... ، ومن المشتركين في التحرير أيضاً رود ولفو أوسيل ... ، وذلك بالإضافة إلى شعراء فرنسيين وانكليز معاصرين ، يتألقون اليوم في سماء الشعر الحديث،

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/٥٩ .

(٢) عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٧٧ .

وفي العدد رسالة من باريس عن الشعر الفرنسي عام ١٩٦٠م لآلان بوسكيه ، وبحث في الرؤيا الجمالية عند هيرقليطس ، خصنا به المفكر الفرنسي من أصل يوناني كوستاس اكسيلوس ...»[1] .

وتحدثت قبل ذلك عن عملها ومنهجها فقالت : « هذا اللقاء في مجلة عربية يحدث للمرة الأولى بمثل هذا العمق والاتساع ، إنه يعزز الشعور بوحدة الحضارة الإنسانية ، ويساعد على توسيع آفاق العقل العربي وراء الحدود الإقليمية ... ، فمن قرأنا في الأعداد السابقة من المجلة ، ويقرأنا اليوم في هذا العدد جنباً إلى جنب مع نخبة من زملائنا في العالم يجد لأي مدى حققنا بالفعل لا بالقول والوعد الشراكة»[2] .

تبعية الحداثيين العرب للدعوات الحداثية الغربية

ومن شدة تعلق الحداثيين بالغربيين وإفادتهم من فلسفاتهم ، تقليدهم في جميع دعواتهم الحداثية .

١- فقد دعا الغربيون إلى تفجير اللغة ، وابتداع ألفاظ جديدة ، كما يقول (مالارميه) : « إنني ابتدع لغة منها ينبثق شعر جديد ، شعر لا يدور على وصف ، بل من ألفاظ ذات نوايا ، بحيث تغيب قيم الألفاظ المعنوية أمام شعورنا»[3] .

ولقد سار الحداثيون العرب على طريق الحداثيين الغربيين في نظرتهم للغة شأنهم في كل موضوع ، ثم بدأوا بعد ذلك يدعون إلى هذا المنهج بالنظرية والتطبيق ، زاعمين أن الكشف عن الجوانب الجديدة في الحياة يلزم

---

(١) مجلة شعر ع ١٨، عام ١٩٦١م، ص ٨٧ .

(٢) المصدر السابق ع ١٥، ١٩٦١م ص ١٣١، وانظر : ع ١٢، ١٩٥٩م، ص ٢ .

(٣) الرمزية ص ٥٧ ، وانظر : المذاهب الأدبية الكبرى فى فرنسا ص ٢٧٥ .

منه بالضرورة الكشف عن لغة جديدة ، فليس من المعقول في شيء – على حد زعمهم – أن تعبر اللغة القديمة عن تجربة جديدة [١] .

يقول أدونيس :

« ليست اللغة وسيلة تعبير وحسب ، وإنما هي كذلك طريقة تفكير ، لكل وضع اجتماعي إذن لغتة ، لغتنا السائدة هي لغة أوضاعنا السائدة ، وهذه أوضاع متخلفة على جميع المستويات ، لهذا كانت لغتنا متخلفة على جميع المستويات ، إنها لغة بيانية صنعية زخرفية ، والمجتمع هنا يستهلك اللفظة كمتعة فردية ، أي كما يستهلك السلعة»[٢] .

وتأمل قول اللبناني محمد علي شمس الدين ، عندما تحدث عن بعض الدعوات الغربية وتقليد الحداثيين العرب لها ، فقال بأنه يجب على الشاعر أن يكون : « قصبة مثقوبة ، ومفتوحه لكافة أنواع الرياح ودرجاتها»[٣] .

٢- واشتهر عن الحداثيين الغربيين ما أطلقوا عليه (قصيدة النثر) ، لا سيما في كتابات (رامبو) ، كموسم في الجحيم واشراقات [٤] .

ثم استورد الحداثيون العرب هذا المصطلح حتى شاع في لبنان في مطلع الخمسينات ، ثم تبنته مجلة شعر ، وغيرها .

« وليس غريباً أن يظهر هذا الشكل الفني الغريب في لبنان ، وأن يترعرع فيه ، ثم يحاول بعد أن يربي له الركائز في البلدان العربية المختلفة أن يغزو ساحاتها الثقافية ، فلبنان من أكثر البلدان العربية ارتواء من منابع

---

(١) انظر : الشعر العربي المعاصر ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) زمن الشعر ص ١٢٩ ، وانظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢ .

(٣) رياح حجرية ص ٢١ .

(٤) انظر : الرحلة الثامنة ص ١٥ .

الثقافة الأوروبية الحديثة ، والتى تزفر عبرها الحضارة الغربية نفثات الاحتضار»[١] .

يقول محمد عبدالغني حسن :

« عجيب أن يترك شعراء المهجر تقليد شعر آبائهم ، ليقلدوا شعر الغربيين في أثوابه الجدد ، ولقد كتب جبران وأمين الريحاني من الغربيين كتابة فتنت شباب الأقطار العربية ، فتابعوهما ، وشغفوا بطريقتهما ...»[٢] .

وصَدَق صبري حافظ عندما وصف الحداثيين أصحاب قصيدة النثر بأنهم « يملكون تاريخاً طويلاً من التسكع على أرصفة الحضارة الأوروبية المحتضرة ... ، وليس غريباً أن تستشري هذه الحركة في الواقع العربي ما دام الاستعمار وراء ها»[٣] .

ويدعو أحد الشعراء العرب إلى تبني قصيدة النثر بحجة « أن الشعر المنثور ضرب من ضروب الشعر ، معترف به لدى جميع الأمم الراقية، ولا يمكننا بحال أن نجحده»[٤] .

وناقد عربي آخر حجته « أن الانجليز ، وهم أكبر منا ، قد أقدموا على التجديد»[٥] .

ويصف الحداثي المصري غالي شكري انتاج بعض الحداثيين العرب بأنه « ترجمات للشعر المرسل ، أو الشعر المنثور عن اللغات الأوروبية، أو كانت تقليداً له في كثير من الأحوال»[٦] .

(١) مجلة الآداب ع ٣ آذار – مارس ١٩٦٦ ص ١٥٢ .

(٢) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٣٧ .

(٣) مجلة الآداب – العدد السابق – ص ١٥٣ ، ١٥٦ .

(٤) جماعة أبوللو وأثرها في الشعر الحديث ص ٣٢٥ .

(٥) قضية الشعر الجديد ص ٣٣٤ .

(٦) شعرنا الحديث إلى أين ١١٢ ، ١١٣ .

ويؤكد الحداثي المصري المتعصب أحمد عبدالمعطي حجازي علاقة القصيدة الحداثية بالثقافة الأجنبية ، ويقول :

«علاقة القصيدة الجديدة بالثقافة الأجنبية علاقة قوية لسببين :

الأول : ثقافي عام ، فهذه القصيدة الجديدة في أحد جوانبها ثمرة للقاء المتواصل بين الشعر العربي الحديث والثقافة الأجنبية ، التي أصبحت عنصراً مهماً من عناصر تكوين الشاعر العربي ، ولو لم يكن يعرف غير لغته .

والثاني : سبب فني يتمثل في ازدياد العناصر المشتركة في الفنون الحديثة ، وفي كون القصيدة الحديثة في العالم قصيدة بحث وتجريب»[١] .

وتحدث يوسف الخال عن قصيدة النثر ، فقال :

« كنا أول من تبناها في مجلة (شعر) ، وعلى كل حال قصيدة النثر هذه هي طبعاً حركة من ضمن تطور الشعر الغربي»[٢] .

وقد وجّه إلى أدونيس هذا السؤال : « هل يمكنك بمثل هذا الكلام أن ترد على من يتهمك بأن كثيراً مما قلته في نظرية الشعر أخذته عن نقاد غربيين ، وبشكل مطابق ؟» .

فأجاب أدونيس :

« أنا أشرت مرتين في بداية مجلة (شعر) في دراستين قدمتهما ، واحدة اسمها (محاولة لتعريف الشعر الحديث) ، والأخرى (في قصيدة النثر) أشرت إلى أنني اعتمد على مصادر غربية ، لتوضيح نظرية الشعر

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٢٣٦ .

(٢) مجلة الشروق ع ٥١، ٣-٩/١٠/١٤١٣هـ، ص ٤٥ ، وانظر : حول «قصيدة النثر» مجلة الرؤية ع ١٩ ، تشرين أول ١٩٩١م، ص ١٤ – ٢٧ .

الحديث ، وقلت هذا في المقالة الثانية في قصيدة النثر ، حيث ذكرت أنني اعتمدت على تنظيرات في هذا الموضوع ، وبخاصة على كتاب مشهور ، وهو أطروحة دكتوراه لوزان برنار .

لقد كررت وأكرر إننا في بداية أعمالنا ونشاطاتنا كانت معرفتنا بالثقافة الأجنبية ، وباللغة ، محدودة ، فاجتهدنا لننقل إلى القارىء العربي مناخاً آخر ، مختلفاً لكي يفكر فيه ، ولدينا أخطاء ومآخذ كثيرة . أضف إلى ذلك أن القضايا التي كنا نجابهها كانت جيدة ، وليس في موروثنا النقدي ما يفيدنا في بحثها وتحليلها ، وهذا مما اضطرنا إلى الإفادة من النقد الأوروبي وتحليلاته ، لكننا وضعنا هذه الإفادة ، أي ما اقتبسناه في سياق جديد مختلف ، وهذا هو المهم»[١] .

٣- ومن أبرز سمات الحداثة الغربية دعوتها إلى التطور والتغير فى كل شيء ، في الفكر والقصيدة والقانون ، وعلى هذا المنهج سار الحداثيون العرب ، مطالبين بتغيير مصادر المعرفة ، وتطوير الحياة كلها بجميع مجالاتها ، الدينية والسياسية والاجتماعية .

يقول مناف منصور :

« لقد استعار شعراء الحداثة العرب صلب الرؤية الغربية في طلب التغيير ...

فالسعي إلى تغيير العالم بعداً لتحقيق الذات يصدر أساساً عن موقف حضاري لا يقيم للدين الشأن الأكبر في هذا العالم ، كما تؤمن حضارة الشرق ، بل يؤمن بطاقات الإنسان المتفوق وقدراته»[٢] .

ولذا قد لا نعجب عندما نجد أحد الحداثيين العرب ، وهو يوسف

---

(١) مجلة العربي ربيع الأول ١٤١٠هـ .

(٢) الإنسان وعالم المدنية ص ٢٢ .

الخال ، يطلب المغفرة من عزراباوند ، وذلك في بداية مجموعته الشعرية (البئر المهجورة) ، إذ يخاطبه بقوله : « سألناك ورقة تين ، فإنا عراة ، أثمنا إلى الشعر فاغفر لنا ، ورد إلينا الحياة»[1] .

ويوسف الخال هذا من أوائل من دعا إلى الحداثة في العالم العربي بعد مجيئه من أمريكا ؛ إذ كان من أعضاء تجمع شعر ، وكان ينطلق من تقسيم العالم إلى قسمين ، عالم حديث في الغرب ذو حداثة وتقدم ، وعالم قديم في بلاد العرب ذو رجعية وتأخر ، فلابد للعالم العربي أن يتخذ العالم الغربي عالماً له بعد أن يمحو الحواجز بينهما»[2] .

وسيأتي الحديث عن هذه المسألة في الفصل التالي – إن شاء الله تعالي – .

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١٩٧ .

(٢) الحداثة في العشر ص ٥ ٦ .

أثر مؤتمر روما الماسوني في تربية الحداثيين العرب

في تشرين الأول سنة ١٩٦١م عقد في روما مؤتمر بعنوان (الأدب العربي المعاصر) ، قام بالإشراف عليه معهد الشرق الايطالي ، والمنظمة العالمية لحرية الثقافة ، وهي معروفة كأحد وجوه وكالة المخابرات الأمريكية [١] .

ناقش مؤتمر روما الأدب العربي المعاصر وصلته بالحداثة ، وقد اشترك فيه ما يقارب خمسين باحثا من العالم العربي وأوروبا وأمريكا .

يقول مدير برامج المؤتمر سيمون جارجي :

« كنا نرى في هذه الاجتماعات شاعراً عراقياً يناقش مستشرقاً إيطالياً ، وكاتباً جزائرياً يتحدث إلى شاعر انكليزي ، وناقداً امريكياً يباسط شاعراً لبنانياً ، وكانت تفعم الكل رغبة مشتركة صادقة في التعرف إلى مقام الأدب العربي الحديث في حقل الثقافة العالمية»[٢] .

وقد مثل الدول العربية في المؤتمر مجموعة من الحداثيين العرب من أشهرهم أدونيس ويوسف الخال وجبرا ابراهيم جبرا والسياب ومحمد برّادي وجميل صليبا وخليل رامز وسلمى الجيوسي ، وغيرهم .

ومن الجانب الأوروبي والأمريكي مجموعة من المستشرقين والمنصّرين ، برزت أهدافهم في تشجيع الحداثه ، ونشرها في العالم العربي مع ما تتضمنه من أفكار غربية ثورية .

يقول عبدالحميد جيدة بعد أن عدد المشاركين فى مؤتمر روما :

« ومن يتأمل هذه الأسماء يجد أن المستشرقين يشكلون فئة كبيرة في هذا المؤتمر ، ليوجهوا الحداثة في الأدب العربي المعاصر ، وليكون

---

(١) انظر : بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٤٢ .

(٢) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٧ .

لهم تأثير مباشر في المشتركين من بلاد العرب .

إن هذا المؤتمر كان الأول من نوعه في إعلان عالمية الأدب العربي المعاصر ، ومناقشته على أسس النقد العربي الحديث ، إن هذا المؤتمر أعطى الحداثة الشعرية العربية زخماً جديداً ، ومفاهيم ورؤى جديدة .

بمؤتمر روما اكتسب الأدب العربي المعاصر صيغة العالمية ، وبرزت فيه حركة الحداثة العربية ، التي قبلت كل الدعوات الغربية الحديثة بدون خوف أو وجل من أي خطر لها على أدبها المعاصر»[١] .

ثم يبين دور المستشرقين في المؤتمر ، ويقول :

« ... ، كما أن المستشرقين ما زالوا يلعبون دوراً بارزاً في الدعوة إلى الجديد والحداثة بطريقتهم المعهودة ، وهذا ما ظهر في هذا المؤتمر ، كما أن الصراع بين القديم والجديد برزت معالمه في هذا المؤتمر ، وبخاصة بين أدباء ومفكري العرب المحدثين »[٢] .

وفي افتتاح المؤتمر أكد المستشرق ديلافيدا أثر الحركات الفكرية الأوروبية على ما قام به الأدب العربي ، فقال :

« ... ، ففي هذه الوثبة العجيبة التي قام بها الأدب العربي منذ خمسين سنة تقريباً يلاحظ الجميع أن أثر العقلية الأوروبية واضح المعالم، هذه العقلية التي توالت عليها الحركات الفكرية والدينية والسياسية ، حركات النهضة والإصلاح والعقلانية والثورة الرومانسية»[٣] .

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/٣٤ .

(٢) الأصالة والحداثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ص ٢٧١، وللاستزادة من معرفة دور المستشرقين انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٧٣ ، ٧٤

(٣) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢٧ .

وتقول سلمى الجيوسي التي حضرت مؤتمر روما :

« إن منظميه لم يكونوا أمريكيين فقط ، بل كانوا من الصهاينة أيضاً »[١] ، وقد عللت استجابة بعض الأدباء العرب إلى مثل هذه الأنشطة بالسذاجة ، التي كانت صفة غالبة – في رأيها –على أدباء الخمسينات [٢].

وفي الجلسة الأولى لهذا المؤتمر أكد الحداثي العربي يوسف الخال على دور المنصرين والمستعمرين في التقدم العربي ، معلناً حربه للسلطنة العثمانية ، التي هي من أهم العوائق التي تحول دون التقدم على حد تعبيره .

ومما قال في ذلك :

« فأجانا العالم الحديث في أعقاب الحرب الكونية الأولى ، كان قد بدأ يتسرّب إلينا منذ أواخر القرن الثامن عشر حملة نابليون على مصر ، قيام محمد علي ، نشاط الإرساليات التبشيرية والتربوية في لبنان وفلسطين على الخصوص ، استمرار الصلاة المذهبية بروسيا وفرنسا والفاتيكان ، على أن العالم الحديث لم يصبح عالمنا بالفعل إلا بزوال السلطنة العثمانية عن ربوعنا »[٣] .

وفي الجلسة الثانية تحدث الحداثي الأردني عيسى الناعوري قائلاً :

« ... ، هذه السهولة في الاتصال ، وهذا السير في التبادل ، اللذان جعلا من العالم الواسع ذي القارات المتعددة المترامية ، التي تفصل بينها بحار ومحيطات ، عالماً صغيراً ، كان لهما أثرهما المباشر كذلك في جعل الأديب العربي يندمج في تيار الفكر الإنساني ، ويتغلغل في مختلف فنونه ومدارسه ومذاهبه واتجاهاته وتطوراته ، ويتصل اتصالاً مباشراً وثيقا

---

(١) بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٤٢ ، ٥٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٥٧ .

(٣) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٣٧ .

بأعلامه وبما ينتجون من روائع ... ، وأستطيع أن أؤكدّ هنا أن للأديب العربي ميّزة على غيره من أدباء العالم ، هي أنه يعرفهم ولا يعرفونه ، ويعيش معهم ولا يحسون به ، ويراقب تطور إنتاجهم وتفكيرهم ، ولا يدرون من أمره شيئا ، إنه يعرف لغاتهم فيقرأ آدابهم فيها مباشرة ، وما لا يقرأ في لغته الأصلية يقرأه مترجماً إلى لغة أخرى أجنبية أو إلي العربية ، فهو مع أدب كل أمة ، وأدب كل عصر ، يقرأ ويفهم ، ويقتبس ويتأثر ، وهو بالتالي يطور أدبه على ضوء ذلك كله ، بحيث يصبح أدباً إنسانياً كغيره من آداب الأمم الراقية الأخرى»[1] .

هكذا حال الحداثة في العالم العربي جاء ت من الغرب عن طريق الذين عرفوا حداثته وفكره وعاشوا مع الحداثيين والثوريين الغربيين وترجموا ما عندهم وطبقوه على واقعهم ، ونادوا بتحديث الأفكار والمبادىء ، أي تغيير العقائد والشرائع ، كما فعل أسيادهم ومعلموهم وقدوتهم هناك ، فشكلت الحداثة زلزالاً عنيفاً أثارت البلبلة والاضطراب فى أفكار بعض الناس في العالم العربي .

يقول محمد العبدحمود :

« لم يعرف الشعر العربي في مسيرته الطويلة زلزالاً بالعنف الذى عرفه مع حركة الحداثة ، فقد حققت هذه الحركة بالقول والفعل تغييراً جذريا في طبيعة هذا الشعر وبناه ومضامينه بعد أن دمرت الحواجز بين هذه الأمور جميعاً ، وواقع الأمر أن هذه الحركة أعلنت منذ البدء رفضها المطلق لمحاولة الفصل بين الشكل والمضمون ... .

... ، فالحداثة قطعاً أكثر من مجرد محاولة في قول الشعر ، ولا أظني أذيع سراً فى هذا التأكيد»[2] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ٥ ، ٤٩ .

من مصادر الحداثيين في الجزيرة العربية

ومن أوائل المتأثرين بالفكر الغربي الحداثي من الجزيرة العربية الشاعر محمد حسن عواد ، ويتضح ذلك من ثورته على اللغة العربية وسخريته من العلماء أصحاب اللحى والعمائم وتمجيده أصحاب الفكر التجديدي العصري من الغربيين وذوي الأدمغة العربية ، المطربشة والمبرنطة ، على حد قوله ، الذي فصله في كتابه (خواطر مصرحة) ، والذي أصدره في عام ١٣٤٤هـ ، ١٩٢٦م .

تحدث فيه عن البلاغة العربية فقال :

« ... ، تلمستها في الجرائد ، فإذا هي خروق بالية ، وأديم ممزق ... ، وجدتها في كثير من شعر وكتابة مسيحي لبنان تسلس عن قيادها ، ثم وجدتها في مترجمات (هيجو) و(موليير) و(شكسبير) و(بايرون)، فقلت : واها لمجد شعر العرب !.

هناك البلاغة العربية فانشدوها ، نعم هناك بين ثنايا تلك الأوراق النقية الناصعة ... .

فيا أيتها البلاغة العربية : ما أسمى ذوقك حينما اخترت مقراً للموتور الكهربائي ، الذي يفيض عليك نوره وناره ، تلك الأدمغة العربية المطربشة والمبرنطة ، ذوات فكرة التجدد العصري ، والذكاء النجيب ، وضربت صفحاً ، بل ربأت بنفسك أن تتدفقي من رؤوس غلاظ أفسدها ثقل العمائم وطول اللحى ، إذا كنت برزت من سهول الحجاز فسوف لا يجد لك الحجازي طعماً ، وسوف لا يفهم لك معنى ، وسوف لا يعرف من أنت ما دامت في الحجاز كتب البلاغة السقيمة ... .

ويا أيتها الناشئة الحجازية المتعلمة : امحوا تلك القصائد ، وهاتيك المقطعات المأخوذة من تراثهم ، وطهروا أفكاركم الصغيرة الحرة من

تلك الأمراض والسموم ، وتلك الجراثيم والميكروبات والأوبئة»[١] .

وقد قدّم للكتاب الأستاذ عبدالوهاب آشي – وهو صديق للعواد وزميل له – بمقدمة أحسن فيها حين قال :

« وهناك نظرة أخرى نحب أن نناقش الأستاذ فيها ، وهي تغنيه بالغرب ، وولوعه بذكر عجائبه وتمجيده ، ودعاؤنا إلى مضاهاته ، مما تكاد مقالاته لا تخلو منه ، إنه لحسن في ظاهره ، ولكن رويداً ، ما هو الغرب وما عجائبه !؟ ، أليس هو أوروبا ، التي لا تزال تهددنا بأهوالها لا عجائبها ، وتجدّ في سحق معنوياتنا من وجه الكون !؟ ، وهل ما أنجبه سوى المدمرات الموبقات ؟! .

وإن كان لديه حسنة فما هي إلا نتيجة تحديه لمدنيتنا السالفة ، أضعناها فورثها أبناؤه ، وأهملناها فاتخذوها حلية لأنفسهم يفتخرون بها علينا ، فواها علينا ثم واها .

كان الأحرى بالأستاذ أن يرجع بنا إلى ما كان في عهد أجدادنا الغابرين أساتذة العالم ورواده في ميادين العمل الصحيح والمدنية القويمة ، ففيه الغناء عن ذكراي مفخرة يجب أن تحتذى بعده»[٢] .

وقد علّق على هذا الموضوع الدكتور محمد بن سعد بن حسين فقال :

« وإذا كانت تلك الدعوة إلى التغريب قد جدت في مصر والشام، فإن عدواها قد سرت إلى جميع البلاد العربية ، حتى جزيرة العرب ، التي نبتت فيها العربية ، ونمت ، ومنها انطلق العربي بدينه ولسانه ينشرها في الآفاق .

وعلى سبيل المثال هذا محمد حسن عواد يقول إنه بقي زمنا طويلا يبحث عن البلاغة العربية حتى لم يترك مكاناً ولا كتاباً ولا صحيفة

---

(١) خواطر مصرحة ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) مقدمة كتاب خواطر مصرحة ص ١٢ .

عربية إلا طرقها ، بحثاً عن البلاغة فلم يجدها إلا في مقالات مسيحي سوريا ولبنان وكتّاب الغرب»[١] .

ولعل أصرح وصف نفسفة العواد ما ذكره على المصري بقوله عنها :

« فلسفة القوة والعتيّ والتمرد ، وقد لاقت نفس العواد الشاب بعضاً من مزقها متناثرة في فلسفات (نيتشه) و(فولتير) و(رسو) و(جبران) ، فراح ينهل من نتاجهم حتى تكونّت لديه ذخيرة تلائم وثبات روحه الفوّارة »[٢] .

والمتابع لما يكتبه الحداثيون في الجزيرة العربية يتبين له مدى تعلقهم واقتدائهم بالحداثيين خارجها ، سواء من الغرب أم الشرق أم ممن ينتسب للعروبة والإسلام .

يقول عبدالله بن عبدالرحمن الزيد :

« أستاذنا المبدع الأثير المحبوب عبدالله محمد الغذامي ... ، إني أرشحك أن تكون جبيننا المرفوع أمام المبدعين الآخرين ووجهنا المضيء في كل احتفال مبهج بالكلمة والإيقاع ... ، تماماً كما عبدالعزيز المقالح في اليمن ، وعزالدين إسماعيل في مصر ، وماجد السامرائي في العراق وكما أدونيس في الوطن كله ...»[٣] .

ويقول في الثناء على الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح :

« إلى رمزنا الثقافي الجميل د. عبدالعزيز المقالح ... ، ائذن لي أستاذنا أن أعبر لك عن إيقاع الثقافة بين جوانحنا ، وعما نكنه لك هنا من إكبار وابتهاج ، وبتكوينك النادر جداً كانت معرفتنا ، ولاهتمامك وإدراكنا للخارطة الثقافية التي تديرها كان ذلك في ذاته ما أشعل إعجابنا بك

---

(١) الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٤١ .

(٢) ومضات في ديوان العواد ص ٥٧ .

(٣) مجلة اليمامة ع ٩٤٠، ٢٨/٥/١٤٠٧هـ، ص ٥٤ .

وتقديرنا واحتفاء نا ...»[١] .

وعبدالعزيز المقالح هذا يقول :

« صار الله رماداً صمتاً رعباً في كف الجلادين ، حقلاً ينبت سبحات وعمائم ، بين الرب الأغنية الثروة ، والرب القادم من هوليود ، كان الله قديماً ، حباً ، كان سحابة ، كان نهاراً في الليل ، أغنية تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض ...»[٢] .

ويقول عبدالله بن عبدالرحمن الزيد - أيضاً - عن المقالح :

« ... ، غير أن ما عرفنا بعد ذلك من متابعتك لأبنائك الشباب في جزيرتنا العربية ، ومعرفتك الجادة لأسمائهم ونوعيات أعمالهم كان إضافة خرافية إلى حجم الإعجاب والإكبار والإغباط ، هذا الشيء قد يكون وصل إليك ، لأني أثق تماماً من أن الشباب لم يكونوا يصبروا عن التعبير لك عما نحمله لك من إعزاز وإجلال ، غير أن الشيء الذي قد لا يكون في دائرة شعورك الحضاري هو أنك أصبحت عاملاً مؤرقا بالرواء من عوامل زوال حزننا الكتابي وكآبتنا الثقافيه ...»[٣] .

ومن كبار الحداثيين في العالم العربي الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي ، ومن أقواله الكفرية ما جاء في ديوانه من قوله :

الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون

لهم أجيراً شاعراً قواد

---

(١) المصدر السابق ع ٨٩٧، ١٤٠٦/٧/٩هـ، ص ٥٦ .

(٢) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥ - ٩ .

(٣) مجلة اليمامة ع ٨٩٧، ١٤٠٦/٧/٩هـ، ص ٥٦ .

يخدع في قيثاره المذهّب العباد

لكنه أصيب بالجنون ...»[١] .

وقد أثنى على البياتي الحداثي السعودي سعيد السريحي كثيراً، وكتب عنه ثلاث خطرات بعنوان (٣ خطرات في حضرة البياتي)[٢] .

وكتبت عنه إحدى الصحف فقالت :

« الشاعر الكبير عبدالوهاب البياتي يشعل قناديل الشعر في ليل جدة »[٣] .

وكتبت عنه إحدى المجلات السعودية فقالت :

« ... ، ديوان شعر صدر مؤخراً للمبدع الكبير الأستاذ عبدالوهاب ... ، والديوان حركة بياتية خارجة عن المألوف شكلاً ومحتوى... ، أما المحتوى فماذا نقول الآن ، وقد قيل في البياتي أشياء كثيرة تدعو إلى الاعتزاز بموهبته وعطائه ، كما أنها تستحث الغيرة والحسد في نفوس أقرانه ومنافسيه ...»[٤] .

وفي صحيفة الرياض ، كتب حسين بافقيه ، يقول :

« ولكن من أين لي وقلة من الزملاء أن نحظى بهذه النومة الهنيئة ! ، من أين لي ذلك ، وقد عرفتُ طريقي إلى زكي نجيب محمود ، والجابري ، وأحمد كمال زكي ، والغذاميَّ ، ومجلة فصول» ، وكذلك ذكر محمود درويش ، و« أستاذه الرائع علي البطل»[٥] .

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٣٦٨/١ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦، ١٦/٧/١٤٠٧هـ، ص ٧ .

(٣) صحيفة الشرق الأوسط ٨/٣/١٩٨٧م، ص ١٣ .

(٤) مجلة اليمامه ع ٨٧٩، ٣/٣/١٤٠٦ هـ، ص ٥٣ .

(٥) صحيفة الرياض ع ٩١٩١، ٦/٣/١٤١٤هـ، ص ٧ .

وأدونيس ، وهو من أكبر منظري الحداثة في العالم العربي ، وله أقوال كفرية كثيرة ، منها قوله :

« من أنت من تختارُ يا مهيارْ ؟
أنىّ اتجهت ، اللهُ أو هاوية الشيطان . . .
لا الله أختار ولا الشيطانْ
كلاهما جدارْ
كلاهما يغلق لي عيني
هل أبدل الجدار بالجدار . . .
أعبر فوق الله والشيطانْ . . . »[١] .

وقوله : « . . . ، ومن هنا كان بناءُ عالم جديد يقتضي قتلَ الله نفسه مبدأ العالم القديم ، بتعبير آخر لا يمكننا الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن نهدم صورة العالم الراهن ، وقتلُ الله نفسه مبدأ هذه الصورة هو الذى يسمح لنا بخلق عالم آخر ، ذلك أن الإنسان لا يقدر بأن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة ، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إياها ، أعني الله . . . »[٢] .

وعلى الرغم من ذلك فإن لأدونيس محبين ومعجبين وتلامذة في الجزيرة العربية وفي غيرها .

يقول عبدالله الغذامي :

« يبدو لي أن مسألة أدونيس والأدونيسية مسألة في غاية الحساسية ، قد يكون أدونيس شاعراً متمكناً ومثقفاً واسع الاطلاع ، واطلاعه هنا منبثق من معرفته بالثقافة العربية التقليدية مثل ما هو وثيق

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٢٨ ، ٢٨٩ .

(٢) الثابت والمتحول ٢/١١٣ .

المعرفه بالثقافة الغربية الفرنسية والانكليزية ... ، فهو سيظل مدرسة متفردة ... صحيح أنها مدرسة متميزة ورائعة لكن خروجها على السياق العربي خروج كبير جداً لا يمكن السياقات التالية لها من الصمود والبقاء داخل جسد القصيدة العربية»[١] .

ونقرأ في إحدى المجلات السعودية وتحت عنوان (للأنهار منابعها ولها أيضاً مصبات) ، قولها :

« نقرأ لأدونيس بعض أعماله فنشعر بنشوة ما بعدها نشوة ، ونكاد نقول شكراً أدونيس رسالتك وصلت»[٢] .

وهذا محمد الحربي يفتخر بنجومه من أمثال أدونيس والبياتي وبقية الحداثيين فيقول :

« ألا ترى معي أننا الأمة الوحيدة التي تتنكر لمبدعيها ومفكريها، لقادتها ولنجومها ، وللمتميزين عبر تجاوزاتهم للسائد والنمطي .

ألا ترى معي هذه الحملة ضد درويش ... ، ولعلك تراجع ما يقال عن الحاضرين : البياتي ، يوسف الصائغ ، محمود درويش ، مظفر النواب ، أدونيس ، إلخ ... القائمة ، ولعلك تراجع ما يقال عن الراحلين : السياب ، عبدالصبور ، دنقل ...»[٣] .

وقد صدقت حيث ذكرت مجلة (الشروق) أن الحداثة في المملكة العربية السعودية تأسست في «الفترة التي أتاحت للكتاب والأدباء والمثقفين في السعودية الانفتاح على النتاجات الحداثية الإبداعية ، والنظريات والمناهج النقدية الحديثة في الغرب عموماً ، من دون أن ننسى انفتاحهم

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ١٤/٧/١٩٨٧م، ص ١٣ .

(٢) مجلة اليمامة ع ٩١١، ١٧/٩/١٤٠٦هـ، ص ٨١ .

(٣) المصدر السابق ع ٨٩٣، ١١/٦/١٤٠٦هـ، ص ١٠١ .

وتواصلهم مع النتاج الأدبي العربي أيضاً ، ومن المهم أن نلاحظ كذلك الأثر النوعي الذي يساهم به أولئك النقّاد في ساحتهم ، خصوصاً بعد عودة البعض منهم بشهادات أكاديمية من جامعات غربية عريقة مثل السوربون ، وغيرها »[١] .

ولهذا يشترط الحداثي عبدالله الغذامي للحداثي أن يكون « ليبرالياً وديموقراطياً ، ومنفتحاً »[٢] .

ويؤكد الحداثي السعودي سعد البازعي أن « الانفتاح على الفكر العربي والعالمي » من أسباب نشأة الحداثة في دول الخليج [٣] .

وعن أحد التيارات الأدبية – في الجزيرة العربية – ذات الأصول الحداثية ، يقرر بكري شيخ أمين أن مصدره التيار الغربي ، فيقول :

« ولقد كان ظهور هذا التيار في قلب الجزيرة العربية نتيجة لعوامل تشبه العوامل التي أدت إلى ظهوره في الغرب ... .

فإن الإعجاب بالأدب الرومانسي الغربي ، سواء أوَرَد بلغته الأصلية ، أم عن طريق المدرسة المهجرية أو المصرية ، أم مترجماً ، له أثر في التوجيه نحو رومانسية سعودية »[٤] .

ولا شك أن الحداثيين العرب قد أصيبوا بالعقد النفسية ، وبالنقص المركب ، الذي أدى بهم إلى التخبط ، والبحث عن استيراد فلسفات غربية ، وإنشاء فلسفات عربية ، ذات مصادر غربية ثائرة على المعرفة الإسلامية ومصادرها الصحيحة ، وما أصيبوا بذلك إلا بسبب بعدهم عن

---

(١) مجلة الشرقرق ع ٢٤، ١٩ – ٢٥/٣/١٤١٣هـ، ص ٤٢ .

(٢) انظر : مجلة الحوادث ٢٩/١٠/١٩٩٣م، ص ٦٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٤٣ .

(٤) الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، وانظر : التيارات الأدبية في مكة والجزيرة ص ٢٧٣ .

المنهج الإسلامي القويم ، الصالح لجميع مجالات الحياة ، وفي كل زمان ومكان ، زد على ذلك المؤامرات الماسونية والتنصيرية الموجهة إلى العالم الإسلامي ، ودورها في إثارة الشبهات حول مصادر الدين الإسلامي وأصول المعرفة الحقة .

يقول عثمان الصوينع :

« كان الوطن العربي غارقاً في دياجير الأمية والفقر والفاقة والمرض ، وهمّ المواطنين العرب الأعلى المسيطر على أفكارهم هو الحصول على لقمة العيش من أي طريق وبأي وسيلة ، ولقد حيكت ضد هذا الوطن المؤامرات من الداخل والخارج حتى قوضت دولته المسلمة ، فغرق العالم العربي في لجة كالحة من الظلمة المطبقة ، وخدعتهم الثورة الفرنسية بشعاراتها المضللة ، الحرية ، الإخاء ، المساواة ، فأخذت أبصارهم بروقها ، فظنوا أنها هي سفينة النجاة ، التي سوف تخرجهم من الظلمات الحوالك إلى شواطىء النور والسلامة ، التي يبحث عنها كل حي مبصر ، فكانت السبب في التحرر من جزء من ظلمات الجهل ، ولكن وقعوا في حبائل التبشير النصراني والغزو الفكري المركز»[1] .

ولهذا يري الحداثي السعودي عبدالله الغذامي أنه ليس عيباً أن يكون مصدر الحداثة غربياً ، فإن الثقافة الغربية وفلسفتها صالحة لجميع الأمكنة والأزمنة ، فهي ليست لزمانها فحسب ، كما أن الفلسفة اليونانية صالحة لزمانها ، وكذلك صالحة في كل زمان ، إذ أفاد منها الغربيون وغيرهم ، وكذلك أفاد الفلاسفة المتأخرون من الفلاسفة الغربيين المتقدمين ، وهكذا [2] .

ويقول منصور الحازمي – وهو أحد السعوديين الذين يدركون

---

(١) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٤٠٨/٢ .

(٢) انظر : مجلة الحوادث ١٩٩٣/١٠/٢٩م ، ص ٦٦ .

الاستيراد الثقافي من الغرب – :

« لقد تأثر الأدباء العرب المحدثون ، ومازالوا بكثير من هذه التيارات الغربية ... .

والحقيقة أن أكثر الأدباء العرب اندفاعاً نحو التأثر بالحضارة الغربية ، في الربع الأول من هذا القرن هم من طبقة الشباب و الذين احتكوا بالغرب احتكاكاً مباشراً ، إما عن طريق الهجرة إليه ، وإما عن طريق التعلّم في مدارسه ومعاهده ، وإما عن طريق القراءة لتراثه وآثاره ، ولكن هؤلاء الشباب لم يكونوا على درجه واحدة من الثقافة ، أو التفكير ، فقد كان فريق منهم مبتور الصلة بالماضي ، فلا يكاد يعرف عن الأدب العربي إلا القليل ... .

أما الفريق الآخر فقد كان يجمع بين الثقافتين العربية والأوروبية، فكان تأثر هؤلاء في الغالب الأعم بالنظريات النقدية الغربية ، ومناهج البحث العلمي»[(١)] .

ولا ريب أن الحداثة في مقدمة ما تأثر به الأدباء والمفكرون العرب فتبنوها، فمنهم من قطع صلته بالماضي كله، ومنهم من آمن بتراث ماض مجرد عن الثوابت ، إذ أن رؤيته الحداثية تأبى أن يؤمن بثوابت وأصول حقه.

وصدق يوسف عزالدين عندما علل تعلّق بعض العرب بما عند الغرب من نظريات فلسفية ، فقال :

« إنه مركب النقص الذي ما زال مسيطراً على الكثير من الكتاب، وحتى الكبار منهم أضاع جانباً كبيراً من أصالتهم الفردية ، وأصالتهم القومية ، والأصالة الأدبية والفنية ...»[(٢)] .

ثم قال :

---

(١) في البحث عن الواقع ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) قضايا من الفكر العربي ص ٦٦ .

« ... ، فكثير من الأدباء السطحيين يقلدون أدباء الرمز الفرنسيين في الكتب المترجمة ترجمات ضعيفة من الفرنسية إلى الانكليزية ، ومن الانكليزية إلى العربية ، ... .

إن أكثر المترجمين ضعاف في لغتهم العربية ، ولا يعرفون أن رواد الرمزية أكثرهم شاذ الطبع مريض الجسم ، شديد الحياة انعكس كل هذا في شعره ....

وكل ما في الأمر { أن بعض الأدباء العرب } وجد نفسه بحاجة إلى التعبير عن مشكلات قومه ، ومصائب شعبه { وعقده النفسية وهزائمه }، فجاء أسلوبه غامضاً ، وأراؤه سادتها الفوضى وتاه بين خضم الآراء الغربية الفلسفية وبين عواطفه الجامحة ، وقد شجع على هذا رغبة المجلات والجرائد على نشر مثل هذا الإنتاج»[1] .

وبعض الحداثيين قد يُسمي حداثته تجديداً في الأدب والشعر ، أما حقيقة عمله فهو الدعوة إلى تقليد الغرب في ثوراته وفلسفاته ، يقول محمد الأسعد :

« إن هاجس ملاحقة الغرب ، سواء بدعوى التماثل مع إنجازاته، أو منافسته ، يطبع هذه الحركة بأكثر سماتها وضوحاً ، وذلك حين بدأ النقاد والشعراء يطرحون الغرب كنموذج منذ وقت مبكر»[2] .

ويقول الرصافي :

« إن هناك فريقاً من أهل الأدب يدعون إلى التجديد في الشعر ، وكلما حاولت أن أفهم معنى صحيحاً للتجديد الذي يدعون إليه لم أستطع ، ولم أفهم ماذا يريدون من التجديد ، ثُمّ قرّ رأيي على ما استنتجته من أقاويلهم أن التجديد هو تقليد الغربيين في شعرهم وأدبهم»[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٧ .

(٢) بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ١٣.

(٣) تطور الشعر الحديث في العراق ص ١٠٠ .

المصدر الثاني
الماركسية

من خلال الاستعراض السابق يتبين أن للتيارات الماركسية والاشتراكية دوراً كبيراً في نشأة وتشجيع بعض الاتجاهات والأفكار الحداثية في العالم العربي ، لا سيما التيار الواقعي الاشتراكي ، فإن دوره في التأثير على بعض الحداثيين واضح وجلي .

وأكثر ما يتجلى هذا الاتجاه عند رئيف خوري ، وسليم خياطة ، ونجلاء عبدالمسيح ، ومحمود أمين العالم ، وعبدالعظيم أنيس ، وحسين مروّة، كما يتضح في أدب وشعر كمال عبدالحليم ، وصلاح عبدالصبور ، وبدر شاكر السياب ، وعبدالوهاب البياتي ، وسعدي يوسف ، وكاظم جواد ، وعبدالله العروي ، وأحمد عبدالمعطي حجازي ، وجابر عصفور ، وسعيد السريحي ، وعبدالعزيز المقالح ، وغيرهم كثير .

ويتضح هذا الاتجاه - أيضاً - في الأعمال الروائية لعبدالرحمن الشرقاوي ، وفؤادي حجازي ، وحسن محسب ، وصنع الله إبراهيم ، ويوسف القعيد ، وإبراهيم عبدالمجيد ، وغيرهم في مصر .

وفي أعمال غائب طعمه فرحان ، وموفق خضر ، وإسماعيل فهد إسماعيل ، وعبدالرحمن الربيعي ، وغيرهم في العراق .

وكذلك في أعمال حليم بركات ، وأديب نحوي ، وفارس زرزور ، وغسان كنفاني ، وتوفيق فياض ، وأميل حبيبي وغيرهم في بلاد الشام .

وفي أعمال أبي بكر خالد ، وإبراهيم إسحق وغيرهما فى السودان.

وفي روايات الطاهر وطار ، ومصطفى الفارس ، وعبدالمجيد

عطيه، وغيرهم في الشمال الافريقي [(١)] .

وفي نتاج محمد عابد الجابري ومحمد نبيس وعبدالله العروي وسعيد بنسعيد من المغرب .

كما يتضح المصدر الماركسي في تحليلات حسين مروة ، وحسن حنفي ، ومحمد أركون ، ومحمد دكروب ، ومهدي عامل ، وطيب تزيني ، ورفعت السعيد ، وطارق البشري ، وهادي العلوي ، وفؤاد مرسي ، وغيرهم [(٢)].

وإن المتأمل في دراسات الحداثيين وأبحاثهم وتحليلاتهم ليجزم بأن الماركسية بقوانينها المعروفة ، مصدر رئيس للثورة الحداثية في العالم العربي ، بل هو المصدر الأول ، الذي يعتمدون عليه في دراسة التراث الإسلامي ، وجميع الظواهر الأخرى .

وقد حدد أولئك الأدباء والحداثيون التيار الاشتراكي بأنه :

« ممارسة ثورية ، وعمل انقلابي ، يهدف إلى تنوير الجماهير الشعبية ، لتعي ذاتها ، وتعرف ذاتها ، وتحتل مكاناً تحت الشمس»[(٣)] .

كما برز أثر التيار الواقعي الاشتراكي في القصص القصيرة لعدد كثير من الكتّاب الإبداعيين ، ومن أشهرهم : « في مصر صبري العسكري ، ومحمود السعدني ، وصلاح حافظ ، ويوسف ادريس ، ومحمد صدقي ، ويضيق المقام عن ذكر روادها في البلاد العربية الأخرى ، وتتميز جميعها بالالتزام الذى يفرضه هذا التيار ...»[(٤)] .

---

(١) انظر : الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ١٢ ، ١٣.

(٢) انظر : كتاب دراسات في الإسلام ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٢٥ .

(٤) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ١٣ .

ومما لا شك فيه : « أن آراء أدونيس في الحداثة والثورة والتجاوز والهدم تصدر عن فكر ماركسي ، فالثورة التي يدعو إليها الفكر الماركسي تعني تماماً كل هذه الأفكار السابقة ، فهي تتناقض بكل تأكيد مع قيم الماضي بكل أشكالها ، دينية كانت ، أو ثقافية ، أو فنية ، أو اجتماعية ، ويتأكد من خلال تلك الاستشهادات ، التي يشير إليها أدونيس في عروضه لتلك القضايا ، فآراء لينين وماركس ونيتشه يتردد صداها في كتبه»[١] .

يقول سهيل إبراهيم :

: « لا أعرف مناخاً أدبياً في العالم تعفرت فيه قيم الواقعية والواقعية الاشتراكية كما هو في المناخ العربي المعاصر ، فتحت خيمة الواقعية الاشتراكية تقترف اليوم كل هذه الجرائم الأدبية والشعرية خصوصا في الوطن العربي ، إن تخريب المألوف في الحياة العربية مطلب وطني اليوم ولكن على أن يتم هذا التخريب عبر الإنسان ، وعبر قدراته وطاقاته المادية والفكرية ، وليس في تحطيم جوهر اللغة وقاموس الأدب العربي الموروث فقط»[٢] .

وعن أثر الثورة الاشتراكية يقول عمر الدقاق :

« هذه الثورة الفكرية والاجتماعية التي تلفح الآن بلهيبها أفكار الجيل العربي المعاصر في سورية ، وتتوهج في نفسه آمالاً مشرقة بيوم الخلاص ، هذه الثورة تمخضت عنها أحداث جسام هزت كيان الأمة ، كما أذكت تأججها أعاصير الثورات الخارجية التي هبت على عقول الطليعة العربية ، ورفدتها بما زادها غنى ومضاء ، ولقد كان للشعر نصيب كبير في دفع هذا التيار الجديد العارم إلى مداه .

---

(١) مجلة عالم الفكر ، مج ١٩ ع ٣ ، ١٩٨٨م ، ص ٢٧ .

(٢) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ١٤٨ .

كان لابد من تهديم العادات النخرة ، والمفاهيم المهترئة ، التي تقيد المجتمع بسلاسلها الصدئة،وتعوق انطلاقته الماردة ، فنزار قباني ما فتئ يثور على هذا الوضع المزري ، الذي استمرأه المجتمع العربي داخل أسرة الشرق الكبيرة»[1] .

ونزار قباني يقول في ديوانه :

« فالملايين التي تركض من غير نعال

والتي تؤمن في أربع زوجاتٍ

وفي يوم القيامة

الملايين التي لا تلتقي بالخبز

إلا في الخيال

والتي تسكن في الليل بيوتاً من سُعالِ

أبداً ما عرفتْ شكل الدواء ...»[2] .

ويقول عمر الدقاق عن الاتجاه الحداثي الاشتراكي في سوريا :

« أما الشاعر وصفي قرنفلي فقد جعلته عقيدته الماركسية المتفائلة مؤمناً بحتمية الثورة الانقلابية ... ، ويتردد نذير الثورة لدى الشاعر سليمان العيسى في منحى متمرد ... .

لقد أصبح دق طبول الثورة لحناً محبباً إلى قلوب الشعراء اليساريين ، فشوقي بغدادي ينذر بيوم رهيب لا يبقي ولا يذر .. .

وكان الشعراء المنتمون إلى حزب البعث العربي الاشتركي شأنهم شأن الشعراء الماركسيين ، وسائر التقدميين ، ينذرون بقرب الانفجار ، وإن

---

(١) فنون الأدب المعاصر في سوريا ص ٣٨٤ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٣٦٧ .

لفظة الاشتراكية التي ظلت مقصورة أمداً طويلاً على النثر اقتحمت قوالب الشعر ، مجلجلة مدوية في قصائد تلك الفئة من الشعراء .

وهكذا كانت هذه القصيدة لصابر فلحوط ،إرهاصاً بالثورة المرتقبة :

اشتراكي أنا ، كوخي على كتف السفح بقايا من رماد

لن يطول الليل إني لأرى ألف فجر من جراح الشعب باد

بورك الفقر فمن ثورته يولد البعث على درب الجهاد

كذلك دأب سليمان العيسى بلا هوادة على جمل نفير الثورة ، لقد آن أوان الشد : فلنجمدها على كل الشفاه الضارعات .

ولكن ما كنة الثورة التي يريد الشاعر إلهابها ، ويرقب اشتعالها ؟ ، هي في عقيدته ثورة سوداء طاغية تمتح من حقد السنين ، وتجرف معها الظلم والظالمين : ثورة كالظلم سوداء .. وويل للطغاة»[1] .

وهذه الثورة الحداثية الاشتراكية ليست مقصورة علي بلد معين ، بل هي ضد النظام السائد في جميع الدول العربية [2] .

ثم هذا الشاعر الحداثي محمد الماغوط يتغنى بالثورة فيقول :

... ، وأنا أسرح شعري كل صباح

وأهرع كالعاشق فى موعده الأول

لانتظارها ، لانتظار الثورة

التى يبست قدماي بانتظارها [3] .

يقول حسن صعب ، وهو حداثي ذو اتجاه ماركسي :

---

(١) فنون الأدب المعاصر في سوريا ص ٣٨٦ – ٣٩١ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣٩١ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٩٢ .

« ما دام التحديث ضرورة للتقدم ، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها ، فإن التمهّل في إزالة عوائقه باسم التدرج أو التطور هو إيغال في التخلف بوعي أو بدون وعي .

إن التحديث طريق ثوري للتقدم ، إنه يتطلب تغييرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك ... ، وليس النضال في سبيل التقدم أي في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر السياسي ؛ لذلك يبدو العنف فيه حقاً للإنسان المناضل ، أو الثائر في سبيله إذا تعذر عليه الاقناع السلمي »(١) .

ويقول الحداثي الماركسي ياسين الحافظ :

« قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوت الذي للمجتمع العربي ، ويعوّضه بمجتمع حديث عادل عقلاني»(٢) .

ويقول فادي إسماعيل متحدثاً عن بعض الحداثيين الماركسيين :

« لقد قادت الحداثة والرغبة في الثورة التي تضمنها الفكر العربي الحديث إلى تبني الماركسية ، ... ، لقد أنقذت الماركسية أيديولوجية الحداثة من طابعها الفج المعادي بشكل ظاهر للمجتمع والجماعة من خلال عدائها للتقاليد التي أصبح المجتمع رمزاً له ، ووضعتها في سياق أيديولوجيه عالمية إنسانيه ، فأصبحت الثورة على المجتمع ثورة للمجتمع .

بلغت أيديولوجيا الحداثة مع الماركسية - كقماط لها - ذروة طمحت معها أن تكون فلسفة للتقدم ، ولعلّ أفضل من عبر عن هذا الطموح عبدالله العروي

---

(١) تحديث العقل العربي ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) الهزيمة الأيديولوجية المهزومة ص ٢٤ ، ٢٥ .

في الأيديولوجيا العربيةالمعاصرة ، والعرب والفكر التأريخي ...»[١] .

ويقرر يوسف عزالدين أن اتجاهات النقد والأدب كالرمزية ، والسريالية ، وأدب اللامعقول جاءت عن طريق ترجمة الفكر الماركسي والوجودي والفوضوي والاشتراكي [٢] .

وهذا الحداثي المغربي محمد بنيس يبين علاقته بالماركسية ، فيقول : « ... ، وهذا النص الذي أساهم به إلى جانبكم في القسم الشعري، هونص حر عن علاقتي شعرياً بالماركسية ... .

هو لقاء فردي وخصوصي بالماركسية ... .

لذلك كان افتضاض الغشاء الشفاف الذي وصلت إليه الكتابة شرطاً مسبقاً للتعاقد مع الماركسية كرؤية ومنهج تغييرين للعالم ، بما فيه الذات الكاتبة ... .

للبيت الماركسي في عموم العالم العربي هيئة خيمة القبائل الرّحّل، لم يتجذر بعد في المكان ، له كل الأمكنة ولا مكان له ....

بقدر ما منحتني الماركسية جسارة معرفية تصلني إلى الهجوم على المخابىء المريضة ... ، بقدر ما تحولت بعد مدة اختيار ليست بالطويلة... إلى موانع لها سلطة في أقصى حالات الاستنفار ، وبدل أن تمزق الحُجُب في الوطن العربي هنا وهناك ... ، تحولت إلى أيديولوجية معلقة ، مقدسة ، مختزلة في استشهادات مبتورة ، تقول الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة ، عبر مجمل التراث الماركسي وفي خطابه كل من يسعى على

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ص ١٤٦ ، ١٤٧ ؛ وانظر : ما ذكره الحداثي المغربي كمال عبداللطيف في :إشكاليات المنهاج في الفكر العربي ... ص ٤٩.

(٢) انظر : قول في النقد وحداثة الأدب ص ٢٢ .

مصطلح أو مصطلحين .

إن مجتمعنا كمجتمع ... لا هوتي ، تراثي ، قبائلي ، تحتضن فيه الواحديةُ الوثنية لم يستنطق بعدُ ذاته ، وقد كان من الممكن أن يتم لهذه الآثار المحفورة في وعينا ولا وعينا تدمير وإبدال بمعاول الماركسيين العرب وسواعدهم ، لو أنهم ساعَدُوا آثار الذات وأشباح الحداثة ...»[١] .

ويثبت محمد العبدحمود في كتابه (الحداثة في الشعر العربي المعاصر - بيانها ومظاهرها) : أن هناك «ثورتين متصلتين اتصالاً وثيقاً بتطور الشعر الحديث ، وبرسم الوجهات التي يسير فيها ، وهما الثورة السريالية والثورة الماركسية»[٢] .

وهذا الحداثي اليمني يرسل قُبلة إلى بكين الشيوعية ، ويسجل إعجابه بالشيوعي الصيني (ماو) وببقية الشيوعيين ، فيقول :

« قبلة إلى بكين ... ، متى أمر تحت قوس النصر في ساحتك الحمراء ... ، أرسم قبلة على الجبين ، جبينك الأخضر يا بكين ، أطلق باسم اليمن الخضراء حمامة بيضاء ، متى أسير لو أمتار في الدرب حيث سارت رحلة النهار ، رحلة (ماو) والرجال والأنصار ، رحلة كل الطيبين ، متى متى أراك يا بكين»[٣] .

ولهذا فهو يخاطب وطنه ويقول :

---

(١) - حداثة السؤال - بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ وقد نشر هذا المقال بعنوان (حين مستني الأرض) في مجلة الطريق ، بيروت ، السنة الثالثة والأربعون ، العدد الأول ، فبراير ١٩٨٤م ، وانظر : الشعر العربي المعاصر ص ٥١ .

(٢) ص ٢٢٧ .

(٣) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

« وطني ... لا عيد لي حتى أراك بثورة
حمراء عاصفة من التجديد»[١] .
ويتغنى الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي بالشيوعية وروادها فيقول :
« صوت لينين الأخضر العميق لا يزال
يهدر في العالم
والرايات في الجبال ...
...
وفي أقوال
لينين وهي تلهم الأجيال
وتصنع الرجال
ألمحها في وطني تزلزل الجبال
يا إخوتي العمال»[٢] .
ويقول الحداثي المغربي عبدالله العروي :
« إذا لم نحدد الماركسية كنظام فكري شامل يوحد النخبة الثورية ويصلح كمعيار للتحليل وكمنارة للعمل ، أي فائدة للماركسية في ظروف الأمة العربية التاريخية»[٣] .

ويدعو عبدالله العروي المجتمعات العربية إلى اكتساب الليبرالية من منظور «التاريخانية الماركسية» المرتبطة بالفعل والتغيير ، والتي تقبل الفكر الليبرالي وتتمثله ، وهي التي تدعو إلى «تحديث» المجتمع ، و«تثوير»

---

(١) المصدر السابق ص ١٨١ .

(٢) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٢٤٣ .

(٣) العرب والفكر التاريخي ص ٦٥ .

الواقع وتغييره ، ويؤكد هذا فيقول :

« منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن سابق ، بدعوى المحافظة على الروح الأصلي ، وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسياتنا وفي مجتمعنا ؛ لاستمرار التأخر واستغلاله ، وستبقى مسألة الخصوصية والميزات مطروحة ، لكن في نطاق الاعتراف بوحدة التاريخ ، ونفي إمكانية الوفاء الدائم لنمط أصيل .

الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة ، والأولى حركية متطورة ، والثانية سكونية متجمدة، ملتفتة إلى الماضي» ، وكما أنه يؤكد أن المنهج الماركسي قادر على أن يزودنا بمنطق العالم الحديث ؛ لأننا في ظل التراث والعقيدة – على حد زعمه – لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ، ولم نستوعب بنيته الكامنة»[١] .

وعبدالله العروي ، حداثي مغربي ، جميع تحليلاته التأريخية والفكرية والفلسفية تنطلق من منظوره الماركسي [٢] .

وبدر شاكر السياب ، أحد الحداثيين في العالم العربي ، كان منتمياً للحزب الشيوعي العراقي ، متحمساً له [٣] ، موجهاً أشعاره في سبيله ، ثم تحول بعد ذلك من الشيوعية إلى القومية العربية – فصرف جهوده لها – مع احتفاظه بكثير من المفاهيم الاشتراكية [٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧ وانظر : دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ص ١٩ ، ٢٠ ، ٥٣ .

(٢) انظر : معهم حيث هم ، لقاءات فكرية ص ٤٢ فما بعدها ، والعرب والفكر التاريخي.

(٣) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢٣ ، ٣٦ ، ٦٢ .

(٤) انظر : الالتزام في الشعر العربي ص ٤٠٢ .

وقد شارك في مؤتمر روما ، وتحدث في الجلسة السابعة منه فقال :

« صار في وسع الشيوعيين أن يصدروا مجلاتهم في عدد من العواصم العربية ، كمجلة الفجر الجديد ، التي كانت تصدر في القاهرة ، ومجلة أم درمان ، التي كانت تصدر في الخرطوم ، ومجلة الطريق ، التي كانت تصدر في بيروت ... ، وفي ذلك الحين ظهرت نغمة جديدة كان الشيوعيون عازفيها ، تلك النغمة هي الفن للفن ،أو الفن للمجتمع ، وأصبح في وسع الشيوعيين بجماهيرهم الواسعة المهيئة أكفّها للتصفيق وصحافتهم أن يرفعوا أي شعرور أو متأدب ينضوي تحت لوائهم ، أو يجاريهم على الأقل، إلى مرتبة ما كان ليصلها حتى نهاية حياته لو لم يرفعوه إليها ، بل إن بعض الشعراء المبدعين بحق لم يستطيعوا الصمود أمام ذلك الإغراء الشيوعي ، فانحرفوا مع التيار الأحمر ، مضحين بنفسهم ، وإنسانيتهم ، وبكل ما يحرص الأديب عليه ، ... ، ولقد بسط الشيوعيون مسألة الالتزام وعدمه ، أو مسألة الفن للفن – بما في ذلك الأدب – والفن للمجتمع تبسيطاً أخفى جوهر القضية ، بل ومسخ معنى الأدب الملتزم ، أو الأدب للمجتمع ، أو الأدب الواقعي ...»[١] .

ثم نقد السياب الشيوعيين ، الذين يعتقدون أن الفلسفة الصحيحة الوحيدة هي الفلسفة المادية الديالكتيكية ، وأن ليس هناك حلول ناجحة للعالم العربي إلا الحلول الشيوعية وما يستمد من فلسفتها ؛ ولذا طبق الشيوعيون العرب مقاييسهم الماركسية على الشعر العربي المعاصر ، رافعين شعارات (السلام) و(الراية الحمراء) ، و(الكادحين) وغير ذلك [٢] .

---

(١) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٤٥ ؛ ٢٤٦ .

وكذلك الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي كان مشتركاً في تحرير مجلة «الثقافة الجديدة» ذات التوجه الماركسي ، مما جعله يعدّها مرحلة انتقالية في تكوينه الفكري بعد أن انضم « بحزم إلى الاتجاهات اليسارية – ماركسية أو غيرها – خلال الوضع السياسي المضطرب ، الذي أدى إلى قيام الثورة الجمهورية القومية الاشتراكية عام ١٩٥٨م»[١] .

وفي مقابلة معه وجه إليه هذا السؤال : « ... ، إذن فأنت تقف في جانب التفسير الهيجلي للتاريخ ؟ { فأجاب } البياتي : نعم ، والماركسية استكملت وطورت الهيجلية ، وكانت الأولى { أي الهيجلية } هي أساس الأخيرة ، أحد أسسها ، كان لدى هيجل منهج وضاء ، أكيد ، وإن كان داخل مفهوم مثالي .

وأنا استخدم المنطق الهيجلي في سياق الواقع ، في حياة الناس ، وفي الفكر الذي يوجز الواقع»[٢] .

ومن كبار الحداثيين الماركسيين العرب ، الحداثي المصري محمود أمين العالم ، وكذلك عبدالعظيم أنيس ، ويتضح صدورهما عن الماركسية في كتاباتهما ، لا سيما في كتابهما «في الثقافة المصرية»[٣] .

وفي القاهرة أقيم مهرجان للإبداع العربي بعنوان (مهرجان القاهرة الأول للبداع العربي) وذلك في عام ١٩٨٤م ، في المدة من الثالث والعشرين من شهر مارس (آذار) إلى الحادي والثلاثين منه .

وخلال هذا المهرجان عقدت ندوة حول موضوع (الحداثة في اللغة

---

(١) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ١١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٣) وانظر : كتاب محمود أمين العالم : مفاهيم وقضايا إشكالية .

والأدب) ، شارك فيها طائفة من الباحثين العرب والمستشرقين .

والذي يهمنا في هذا المقام من تلك الندوه هو ما قرره محمد برادة من أن كل مفاهيم الحداثة في الفكر والأدب العربيين تؤول إلى واحدة من اثنتين :

إما حداثة طوباوية ، تتوسل بالرفض والتجديد والأسئلة الجذرية، والمراهنة على قوة الإبداع في تجاوز مأزق العصرية .

وإما حداثة جدلية ، تؤمن بجدلية التغيير وضرورة ممارسة النقد الأيديولوجي من منظور التاريخانية الماركسية .

ويقول محمد برادة :

« نجد في كتابات الأستاذ العروي طرحاً عميقاً لمسألة الحداثة العربية من خلال إعادته النظر في الأيديولوجية العربية ، والكشف عن مصادرها ، وانتقاد العوائق التي تحول بين المجتمعات العربية وتحقيق حداثتها ، أي الثورة المتيحة لتجاوز التأخر والانتقائية والسلفية ، ومن ثَمّ الارتقاء إلى منطق العصر لحماية المصالح ، وتأمين الدفاع عن النفس ضد أطماع الآخر ...»[١] .

ومن الواضح من كلام محمد برادة في ذلك المؤتمر أنه يحدد للحداثة العربية مرجعين ، الأول طوباوي ويقوم به أدونيس ، ويسير على نهجه أتباع ، والثاني جدلي ماركسي ، ويقوم به عبدالله العروي ، وله كذلك أتباع ..

وكذلك ينتسب الحداثيان محمود درويش وسميح القاسم إلى الحزب الشيوعي اليهودي الصهيوني «راكاح» ، وقد وصف محمود درويش

---

(١) مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٣ ، سنة ١٩٨٤م ، ص ١٨ ، وانظر : الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بين التنظير والتطبيق ١/١٦٢ ، ١٦٣ .

سفره إلى صوفيا ممثلاً حزب «راكاح» اليهودي «الاسرائيلي» ، ضمن وفده من «الشابات والشبان» ، وذكر أنه كان في صوفيا بنايتان ، يظلل إحداهما العلم الإسرائيلي ، والأخرى يظللها العلم الفلسطيني ، وأنه وقف محتاراً إلى أيهما يذهب ! ، ثم اختار أن يذهب إلى «الاسرائيليين» ، ومن ثَمَّ يعترف محمود درويش نفسه بأن «التحالف مع راكاح هو اندماج في حياة الدولة الإسرائيلية»[١] .

أما سميح القاسم فقد كتب قصيدة ««طلب انتساب للحزب» ، جاء في مقدمتها : « إلى ما يرفلنر – وهو رئيس حزب راكاح الإسرائيلي – وشيوعيين لا أعرف أسماء هم من أسيوط واللاذقية وفولغوغراد ومرسيليا ، ونيويورك وأزمير ... إلخ»[٢] .

وقد كتب الناشر مقدمة للقصيدة ، قال فيها : «قد سبق أن نشر شعر الأرض المحتلة ، ولكن هذه القصائد بالذات لم يسبق نشرها ، لأنها ذات نفس ماركسي ... .

وكان الذين يحذفون هذه القصائد في البلاد العربية يحتجون بأن هويتها السياسية اليسارية تسيء إلى الشاعر المناضل أكثر مما تحسن إليه... ، وفي الحقيقة فإن هذا الزعم باطل ، لأن محاولة إخفاء الهوية السياسية لكاتب يعتبر الكلمة رصاصة ، ومهنة الأدب كفاحاً ، وينبض كل حرف من حروفه بموقف واضح الدلالة والرؤيا إنما هو عبث شبيه بحركة النعامة ... ، ونذكر مع هذا أن الهوية الماركسية لم تعد كفراً سياسياً ، ولا إلحاداً قومياً»[٣] .

---

(١) انظر : مجلة شؤون فلسطينية ، ع ١٩ ، آذار ١٩٧٣ ، ص ٢ .

(٢) انظر : ديوانه ص ٢٧١ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ص ٢٦٥ -٢٦٧ ، وهذا الكلام بقلم الناشر : أحمد =

ويتغنى سميح القاسم بالحركات الشيوعية في العالم فيقول :

« لو يصدق الكلام

وتحمل الريح ‥ ولو سلام

لثائرين إخوة ‥ لا فرق

في النيل ‥ في الكونغو ‥ في فيتنام »[١] .

وفي قصيدة له بعنوان « عزيزي إيفان الكسييفتش » يقول :

« وجاء معلمي الجوال

من الفولغا أتاني

من ذرى الأورال { وهما في الاتحاد السوفياتي } ،

من الهند الشقية جاء ني

من مصر ‥ من لبنان …

أتاني من بلاد الصين

من كوبا … من الصومال

أتاني … آه يا إيفان »[٢] .

ويقول عن برلين الشيوعية :

« ربى الشيوعيون شعرك

طيبوه ودللوه

ربوه بالفرح المقدس »[٣] .

= سعيد محمدية ، دار العودة ، بيروت .

(١) ديوان سميح القاسم ص ٤٨٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣١١ .

ويقول عنها :

« برلين تعرفني

وتذكر قامتي ودمي وصوتي »[١] .

وله قصائد كثيرة يعظم فيها عدداً من الشيوعيين ، أمثال كاسترو رئيس كوبا ، وناظم حكمت الشيوعي التركي ، والشيوعي الأسباني لوركا ، والشيوعي اليوناني فيكيس وغيرهم [٢] .

ويتغنى محمود درويش بالبلاد الشيوعية ، معظماً إياها ويقول :

« دعوني أكمل الإنشاد

مع الكونغو ... مع الغابات

دعوني أكمل الإنشاد

مع الدانوب والأردن والفولغا »[٣] .

ويقول

« عيناك وكوبا أغلى من دمي

وحياتكما أحلى من موتي

يا كوبا يا أمي »[٤] .

ولمحمود درويش معشوقة يهودية ، يقال لها «شوليت» ، انتزعها منه يهودي يقال له «سيمون» فقال درويش قصيدة جاء فيها :

« وأتى سيمون يدعوها إلى الرقص

---

(١) نفسه ص ٧٢١ .

(٢) راجع المصدر السابق .

(٣) ديوان محمود درويش ص ٣٤٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٣٢ .

فليّت
كان جندياً وسيم
كان يحميها من الوحدة في البار ،
ويحميها من الحب القديم
ومن الكفر بقوميتها ...
شوليت انتظرت سيمون – لا بأس إذن
فليات محمود ... أنا أنتظر الليلة عشرين سنة ...»[١] .

وانظر تعلق أدونيس بأفكار ماركس في كثرة استشهاده بأقواله وكتاباته ، وسائر كتابات الماركسيين والشيوعيين ، مما يدل على موافقة الحداثة للماركسية في كثير من أسسها وتعاليمها ، وذلك بسبب إفادتها منها .

يقول أدونيس :

« كتب ماركس سنة ١٨٤٣ (إن مهمتنا هي أن نعري العالم القديم تعرية تامة ... ، نريد أن نجد العالم الجديد بنقد العالم القديم ...، إننا نعلم علم اليقين ما يجب علينا أن نحققه في الحاضر ، وهو نقد النظام القائم كله نقداً لا هوادة فيه ...) ....

ولما كانت بنية الثقافة والحياة العربيتين السائدين تقوم في جوهرهما بالدين فإننا نفهم أبعاد ما يقوله ماركس من أن (نقد الدين شرط لكل نقد) ... ، وإذا فهمنا بالتالي أن النقد عند ماركس ليس عقلياً تجريدياً، بل عملي ... نستطيع أن نقول : إن النقد الثوري للموروثات العربية شرط لكل عمل ثوري عربي»[٢] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٠ .

(٢) مجلة مواقف ع ٦ ، ١٩٦٩م ، الافتتاحية .

ويدعو أدونيس صراحة إلى الماركسية ، ويطالب بالانفتاح عليها، وجعل سبيل الحداثة سبيل الثورة الاشتراكية ، التي هي « الرؤيا الحديثة بامتياز» على حد زعمه [١] .

وتأمل قول أدونيس ، عندما تحدث عن الفتن التي وقعت في عهد عثمان بن عفان – رضي الله عنه – وما أعقبت مقتله ، فعلّق على ذلك أدونيس قائلاً :

« غير أن هذا كله تم بمقتضى التطور التاريخي ، وصراع الطبقات الاجتماعية ، والأوضاع والظروف الحياتية في مختلف أشكالها ، أكثر مما تم بمقتضى سياسة الخلافة ؛ لذلك لم يحل دون قيام الثورات على الخلافة ، بل على العكس ، كان مما عمق الحركة الثورية ، وأعطاها بعداً أكثر جذرية .

وهكذا واكب نشوء الخلافة العباسية نشوء الثورة عليها ،تماماً كما كانت الحال في العهد الأموي ...»[٢] .

يعلق على هذا القول ، أحمد الشيباني ، فيقول : « ويتضح مما قاله أدونيس القانون الأول من قوانين الديالكتيك ، أي قانون التناقض ووحدة الأضداد وصراعها ، أي المقولة الماركسية الصريحة ، والقائلة بأن كل قضية (أطروحة) تحمل نقيضها (الطباق) في أحشائها ...»[٣] .

ونجد أدونيس في ثورته على البنية العقدية السائدة في العالم العربي يستعين بآراء لينين ، ومما قاله أدونيس في ذلك :

---

(١) انظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢ .

(٢) الثابت والمتحول ٦٤/٢ .

(٣) صحيفة الرياض ١٤٠٨/٩/١٥هـ ، ص ٥ .

« كان لينين يأخذ على الديمقراطيين البورجوازيين الصغار تقليدهم الذليل للماضي ، وهذا ما يمكن أن نأخذه على ممثلي الثقافة السائدة في الحياة العربية»[١] .

ويصف الحداثي المصري غالي شكري الشعر الحديث في العالم العربي فيقول :

« شعرنا الحديث في مختلف مراحل تطوره ، ومنذ بدايات الحمل به إلى مولده ، اقترن إلى حد كبير بحركة الأدب الواقعي من ناحية ، والمد الثوري للشعوب العربية من ناحية أخرى ، أي أنه التزم – جمالياً – بصياغة النماذج الواقعية في الأدب الاشتراكي ، كما التزم – اجتماعياً – بالنضال الجماهيري في بلادنا ...»[٢] .

ولغالي شكري كتاب بعنوان «الماركسية والأدب» ، ضمنه تمجيداً عظيماً للماركسيين وأدبهم .

ويعترف الحداثي المصري صلاح عبدالصبور بأثر الفلسفة المادية على منهجه الحداثي ، حيث قال :

« ساعدتني الفلسفة المادية التى كنت قد اقتربت منها اقتراباً كبيراً ، وبخاصة بعد تخرجي من الجامعة عام ١٩٥١م على أن أجد في الإنكار لوناً من الوقت الفكري الموحد المتماسك»[٣] .

ويقسم الحداثي المغربي محمد عابد الجابري الغرب إلي قسمين ،

---

(١) زمن الشعر ص ٨٧ ، وانظر : أقوالاً له حول ذلك في الأدب الجديد والثورة كتابات نقدية ص ١١٨ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٢ .

(٣) حياتي في الشعر ص ١٥٠ .

مذموم وهو الاستعماري ، وممدوح وهو «غرب الأنوار ، وغرب الليبرالية ، وغرب الماركسية ، وغرب العقلانية»[١] .

ثم يفتخر بالممارسة الماركسية فى العالم العربي ، والتي - على حد زعمه - « ستحررنا من التمسك الصوفي بالقوالب الجاهزة ، ومن غياب الروح النقدية تلك ، طبعا ، يمكن تفسير المسألة من جوانب أخرى ، ولكن المهم في اعتقادي هو أن المسألة ليست مسألة صميمية في الفكر العربي ، ولكنها مرحلة ، مرحلة فقط ، مرتبطة ، طبعاً ، بالمرحلة التي عاشتها الستالينية كأيديولوجية مهيمنة»[٢] .

لذا قال عنه كمال عبداللطيف :

« يستحضر الجابري في دراساته سلطاً مرجعية فلسفية ، ومنهجية متعددة ، ... طموحات الديكارتية ... ، فلسفة الأنوار ... ، الفلسفة المعاصر ... ، بعض مفاهيم فوكو وبياجي وألتوسير وغرامشي... إلخ ، بالإضافة إلى كل ما سبق نجد عنده تفتحاً على بعض المفاهيم الماركسية في صورتها النقدية»[٣] .

وفي موضع آخر يصرِّح الجابري بارتباطه بالماركسية وغيرها من الفلسفات ، فيقول في مقدمة أحد كتبه :

« سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات ، أو منهجيات ، أو قراءات مختلفة متباينة ، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت ، أو فرويد ، أو باشلار ، أو ألتوسير ، أو فوكو ، بالإضافة إلى عدد

---

(١) التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ٢٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥١ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٨٠ .

من المقولات الماركسية ، التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»[١] .

فهل الفكر المعاصر لا يستطيع أن يتنفس بدون المقولات الماركسية ؟!! ، أبداً ، إلا عند الحداثيين وأمثالهم .

ويقول الحداثي السوري سليمان العيسي ، واصفاً تأثره بالماركسيين ، وغيرهم من الفلاسفة الأوروبيين :

« وبالنسبة للشعر الأجنبي أنا تأثرت ، وأنا تميز بالشعر الأجنبي ... ، لوركا لا يزال يهزني ، كلما قرأته منذ ربع قرن إلى الآن... ، تأثرت كثيراً بالشعر الأجنبي ، وأنا مدين له بكثير من الصور والأفكار حتى الانفعالات التي أخذتها ، لوركا مثلاً ، مايكوفسكي ...»[٢] .

ويصرّح الحداثي المغربي سعيد بنسعيد بدعوته إلى وجوب تبني الماركسية ، فيقول أثناء حديثه عن ضرورة النقد الأيديولوجي كسبيل للتحديث :

« القول بالنقد الأيديولوجي كسبيل ومنهج لمجاوزة النقص الأيديولوجي ، التعبير الفكري الحقيقي عن التأخر التاريخي ، هو قول يجعل المثقف العربي المعاصر ينتهي في نهاية تحليلاته إلى التقرير بوجوب تبني الماركسية ، الماركسية المؤولة على نحو معين هو النحو الذي يلائم ظروف وواقع هذا المثقف ، هذا يعني أنه يطلب من الماركسية شيئاً واضحاً محدداً ، يبحث عن ماركس الذي يعنيه ، أي الذي يرسم له الطريق لمجاوزة التأخر التاريخي – ماركس الذي يمكنه بما هو في حاجة إليه من سلاح النقد الأيديولوجي»[٣] .

---

(١) الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية ص ١٢ .

(٢) في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٢٨٧ .

(٣) الأيديولوجيا والحداثة – قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٤٤ .

فهو يدعو إلى « فهم الدرس الماركسي في حقيقته كدرس ناجع عملياً ومفيد تطبيقيا ؛ ولكي نفهم الدرس ينبغي أن نتأمل حالة المجتمعات التي كانت توجد في وضعية شبيهة بوضعية مجتمعات العالم الثالث ، أي وضعية المجتمعات التي استطاعت أن تتدارك التأخر التاريخي ، لنأخذ مثالين قويين وشهيرين معاً : مثال ألمانيا ، ومثال روسيا ...»[١] .

ثم يصرّح أكثر فيقول :

« هذا هو المعنى الدقيق للنقد الأيديولوجي : إنه نقد لا تستطيع أن تمارسه إلا الماركسية وحدها ، إلا نوع واحد من الماركسية ، هو هذا الذى يأتي التقاء المثقف العربي به التقاءً حتمياً ، وهو ماركسية ماركس الأيديولوجي ، أو الماركسية التاريخية»[٢] .

ومن الحداثيين الداعين للاشتراكية والثورة الماركسية ، المطبقين لها في دراساتهم النقدية للتراث ، الحداثي محمد دكروب ، فإنه يدعو إلى : « معركة التغييرات الجذرية في تركيب المجتمع العربي ، معركة التوجه نحو الاشتراكية ، وهي خصوصاً معركة حرية كل القوى الوطنية والتقدمية في الإسهام الفعلي في هذه المعركة ، إن دمقراطية الجماهير هنا ، أي حرية قواها الوطنية والتقدمية هي العامل الأساسي في التوجه الجدي نحو التحرر والاشتراكية والوحدة القومية ، وبدون هذه الدمقراطية لا يمكن أن يقوم بناء

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧ ، والكتاب كله يبحث في تحديث الفكر العربي وإعادة النظر فيه ، وفي مصادره من منظور ماركسي ، نقد تأريخي ، ثورة وصراع وجدل مع الماضي ، حتميه تأريخية ، ضرورة التغير والتحول ... إلى غير ذلك من المصطلحات الماركسية ، فليراجع الكتاب للاستزادة من الأقوال النظرية والتطبيقات العملية .

راسخ للوحدة وللاشتراكية في بلادنا ، ولا يمكن أن نصل إلى انتصار حقيقي في معركة المصير»[١] .

ومرة أخرى أعود إلى الحداثي النصيري الثائر ، أدونيس ، حيث يدعو إلى اليسار في ندائه الثوري ، إذ يقول :

« كي تستوي ... كي تكون .. خذ يدها من هنا ... خذ وجهها ...

– وابتكر شرارة

– واستبح زُنّارها ... والكتِف الجامدة ..

واشدد إلى اليسار .. محورها الحنون ... وحرِّك الزاوية (القاعدة) ... وغيرِّ الأساس ... والحجارة .. وغيرِّ القاعدة ...»[٢] .

يعلق حسين أحمد حيدر على قول أدونيس ، فيقول :

« لذلك فأدونيس يطالبنا بتناول القاعدة ، وشدها حتى (تستوي) ، فهو يراها مائلة ، وهي لديه بليدة جامدة ، غير قادرة على التطور؛ لذلك فهو يطالبنا بإيقاظها من غفلتها ، وشدها نحو (اليسار) ؛ لأن الاشتراكية هي قدر كوني محض ، إنه يطالبنا بالتغيير القواعدي»[٣] .

لذا فإن حسين أحمد حيدر يعلل وجود (النشاذ) في الأدباء بقلة اطلاعهم على الفكر الاشتراكي [٤] .

---

(١) الأدب الجديد والثورة – كتابات نقدية ص ٦٠ ، وليراجع الكتاب ، فإن أغلبه دراسات نقدية على ضوء المنهج الثوري الماركسي ، يدعو إليها المؤلف ويطبقها على الفكر العربي والأيديولوجية السائدة في العالم العربي ، وانظر: إشادته بلينين ص ٧٧ وغيرها .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/١٥٨ .

(٣) تحديث وتغريب ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ١٠٠ ، ١٠١ .

وفي مقابلة معه قال أدونيس :

« أنا أعتبر الماركسية منهجاً... إنها تقدم لي منهجاً في التفكير»[1] .

ويؤكد عبدالعزيز النعماني أن منابع الثورة الحداثية هي عصارة الماركسية والنظريات اليهودية والفلسفات العقلانية ، تلك المذاهب التي برزت في القرن التاسع عشر الميلادي .

وفي ذلك يقول :

« إن المفهوم الحضاري الحديث يعني ذلك التصور الجديد للعالم، الذي اقتحم نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع في العقدين الأخيرين من هذا القرن ، ولئن كانت هناك إرهاصات متنوعة عرفها الفكر الإنساني في بداية هذا القرن ، ومع مقدمات الحرب العالمية الأولى ؛ فإنها لا تعدو كونها إرهاصات آذنت بالتغير الثوري الجديد، ولم تكن التغيير نفسه .

وإذا جاز لنا أن نقول : إن الانقلابات الفكرية التي صاحبت القرن الماضي هي التي مهدت ورافقت وتفاعلت مع ثورة القرن العشرين ؛ فإن هذا لا يمكننا من تحديد المنابع الثورية لحضارتنا الراهنة ما لم نعد إلى تلك الجذور المتشابكة في المساحة الزمنية للقرن التاسع عشر ، التى تغلب عليها عصارة الماركسية والداروينية والميثولوجية ، فقد كان التفكير المادي ، العلمي ، العقلاني السمة الجذرية لحضارة ذلك العصر . ... .

لقد كانت العقلانية والتجربة في القرن التاسع عشر أساس الاتجاهات الفنية والأدبية ، التي ظهرت آنذاك من الواقعية والطبيعية بل والرومانسية أحياناً ، كذلك كانت رؤيا القرن العشرين أساساً للاتجاهات

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٢ .

الأدبية والفنية المعاصرة ، من الحدس واللاتحدد وغيرهما من أساليب الفكر اللاعقلي المضاد للتجربة والعلم ، بل إن هذه الاتجاهات كانت أساساً للسريالية والدادية والعبثية والشيئية ... إلخ»[١] .

والملحوظ أن عدداً كبيراً من الحداثين في العالم العربي لهم ارتباط عضوي بالأحزاب الشيوعية ، وعدداً آخر دعا إلى الفكر الماركسي دعوة صريحة[٢]، وبعضهم انتسب إلى الماركسية وتستر بمسميات شتى خشية الفضيحة .

ويؤكد الحداثي السوري عبدالكريم الناعم أن الحداثيين « تعبق رائحة الماركسية في كتاباتهم ، أو فيما يوحون ، أو يصرّحون به»[٣] .

كما يؤكد أن الحداثة ترتبط « عربياً بالفكر القومي التقدمي الاشتراكي»[٤] .

ويتحدث حسين مروّة عن نشأة الإسلام ، وعن القرآن ، والتوحيد، كظواهر ثورية ، تمردت على عصرها ، ويحلل التراث الإسلامي من منظور مادي ماركسي ، ويصرّح بأنه يتبنى « الاتجاه النقدي الثوري ، الذى يعارض نزعة التقديس للماضي ، بل ينظر إليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي ...»[٥] ، وقد طبق قوانينه الماركسية في دراسته للإسلام والقرآن والتوحيد ، ونحو ذلك[٦] .

---

(١) فن الشعر بين التراث والحداثة ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) الحداثة في منظور إيماني ص ٢٧٨ .

(٣) في أقانيم الشعر ص ١٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٤ ، وانظر : ص ١٠٦ .

(٥) دراسات في الإسلام ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٦) انظر : المصدر السابق ص ٧-٣٧ ، وانظر : ص ١٢٨ ، وراجع كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية .

ويقول الحداثي اليساري المصري حسن حنفي :

« وأنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين ، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار» ، وقبل هذا دعا إلى التعاون مع « الماركسيين والوطنيين والليبراليين» ، وكذلك - في موضع آخر - أثنى على تطور الماركسية ، ومناهجها [١] .

وقد أنشأ الحزب الشيوعي اللبناني مجلة «الثقافة الوطنية» وكان الحداثي اللبناني حسين مروّة وصديقه الحداثي محمد دكروب محرريها الأساسيين [٢] .

ويتغنى عبدالرحمن الخميسي بـ«موسكو» الشيوعية ، فيقول :

« أغنيك يا موسكو وأجنحة السنا   تهيم بطير الفجر فوق الأزاهر

وآه لهذا النور إني عبدته   وقاتلت - كي يهفو - وحوش الدياجر» [٣]

ويثني الحداثي السوري حليم بركات على ماركس ، ودعوته الإلحادية فيقول :

« دعا ماركس للقول إن الدين يشكّل مصدراً من العزاء والتسويغ والسعادة الوهمية من هنا قوله : إن الدين هو (آهة المخلوق المضطهد ، وعاطفة عالم بلا قلب ، وروح أوضاع لا روح لها ، إنه أفيون الشعوب)... .

كان هاجس ماركس تغيير الأوضاع ، التي تولد مثل هذه الأوهام؛ ولذلك لم يكن من الغريب أن تلقى دعوته استجابة بين جماعات لاهوتية التحرير في أمريكا اللاتينية ، واليسار الإسلامي » [٤].

---

(١) انظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ .

(٢) انظر : هموم الثقافة العربية ص ٥٥ .

(٣) أشواق إنسان ص ٧١ .

(٤) ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٢٥٥ .

ويفتخر الحداثي السوري انطون مقدسي بانتسابه إلى « الحزب العربي الاشتراكي » ، وكان من الذين صاغوا دستوره ، كما أنه يثني كثيراً على الماركسية ، ويقول :

« أنا عمري ما كنت ضد الماركسية ، ماركس فيلسوف أصيل ، فكيف يمكن أن أكون ضده ! ذلك سخف ، وحتى الحركات الشيوعية العربية... لم أكن يوماً ضدها ... » ثم أثنى على ماركس ولينين وأمثالهما [١].

والحداثي هادي العلوي يؤكد انتماءه إلى ماركس ولينين ، وانتهاجه منهج الماركسية ، بل يؤكد انتهاج الحداثة منهج الماركسية ، فهو يقول عن نفسه :

« كماركسي لينيني ترتهن الحداثة في نظري بحيثيات التطور الاجتصادي { أي الاجتماعي – الاقتصادي } ، المتوجه بأفق ثوري نحو إنهاض الأمة من خلال إنهاض الطبقات الاجتماعية المسحوقة ... ، وإقامة غرارنا الخاص بنا من التطور الاجتصادي المضبوط بالمبادىء العامة للماركسية » [٢].

واقرأ قوله عن الحداثة :

« إن الحداثة كفعل ماركسي ستكون أشمل لمناحي الحياة البشرية من الحداثة المستندة إلى شرط الغربنة الليبرالي ، وهي بالتالي حداثة إنسانية الجوهر » [٣].

كذلك أثنى الحداثي هادي العلوي ، كثيراً على الصين « بثورتها

---

(١) انظر : قضايا وشهادات ٣/٩-١١ ، وانظر ص ٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ٩٤ .

الشيوعية » ، و« بناء المجتمع الصيني الحديث بالماركسية اللينينية ...» [١].

وتحت عنوان « موقف الفلسفة الماركسية من مفهوم الحداثة » أكد الحداثي رمضان بسطاويسي محمد أن الحداثة « جدلية تؤمن بجدلية التغيير، وضرورة ممارسة النقد الأيديولوجي من منظور التاريخية الماركسية » [٢].

كما أنه أكد أن ماركس كان مهتماً بموضوع الحداثة وأيديولوجيتها ، وأن تحليله لها ، ودعوته إلى تطبيقها كان أدق من غيره ، حيث طبقها في دراساته الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية ، وكان ينهج منهجها ، وإن كان لا يستعمل لفظ الحداثة كثيراً .

كذلك حاول رمضان بسطاويسي محمد أن يثبت اهتمام الماركسيين عموماً بالحداثة ، وأنهم أسبق من غيرهم في تعريفها وتطبيقها [٣].

ويتساءل الحداثي محمد دكروب عن النقد الحداثي : « هل يمكن أن يتكوّن ، مثلاً ، خارج تيارالفكر الماركسي المتقدم والديمقراطي » ، ثم أجاب بنفسه قائلاً :

« لعلّي أرى أن الفكر الماركسي العربي هو المؤهل والمطالب بأن يرفع راية هذه المرحلة الجديدة في النقد ، بل لعلّي أقول : إنه آخذ بالدخول فيها وخوض غمارها » [٤].

وفي موضع آخر قال : « لَعَلّي أرى تباشير نقد أدبي ماركسي

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٩٤ – ٩٦ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ١٩١ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ١٨٨ – ٢٠٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢٠ ، وانظر : ما كتبه الحداثي المصري غالي شكري عن الماركسية وتمجيده لها ، في مجلة الناقد ، تموز /يوليو١٩٨٩، ص٥٣ .

أكثر واقعية بقدر ما يكون أكثر علمية ، وأدق تحديداً ، وأشمل في نظرته إلى العمل الفني ككل ، في علاقاته الداخلية المتشابكة ، وعلاقاته مع مختلف البنى المرجعية المحيطة به ، والداخلة فيه »[1].

وقد ذكر نزار قباني أن غالبية الحداثيين « يساريون ، واشتراكيون تقدميون »[2].

ولهذا فإن الحزب الشيوعي الثقافي في ما كان يسمى « الاتحاد السوفيتي » كان يوجه الدعوات إلى الحداثيين في العالم العربي لزيارة تلك المنطقة ، والمشاركة في مهرجاناتها الفكرية الماركسية[3].

وقد ذكر إبراهيم العواجي أن « الحداثة ، والواقعية ، وبعض الأشكال الأدبية ، حملها إلينا اليسار العربي »[4].

يقول أحمد الشيباني :

« إن معظم الحداثيين من كتاب وشعراء وروائيين وقصصيين ، وعلى الأقل في المشرق العربي ، ينسجون على منوال قطبهم أدونيس ، وذلك من حيث الأسلوب والمنهج والمذهب ، فأسلوبهم قد تحرر من معظم القواعد ، أو بالأحرى القيود التقليدية ، وبخاصة في ميدان الشعر والرواية والقصة ، أما منهجهم في تطلعاتهم الاجتماعية ، وطموحاتهم السياسية فهو المنهج الثوري ، وأخيراً فإن مذهبهم يتفرع عن الفلسفة المادية بعامة ، والماركسية بخاصة ، وذلك من حيث الممارسة ، أي من حيث ارتباط النظرية بالفعل ، أي

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢٢٣ .

(٢) انظر : الكون الشعري عند نزار قباني ص ١٩ .

(٣) انظر : محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ١٢٤ ، ٢١٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ .

(٤) مجلة الحرس الوطني ، ربيع الثاني ١٤١٢هـ ، ص ٩٥ .

من حيث تحوير كافة أشكال وألوان النشاط الموجه نحو تحرير الطبيعة والمجتمع ، كما يزعم الماركسيون ، الأمر الذي يجعل رفض الاتباع ، والقول بالتحول ، أي الإبداع ، كما يفهمه أدونيس ، أمراً ضرورياً ، وبذلك يكون الإبداع فعل ثورة ، الثورة على جميع الأعراف والتقاليد والشرائع والأخلاق والمعتقدات ، أي أنه يكون وفقاً للقانون الثاني من قوانين الجدلية ، نقيض الأطروحة ، أو بالأحرى نفيها »[١].

ثم يوضح كلامه أكثر فيقول :

« إن الحداثيين الأوروبيين ، وبخاصة آباء الحداثة الاوروبية (الرومانسيين والرمزيين) ، كانوا المتمردين والرافضين للمادية ، وكانوا لا الانعطاف عنها بل الانسلاخ عنها ، بينما نرى أن معظم أصحاب الحداثة من العرب لا يزيدون على كونهم امتداداً ، لا بل نمواً ورقياً للماركسية بماديتها الجدلية ، وتوأمها المادية التأريخية ، كأدونيس ، عبدالوهاب البياتي ، عبدالعزيز المقالح ، أحمد عبدالمعطي حجازي ، علي الجندي ، وسواهم »[٢].

وقال عن أدونيس :

« من الطبيعي ، ونحن نعرف من يكون أدونيس ، أن يتبع منهج المادية التأريخية في تفسير التأريخ ، الذي يتمحور كما تقول الماركسية حول صراع الطبقات ، ويستند إلى العامل الاقتصادي المحض في تفسير تطور المجتمع »[٣].

وتحدث محمد مصطفى هدارة عن مفهوم الحداثة ، وكان مما قاله عنه

---

(١) صحيفة الرياض ، ١٥ /١٤٠٨/٩هـ ، ص ٥ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

« وهو يبدو في مظهره غريباً عن الفكر الماركسي ، ولكنه في الحقيقة وثيق الصلة بهذا الفكر ، وقد قيل : إن ماركس بحث عن المطلق والخفي في التاريخ ، وفي العلاقات الاجتماعية حتى خرج بنظريته ، وهذا هو المنطلق نفسه ، الذي صدر عنه أصحاب الحداثة ، كما أن فكرة الإنسان الكامل ، التي يتبناها أصحاب الحداثة بوصف الإنسان مركز الكون ، تقابل فكرة الإنسان الكلي في الماركسية ، وتتفق الحداثة مع الماركسية اتفاقاً كاملاً في الثورة على المفاهيم السائدة في مجتمع ما ، وعلى تقاليده وتراثه ، وفي محاولة هدم كل ما هو أصيل وثابت فيه ، وتأتي العقيدة في مقدمة ذلك .

ولهذا لا نستغرب أن يكون معظم الداعين للحداثة في العالم الغربي من الشيوعيين المعروفين ، مثل لوي اراجون ١٨٩٧ – ١٩٨١ م ، وهنري لوفيفر ، وأوجين جرندال ١٨٩٥– ١٩٥٢م ، حتى رولان بارت كان مولعاً بماركس .

وسنجد الداعين للحداثة في العالم العربي – دون تعيين أسمائهم – من أصحاب اليسار والباطنية والفكر القومي السوري ، وغير ذلك من تلك النحل الشاذة »[١].

ويقول عبدالباسط بدر :

« توزع قسم من أدبنا بين المعسكرين الشرقي والغربي ، ووجدت الكتلة الشرقية أدباء يجسّدون أفكارها ويدعون – من خلال أعمالهم الأدبية – إلى الالتحاق بها ، أمثال : عبدالوهاب البياتي ، ومحمد الفيتوري ، وعبدالرحمن الخميسي ، وعبدالرحمن الشرقاوي ، ومحمود درويش ، وتوفيق زياد ، وأحمد سليمان الأحمد ... وغيرهم .

---

(١) دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ص ١٠ .

ووجدت نقّاداً يجتهدون في تثبيت الواقعية الاشتراكية (الصياغة الأدبية للماركسية)، أمثال : محمود أمين العالم ، وعبدالعظيم أنيس ، ورجاء النقاش ، وحسين مروة ، ومحمد مندور ، وعبدالمنعم تليمة ... ، ووجدت الكتلة الغربية أبواقاً تدعو بقوة إلى اعتناق حضارتها ... أمثال : أدونيس ، ويوسف الخال ، وسعيد عقل ، وغالي شكري وغيرهم »[(١)].

وإن مما يدل على أن الشيوعية مصدر قوي للحداثيين في العالم العربي كثرة استعمالهم للألفاظ الشيوعية كالحتمية ، والجدلية ، والصراع والنقيض ، والتضاد ، والثورة ، والتحول والتغيير ، والمرحلية ، وأمثال ذلك.

ومن الأمثلة من كلام الحداثيين مايلي :

١- يقول أدونيس :

« إذا كانت القصيدة الخليلية مجبرة على اختيار الأشكال التي تفرضها القاعدة أو التقليد الموروث ؛ فإن القصيدة الجديدة نثراً أو وزنا حرة في اختبار الأشكال التي تفرضها تجربة الشاعر ، وهي من هذه الناحية تركيب جدلي رحب ، وحوار لا نهائي بين هدم الأشكال وبنائها »[(٢)].

٢- ويقول أيضاً :

« ... ، وهكذا تكتمل رؤيا الشاعر في جدلية الأنا والآخر الشخصي والتاريخ ، الذات والموضوع ، الواقع وما فوق الواقع .

والاتجاه إلى الممكنات ثورة دائمة ضد التقليد والثبات ، والشاعر يطمح إلى أن يكون وأن يبقى ثورة بهيام آخر ، بهوى مغاير يقتلع الإنسان ويرميه في بوتقة الطاقة والتحول ، حيث لا يعود له يقين غير يقين الإنسان،الكل والكون ... .

---

(١) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ص ٥٧ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١١٤ .

ومن هنا يعيش الشاعر ويكتب مأخوذاً بالمستقبل ، وهاجس المستقبل هاجس صيرورة واستباق ، هاجس تحول ، التحول وطنه الشعري ، والتحول يفترض الذروة والهاوية ، كل ذروة جزء من الهاوية وامتداد لها ، كل هاوية جزء من الذروة وامتداد لها ، الذروة والهاوية ، الماء والنار ، الرفض والقبول ، وجهان لحركة واحداة ، والإنسان جدل دائم بين حياته وموته ، بين بدايته ونهايته ، بين ما هو وما سيكون ، والشاعر يقيم شعرياً في أحضان الجدل المتحول ... .

ومن هنا يحدث أن يبدو الشاعر غامضاً ، متناقضاً ، تتعانق في كلماته ومشاعره النار والماء ، حتى ليخيل للكثيرين أن قصائده كأمواج البحر يمحو بعضها البعض الآخر .

ومن هنا غنائية الصيرورة والتحول في كل شعر عظيم تجرف التناقضات من كل نوع وتصهرها في بوتقة هدير واحد ، الريادة التي تكتشف المجهول في حركة التحول والصيرورة ... »[١].

٣- يقول الحداثي كمال أبو ديب في مقدمة أحد كتبه :

« ليست البنيوية فلسفة لكنها طريقة في الرؤية ، ومنهج في معاينة الوجود ؛ ولأنها كذلك فهي تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه ... ، تغيِّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى فكر متسائل قلق متوثب ، مكتنه ، متقصٍّ ، فكر جدلي شمولي في رهافة الفكر الخالق ... .

ولأنها كذلك تصبح البنيوية ثالث حركات ثلاث في تاريخ الفكر الحديث ، يستحيل بعدها أن نرى العالم ونعاينه كما كان الفكر السابق علينا

---

(١) المصدر السابق ص ١٢١ ، ١٢٢ .

يرى العالم ويعاينه ، مع ماركس ومفهومي الجدلية والصراع الطبقي بشكل خاص أصبح محالاً أن نعاين المجتمع كما كان يعاينه الذين سبقوا ماركس، ومع الفن الحديث ، وبعد أن رسم بيكاسو كراسيه - كما يعبر روجيه جارودي - أصبح محالاً أن نرى كرسياً كما كان يراه الذين سبقوا بيكاسو، ومع البنيوية ومفاهيم التزامن والثنائيات الضدية والإصرار على أن العلاقات بين العلامات ، لا العلامات نفسها هي التي تعني ، أصبح محالاً أن نعاين الوجود - الإنسان والثقافة والطبيعة - كما كان يعاينه الذين سبقوا البنيويه .

بهذا التصور ، وبالإصرار عليه ، يكون هذا الكتاب - الذي يهدف إلى اكتناه جدلية الخفاء والتجلي وأسرار البنية العميقة وتحوّلاتها - طموحاً لا إلى فهم عدد محدد من النصوص أو الظواهر في الشعر والوجود ، بل إلى أبعد من ذلك بكثير ، إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان والشعر ... .

وبهذا التصور أيضاً ، فإن طموح هذا الكتاب ثوريٌ تأسيسي ، وفي الآن نفسه رفضي نقضي ... »[١].

٤- يقول عبدالله الغذامي في كتابه الموسوم بالخطيئة والتكفير :

« ... ، ففي قوله تعالى :﴿ **طلعها كأنه رؤوس الشياطين** ﴾[٢]، نحن لسنا بحاجة إلى الوجود العيني للشياطين كي ننفعل بهذه الآية ، فالجملة هنا تقوم بتأسيس انفعالها في نفس المتلقي عن طريق طاقتها التخييلية ، الذي هو التحكم الذاتي ... ، بأن تعتمد البنية على نفسها لا

---

(١) جدلية الخفاء والتجلي - دراسات بنيوية في الشعر ص ٧ ، ٨ .

(٢) سورة الصافات ، الآية ٦٥ .

على شيء خارج عنها ، وهذه النظرة التكاملية في تصور الوحدة تخدم في تقديم العمل الأدبي ... على أنه قيمة جوهرية ذاتية التولد وذاتية التحول ... »[١].

٥- ويقول أيضاً :

« الشفرات الرمزية ، وهي تقوم على التصور البنيوي في أن الدلالة تنبثق من خلال مبدأ التعارض الثنائي ، الذي يقوم على الاختلاف بين العناصر المكونة للنص ... ، أو التعارض الثنائي الذي ينشأ بين الجنسين، ويتفتح في مطلع حياة الإنسان عندما يلحظ وهو طفل أن أباه وأمه كائنان مختلفان ، وأنه يشبه أحدهما ، ويختلف عن الآخر ... »[٢].

ثم يقول :

« وهكذا يدخل آدم ومن بعده بنوه في صراع دائم بين قطبين أزليين هما الخطيئة والتكفير »[٣].

٦- ويقول عبدالله الغذامي - أيضاً - في حديثه عن شعر الحداثي محمد الثبيتي :

« كانت الخلفية الشعرية واضحة المعالم ، وكانت تنم عن مشاعر مجرب يعرف ما هي القصيدة ، ويعلم أنها عالم معقد ، عالم واسع ، مشروع غامض ، وأنها دخول في الزمن ، وأنها مسافة شاسعة بين الواقع وبين الحلم ؛ وهي لذلك لا علاقة لها بالواقع ؛ لأنها واقع نقيض ، هو الحلم في النهاية »[٤].

---

(١) الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريحية ، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .

(٤) صحيفة عكاظ ع ٧٥١٧ ، ٢٦ /٥/١٤٠٧هـ ، ص ١٠.

٧- يقول عبدالرؤوف الغزال :

« هناك قناعات خاصة بي بدأت تتبلور في وعيي ، وهي عن جدوى النقد المطروح في الساحة ، معظمه نقد اللحظة الآنية ، هو مجرد تعليق على قصيدة نشرت في صحيفة أو قصة ألقيت في أمسية عابرة ، وذلك غير مجد بتاتاً ، قد يقول البعض : إن ذلك ضرورة مرحلية ، لكنها مرحلية أن يتأسس عبرها فكر نظري ، أو نقد تطبيقي ، يجب أن يتهيأ نقاد وباحثون يشتغلون على مشاريع متكاملة ، يؤسسون عبرها للمتغيرات الاجتماعية في المستقبل »[١].

٨- يقول الحداثي محمد العلي :

« لا شك أن الشروط الاجتماعية التي أفرزت الحداثة الغربية ليست متوفرة لدينا ، ولا يمكن توفرها إلا بعد عقود عديدة ، فالحداثة هي ذلك الإفراز الجدلي ، الذي يتم بين السياقات ، ووفق صراع لا يدرك بالعين المجردة ؛ ذلك الإفراز الجدلي المتقدم إلى الأجمل والأعمق في رؤية الإنسان والحياة هو ما أسميه وأعتقد بأنه الحداثة »[٢].

٩- يقول الحداثي السعودي سعيد بن مصطلح السريحي :

« وإذا كانت خصوصية رؤيا الفنان هي أولى علامات انفصاله عن الجماعة ؛ فإنها هي التي تستعلي به إلى مرتبة الفن ، وهذه الرؤيا الإبداعية تنبثق من خلال العلاقة الجدلية التي تربط الذات بالعالم ... .

إن الرؤيا الإبداعية هي تحرر الروح من أسار الضرورة وانطلاقها وراء حدود الامكان ، وتشوفها نحو المثالي ، وسعيها باتجاه المطلق ، وذلك هو جوهر الفن كما يراه رائد الجدلية المثالية هيجل »[٣].

---

(١) المصدر السابق ع ٧٤٦١ ، ١٤٠٧/٣/٢٩ هـ، ص ١٣ .

(٢) المصدر نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٣) الكتاب خارج الأقواس – دراسات في الشعر والقصة ص ٣٨ ، ٣٩ .

المصدر الثالث
الوجودية

الوجودية من أشهر مصادر الحداثة في العالم العربي ، ويتضح ذلك من خلال حديث الحداثيين في العالم العربي عن الوجود الإنساني ، والذات الإنسانية والأحلام والخيالات أحياناً ، والتشاؤم والنفور والاكتئاب والقلق في حالات كثيرة ، وكذلك كثرة إشادتهم بفلاسفة الوجودية وأقوالهم .

انتقلت الوجودية من الغرب إلى العالم العربي ، وقد كان عبدالرحمن بدوي من أبرز من ترجم أصولها الغربية ، وروج لها في البلاد العربية ، وحاول أن يوفق بينها وبين الصوفيه والفلاسفة المنتسبين للإسلام، فهو يقرر أن :

« الوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضعاً لها هو الوجود الإنساني »[١] ، وأن « بين كلتا النزعتين ، الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ والمنهج والغاية »[٢].

وقد أشاد عبدالرحمن بدوي بالاتجاه الوجودي الذي سلكه (بودلير) في كتابه أزهار الشر ، ومن ثمَّ قرر أنه لا شأن للوجودي « بأية أحكام تقويمية خارجه عن نطاقه الفني الخالص ، سواء أصدرت هذه الأحكام عن الدين أم عن الأخلاق ، ومعنى هذا بكل وضوح أنه إذا وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أوفر حظاً في التمكين من الإبداع فلا جناح عليه مطلقاً في أن يتخذها ... ، الخطايا والشرور والرذائل وما إليها أدل على

---

(١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٧٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

حقيقة الوجود ، وأقدر على الكشف عن نسيجه »[١].

وقد نادى محمد النقاش بالوجودية ؛ لأنها « تمثل الاستجابة المباشرة لحاجة الإنسان المعاصر إلى إعادة النظر في مقومات وجوده ، ثم محاولة تكييفها على شكل جديد بإرادته واختياره »[٢].

ويرى أحد الباحثين في الحداثة أن مجلة الآداب البيروتية رسخت الفكرة الوجودية في الإبداع العربي

ثم قادت مجلة شعر البيروتية – أيضاً – الصيغة الوجودية إلى نهايتها المنطقية [٣].

ومما لا شك فيه أن اليأس والاغتراب والقلق وغيرها من المضامين الوجودية الغربية ، كالانفصال واللامكانية واللاتاريخية لها أثر واضح عند شعراء الحداثة في العالم العربي ، كالبياتي مثلاً ، لا سيما في قصيدته (مسافر بلا حقائب) في ديوانه (أباريق مهشمة) [٤].

كما ظهر الأثر الوجودي في شعر السياب ، وكأنه يستلهم بودلير في موقفه الوجودي ، الذي يعبر عنه بالتمرد ، ورؤية الجمال في القبح والشر والرذيلة .

ويرى أحد الباحثين أن صرخة جان بول سارتر (الجحيم هو الآخرون) تتردد عند السياب [٥]، في قوله :

« وعر هو المرقى إلى الجلجلة

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٢) مجلة الآداب ، حول الأدب الديموقراطي ، نوفمبر ١٩٥٣م ، ص ٤٣ .

(٣) بحثاً عن الحداثة ص ٣٧ .

(٤) انظر : الشعر العربي المعاصر ص ٢١٢ وانظر : ديوان البياتي ١/١٣٤ .

(٥) انظر : حركة الحداثة الشعرية ص ٤٩ .

والصخر ياسيزيف ما أثقله

سيزيف إن الصخرة الآخرون »[١].

وتبرز تلك المضامين الوجودية في شعر الحداثيين ، صلاح عبدالصبور، وأدونيس ، ويوسف الخال ، وخليل حاوي ، وجبرا إبراهيم جبرا وغيرهم ٠

« وشعر أدونيس يتسع للأفكار الوجودية بكل أصولها وجزئياتها فنرى فكرة التمرد تقود إلى مشكلة الاختيار الوجودية في قوله :

« ماذا ، إذن تَهْدِمُ وجه الأرضْ

ترسمُ وجهاً آخراً سواهْ

ماذا ، إذن ليس لك اختيارْ

غير طريق النارْ

غير جحيم الرّفضْ

حتى تكون الأرضْ

مقصلةً خرساء أو إلهْ »[٢].

أما ديوانه (التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار) فهو تصوير ناطق بالفكر الوجودي في تمرده ورفضه وقلقه ، وفي الإحساس الحاد بالغربة »[٣].

وترى زوجته خالدة سعيد أن مفهوم قصيدته (البعث والرماد) لا يمكن أن يتضح بغير توظيف الفلسفة الوجودية [٤].

ومن يقرأ في قصص كثير من الحداثيين يتضح له الأثر الوجودي

---

(١) انظر ديوان السياب ٢٩١/١ ٠

(٢) أغاني مهيار ص ١١١ ، والأعمال الشعرية الكاملة ٣٥٢/١ ٠

(٣) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ١٧ ٠

(٤) انظر : مجلة شعر ع ٢ ، ١٩٥٧م ، ص ٣٧ ٠

العميق فيها ، فمثال ذلك المجموعة القصصية المسماه (الحيطان العالية) لأدوار الخراط ، (وغرباء) ، و(الكرة ورأس الرجل) لمحمد حافظ رجب ، و (الثور والعذراء) لمحمد الصاوي ، وغيرهم كثير .

وكذا يبدو الأثر الوجودي واضحاً في روايات سهيل ادريس وجبرا إبراهيم جبرا ، ونجيب محفوظ ، وغيرهم .

ويثني أنس الحاج على الاتجاهات الحداثية الغربية ، فيقول عن إحداها:

« والمعروف اليوم أن السريالية كانت تهدف إلى معرفة كاملة للإنسان والعالم » ، ثم يمدح دعاتها فيقول : « اتفق أنهم ألقوا أهم مركز إضاءة وتفجّر وإحساس شعري في القرن العشرين » ؛ ولشدة حبه وتأثره بالوجودية ؛ فإنه يعتذر عن دراسة أحد دعاتها ، معللاً ذلك بقوله إن أرتو « يربض عليّ ولا أستطيع » [١].

وعند أدونيس يقترن اليأس بالموت ، وكل واحد منهما يستدعي الآخر ، يقول أدونيس في ديوانه :

« لن أموّه جذور الطاعون – تحت شجرة يأسي أتفيأ ،
أجلس على أهدابي وأنتظر نسر الموت .
على كتفيْ غمامةٍ هاجر الأمل . كسر مزاميره في صدري .
أسمع طريقاً تنزف شقائق وأكفاناً ، أسمع نحيباً في الشوك .
أسميك أيها اليأس لكنك لا تُسمّى . بعد الآن لن نفترق
ولن نمشي معاً بعد الآن ... » [٢].

وفكرة أدونيس هذه فكرة وجودية ، فالإنسان مشغول بذاته ، مهتم بوجوده ، يعيش في يأس وحيرة ، وهو حرٌّ في اختيار ما يريد .

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ٢٤، ص ١٠٣،وانظر ع ١٦ ، عام ١٩٦٠م ، ص ٩٢ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ٢٣٢/١ .

وقد رفض جان بول سارتر جميع القيم المسبقة ولم يُبْقِ إلا على قيمة واحدة مطلقة هي قيمة الحرية ، وذلك على أساس أن الإنسان وجود مستمر لحريته ، وبالتالي وجود مستمر لذاتيته فالإنسان « ليس سوى ما يصنعه من نفسه ، هذا هو المبدأ الأولي للوجودية »[١].

ويقول سارتر :

« الضياع والقلق والمسؤولية تحاصرني ، وأنا مسؤول عن كل شيء ... ، الذات الوجودية لا تعاني الخوف من العالم بل تعاني القلق »[٢].

وقد استمد الحداثيون في العالم العربي بعض المفاهيم من الفلسفة الوجودية ، يقول كمال أبو ديب :

« تبدأ الحداثة العربية في اكتناه الذات ، وتنتهي برفض العالم،... يتحول التوق الصغير للبوح بما في القلب إلى انفجار عارم في وجه العالم ، وتصبح الذات معلقة بين انسحاقها القائم ونزوعها المبرح إلى الحرية ، إلى عالم فسيح كالسماء ، طليق بلا حدود »[٣].

ثم يقول بأن الحداثة تعيش « في مناخ من الحرية المطلقة ، الحرية التي تخلقها هي ذاتها ، ولا تمنح لها منحا ، وهذه الحرية مُولِّدة لذاتها ؛ ولأنها كذلك ، فليس ثمة من قيود تحدّها ، أو قوانين مسبقة تضبطها »[٤].

وقد أجرت إحدى المجلات حواراً مع الفيلسوف الحداثي المصري

---

(١) الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ص ١١٩ ، وانظر : الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس ص ١١٥ .

(٢) الفكر الوجودي عبر مصطلحاته ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٦٩ .

(٣) مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٣ ، ١٩٨٤م ، ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٨ .

عبدالفتاح الديدي ، فقال مجري الحوار وهو محمد متولي : « ومن خلال حوارنا معه سوف نتعرف على معطياته المنطقية والفلسفية ، كما سوف نتعرف على مواقفه من بعض قضايانا الفكرية ، المطروحة الآن في الساحة العربية ، وعلى رأسها قضية كيفية إيجاد مذاهب فلسفية عربية أصيلة ...»[١].

وكان من بين الأسئلة هذا السؤال :

« س - كنت من أنصار الفلسفة الوجودية فكيف بدأت علاقتك بهذا المذهب ، وماذا وجدت فيه من أفكار مشجعة على مناصرته ، وأين الوجودية الآن على خريطة الفلسفة العالمية ؟ » .

فأجاب : « اشتهرت الوجودية على يد د. عبدالرحمن بدوي ، الذى حرص على تقديم تعريفات بهذه الفلسفة الجديدة ، وللعلم فالوجودية انتهت كموجة خاصة بعد أن حلت محلها البنيوية على يد الفيلسوف الفرنسي (ليفي اشتراوس) ... » .

« س- وما أهم ملامح البنيوية كاتجاه فكري حل محل الوجودية، المجالات التي اهتمت بدراستها ، وتوجهاتها الفكرية ؟

جـ- البنيوية من الاتجاهات الفكرية الفرنسية ، التي حلت محل الوجودية ، وشاعت على ألسنة المفكرين في كل مكان ، وهي تهتم بدراسة البناء الذي تعتمد عليه العمليات الفكرية ، سواء من ناحية البناء النفسي أو البناء اللغوي ، والبنيوية من الفلسفات التي استطاعت أن تغزو المجالين الجامعي ، وغير الجامعي » [٢].

ولما سئل الروائي الجزائري (واسيني الأعرج) عن واقع الرواية في العالم العربي ، بيّن دور الوجودية الغربية فيها ، وكان مما قاله في ذلك ؛ ناقداً :

---

(١) مجلة الفيصل ع ١٥٨ ، شعبان ١٤١٠هـ ، ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

« إن كل ما يقذفه لنا الغرب هو شيء مقدس ، ويجب النظر له بشكل لاهوتي ، لا يقبل الجدل بتاتاً .

ولنا أن نذكر بالحالة في النصف الأخير من القرن العشرين ، تلقفنا الوجودية ، وهي تحتضر ، وبنينا لها صوامع لا يدخلها إلا المطهرون ، وفتحنا أعيننا على (كولن ولسن) ، و(سارتر) بشكل مندهش يقرأ العمل، لا من خلال مستوياته الفكرية ، ولكن من خلال الصحافة الغربية » [١].

ثم يعود بعد ذلك مادحاً للوجودية ، قائلاً :

« طبعاً لا يجب النظر إلى الحالة بسلبية كاملة ؛ لأن للوجودية دورها في تفتيح العقلية العربية الإقطاعية في عموميتها ، على نمط فكري جديد » [٢].

ويعلل انتقاده الأول بقوله :

« لكن المقصود هنا هو حالة السلبية ، التي واجهنا بها مثل هذا الفكر من موقف استلابي » [٣].

وممن تأثر بالوجودية الغربية ، وبشّربها في العالم العربي ، الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، فهو يدعو إلى الوجودية التي تكرّس الحرية كما يزعم ، حيث يقول :

« فيما يخص الوجودية أعتقد أنه يجب التمييز بين الوجودية في الفلسفة ، والوجودية في الأدب ، بالوطن العربي كانت تحاول أن تكرس هذا النوع من الحرية أو الفردية ... » [٤].

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة – دراسة وشهادات ص ٧٦ – ٧٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٧ .

(٣) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

(٤) التراث والحداثة – دراسات ومناقشات ص ٢٤٨ .

ثم انتقد الوجودية في الفلسفة العربية كما دعا إليها الفيلسوف الوجودي المصري عبدالرحمن بدوي ، وعلل الجابري انتقاده هذا بأن « الجانب الذي تميّزت به الوجودية في الغرب ، وخاصة مع سارتر في إشادته بالحرية ، وتمسكه بها ، وقضية الالتزام لا نجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب ، وإنما نجد بعض أصدائه في الأدب »[1]، أي عند الحداثيين .

والحق أن الفرق بين الفلسفتين الوجوديتين ليس كبيراً ، سواء عند عبدالرحمن بدوي أم غيره .

ولما عدد عبدالوهاب البياتي العوامل المساعدة في تكوينه ، وتطوير إنتاجه ، ذكر منها « الأدب الوجودي ، وبخاصة أعمال كامي وسارتر »[2].

ويقول أحمد عودة الله الشقيرات :

« بالنسبة إلى مفاهيم الاشتراكية والوجودية ، والالتزام ، الذي تنادي به الفلسفتان كلتاهما ؛ فإننا ، نستطيع القول : إن فكرنا الحديث قد سار على نهج من هاتين الفلسفتين ، فمما لا شك فيه أن العرب حين ترجموا إلى لغتهم فكر الغرب وآدابه تأثروا بهذا الفكر ، شأنهم في ذلك شأن كل الأمم التي تترجم إلى لغاتها فكر الأمم الأخرى ، وآدابها ، قديماً وحديثاً . . . ، أما الوجودية فكثيرون هم الذين يعرفون الفرنسية ، ويجيدونها ، كتابة وقراءة ، في سوريا ، ولبنان ، ومصر ، والمغرب العربي بدوله الثلاث ، فليس عجيباً أن تترجم كتب سارتر ، وغيره من الوجوديين ، كقصة الغريب ، وأسطورة سيزيف لألبير كامي ، وضياع في سوهو ، والشعر والصوفية لكولن ولسن ، وغيرها من المؤلفات الغربية في شتى الموضوعات والعلوم . . . »[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٩ .

(٢) مجلة شعر ع ٧٣ ، ١٩٦٨م ، ص ٥٨ . وانظر : أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٣) الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٤٨ ، ٤٩ .

وتؤكد بعض الصحف أن الحداثين اختاروا الوجودية ؛ لأنها ثقافة عصرية متغربية [1].

وتحت عنوان « من الأصول الفكرية للحداثة » ذكر شكري محمد عياد أن أحد تيارات الحداثة واتجاهاتها صادر « من مذهب سابق عليها وهو الوجودية ، والمذهب الوجودي مذهب إنساني ، بل هو نهاية التطرف في المذهب الإنساني ؛ لأنه يقول إن الإنسان يخلق عالمه » ، وهو ما تقول به الحداثة [2].

---

(١) انظر : صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦ ، ص ٩ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/١٨٥ ، ١٨٦ .

المصدر الرابع
الباطنية

للباطنية دور كبير في نشأة الحداثة وانتشارها في العالم العربي ، وكان أدونيس من أوائل منظريها ، وهو نصيري باطني .

كذلك يتضح دور هذا المصدر الباطني في اهتمام الحداثيين العرب بالثورات الباطنية ، ورجال التصوف ، وحرصهم على إبراز ذلك ، واعتبار تلك الثورات والحركات الصوفية اتجاهات تمردية رفضت السائد والمألوف وثارت على الثابت والمعروف في العقائد والشرائع والسياسات (١).

لذا نجد أدونيس يتحدث عن تلك الفرقة التي وصفها بالمضطهدة والفقيرة ، إنها فرقة الشيعة ، الذين تعرضوا إلى قمع السلطة وملاحقتها واضطهادها ، مما جعلهم أكثر الناس فقراً وأكثرهم إبداعاً ، على حد زعمه .

وفوق ذلك عَدَّ أدونيس ثورة الزنج وأعمال القرامطة حركاة ثورية مضيئة أصدرها الشيعة خلال التأريخ المظلم (٢).

ولهذا يقول إحسان عباس :

« لا ريب في أن عدداً من الشعراء المحدثين ينتمي إلى الأقليات العرقية والدينية والمذهبية في العالم العربي ، وهذه الأقليات تتميز – عادة – بالقلق والدينامية ، ومحاولة تخطي الحواجز المعوقة ، والالتقاء على أصعدة أيديولوجية جديدة ، وفي هذه المحاولة يصبح التاريخ عبئاً ، والتخلص منه ضرورياً ، أو يتم اختيار (الأسطورة الثانية) ؛ لأنها تعين على الانتصاف

---

(١) انظر : مقدمة للشعر العربي ص ٨٦ – ٩٢ و ١٣٠ – ١٣٣ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٢/٦٤ .

من ذلك التاريخ بإبراز دور تأريخي مناهض »[1].

ولا شك أن أدونيس يأتي على رأس هؤلاء الحداثيين المنتمين إلى أقليات باطنية بل إن الحداثيين لما ابتعدوا عن الدين الحق أصبحوا غرباء في عالمهم الإسلامي فأحسوا بالظلام والقهر والتخبط ، فثاروا على تاريخهم والمبادىء والثوابت الحقة ، وكل سائد ومألوف وقديم ما عدا الظواهر الفلسفية والباطنية والحركات الثورية .

لذا يرى أدونيس أن الحداثة في العالم العربي قديمة ، وأن هناك حداثة عربية غير ما جاء نا من الغرب وتتمثل في الحركات الثورية والباطنية .

فهو يقرر أن « مبدأ الحداثة ، ... هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام .

وقد تأسس هذا الصراع في أثناء العهدين الأموي والعباسي حيث نرى تيارين للحداثة :

الأول سياسي فكري ، ويتمثل من جهة في الحركات الثورية ضد النظام القائم ، بدءاً من الخوارج ، وانتهاء بثورة الزنج ، مروراً بالقرامطة ، والحركات الثورية المتطرفة ، ويتمثل من جهة ثانية في الاعتزال والعقلانية الإلحادية ، وفي الصوفية على الأخص .

وتلتقي هذه الحركات الثورية الفكرية حول هدف أساسي هو الوحدة بين الحاكم والمحكوم في نظام يساوي بين الناس اقتصادياً وسياسياً ... .

أما التيار الثاني ففني ، وهو يهدف إلى الارتباط بالحياة اليومية كما عند أبي نواس ، وإلى الخلق لا على مثال ، خارج التقليد وكل موروث كما عند أبي تمام ، الاتجاه الأول يلغي الارستوقراطية الوارثية في الحكم ،

---

(١) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١٣٩ .

والاتجاه الثاني يلغي عصمة الأوائل في الفن »[١].

كذلك اهتم أدونيس بتعظيم بعض رجال الشيعة ، فقد تحدث طويلاً عن مهيار الدمشقي ، ومظاهر الظلم الذي ورثه فأنتج قهراً وحرماناً وضياعاً ، وشبه حاله بحال مهيار ، مما جعله يؤلف ديوانا بعنوان (أغاني مهيار الدمشقي)[٢].

وتقول الحداثية خالدة سعيد عن زوجها أدونيس وكتابه :

« ... ، (الثابت والمتحول) الذي قرأ فيه الحداثة العباسية بوصفها صراعاً بين تيارين هما ، تيار الثبات الاتباعي ، المتمثل في السلطات والمؤسسات ، وتيار التحول العقلي الإبداعي المتمثل في ظهور التمرد والخروج والتفلسف ، وفضلاً عن هذا فقد أيقظ في شعره الأصوات المتمردة (الغفاري ، الحسين ، بشار) ، والشخصيات المؤسسة (صقر قريش) ، والثائرة (نادر الأسود ، علي بن محمد أمير الزنج ...) ...»[٣].

ويقول عنه يوسف سامي اليوسف :

« إن ما جعل منه نظيراً لهذا الفرنسي ، هو صدوره عن التراث السامي الأسطوري ، وعن الشعر التراثي الخصيب ، وكذلك الصوفية الإسلامية ...»[٤].

ويتحدث جابر عصفور عن جذور الحداثة ومفاهيمها فيبين أنها صادرة عن المبتدعة ، ويشيد بها ويقول :

---

(١) الثابت والمتحول ٣/٩، ١٠ وانظر : المصدر نفسه ٢/٦٤ ، ٦٥ ، وكذلك فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

(٢) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٤٥ .

(٣) مجلة فصول مج ٤ ، ع ٣ ، ج ١ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩ .

(٤) الشعر العربي المعاصر ص ١٩٧ .

« الحداثة مصطلح بالغ العراقة والجدة في الوقت نفسه ؛ ذلك لأنه يشير – تراثياً – إلى الصراع بين القدماء والمحدثين ؛ ذلك الصراع الذي بدأ مع القرن الثاني للهجرة ، عندما كان المحدث قرين البدعة ، وكانت البدعة قرينة تغير جذري ، يفرض إعادة النظر في الموروث من التصورات الأدبية والاجتماعية والدينية ، وكان ذلك على أساس من وعي متغير بواقع متحول من ناحية ، وعلى أساس من حوار مع تراث آخر ، يعاد إنتاجه لصالح هذا الوعي المتغير من ناحية ثانية ، وبالقدر نفسه يشير المصطلح إلى صراع جديد معاصر بين قدماء ومحدثين حول التغيرات الجذرية التي وقعت – ولا زالت تقع في القصيدة العربية المعاصرة منذ أعقاب الحرب العالمية الثانية »[١].

ويعزو أدونيس حركة الإبداع والتحول في المجتمع العربي إلى الباطنية والصوفية والثورات العقلانية والإلحادية ، فهو يقول :

« هكذا بين الثورة الاجتماعية والثورة الفكرية ، بين عقلانية المجتمع ، المقرونة بعقلانية الدين ، وإبطال النقل ، وباطنية الدين ، وإبطال الظاهر ، والمنهج الشكي الاختياري التجريبي ، وإبطال النبوة ، كانت تنمو حركة التحول والإبداع في المجتمع العربي .

وقد أخذت هذه الحركة منحى ذاتياً ، يرد الدين إلى كونه تجربة ذاتية ، ويرد الشعر إلى كونه هو الآخر تجربة ذاتية .

تجلت هذه الحركة في التصوف ، وتجلت في المنحى الشعري عند أبي نواس وأبي تمام .

أما الموضوعية الدينية فقد أخذت بعداً نقدياً جذرياً بانقلابها إلى نقيضها ، الموضوعية العقلية ، لم يعد الدين في هذا المنحى هبوطاً ليس

---

(١) مجلة فصول مج ٤ ، ع ٢ ، ج ٢ ، ١٩٨٤، ص ٣٥ .

للإنسان فيه غير دور التلقي والتسليم ، وإنما أصبح صعوداً أيضاً ، للإنسان فيه دور الإبداع ، هكذا بدل أن يستمر الدين غيباً يجب أن يخضع له العقل، أصبح غيباً يجب أن يخضع هو للعقل . أي لتجربة الإنسان وحياته ، فالدين للإنسان ، وليس الإنسان للدين »[١].

نفهم من هذا أن الإبداع وحركة التحول عند أدونيس – وهو من منظري الحداثة في العالم العربي – هي الثورة على الدين وإبطال النبوة وإخضاع الدين للعقل ، وعدم التسليم لنصوص الوحيين ، إنها الكفر بدين الله تعالى .

ثم يصرح بعد ذلك فيقول :

« ومن هنا نفهم طبيعة المواكبة بين الحركة الثورية والموقف النظري المتعلق بنفي الوحي وإثبات العقل ، كما تمثل عند الرازي وابن الراوندي ، فهذان يحرران الإنسان على أساس النظر العقلي ، والحركة الثورية تحرره على أساس النضال السياسي .

لقد نقد الرازي النبوة والوحي وأبطلهما ، وكان في ذلك متقدماً جداً على نقد النصوص الدينية في أوروبا القرن السابع عشر ، إن موقفه العقلي نفي للتدين الإيماني ، ودعوة إلى إلحاد يقيم الطبيعة والمحسوس مقام الغيب ، ويرى في تأملهما ودراستهما الشروط الأولى للمعرفة ، وحلول الطبيعة محل الوحي جعل العالم مفتوحاً أمام العقل ، فإذا كان للوحي بداية ونهاية ، فليس للطبيعة بداية ولا نهاية ، إنها إذن خارج الماضي والحاضر ، إنها المستقبل أبدا .

لقد مهد الرازي وابن الراوندي للتحرر من الانغلاقية الدينية ، ففي مجتمع تأسس على الدين ، باسم الدين كالمجتمع العربي لا بد أن يبدأ

---

(١) الثابت والمتحول ٢/٢١٣ .

النقد فيه بنقد الدين ذاته ، وطبيعي أن هذا النقد لا يجوز أن يكون هدفاً بذاته ولذاته ، وإنما يجب أن يكون وسيلة للهدف الأسمى : انعتاق الإنسان مما يغرّ به انعتاقاً جذرياً وكاملاً .

وهكذا اتحدت حركة التأويل ، أي تغيير المعنى القديم بحركة التثوير ، أي تغيير الواقع – الواقع القائم كتجسيد للمعاني القديمة »[١].

ويقول :

« والواقع أن التصوف من الناحية السياسية ، كان ثورة اللاتملك في عالم قوامه التملك ، القرمطية والصوفية تهدمان كل بخصوصيتها الإسلام السلطوي التقليدي ، الأولى تبني مجتمع الفقراء والاشتراكية ، والثانية ترفض الجماعية ، وتقيم الخيلاء الذاتية ، القرمطية تجاوز لاقتلاع الفرد الذي يمثله الدين بشكله السلطوي ، والصوفية تجاوز لهذا الاقتلاع الذي يمثله الدين أيضاً بشكله الشرعي – الفقهي »[٢].

وتأمل قوله – بعد أن تحدث عن فلسفات الرازي وابن الراوندي:

« .... هكذا يقدم الرازي وابن الراوندي أساساً عقلياً جديداً للحركات الثورية التحررية ، ولكل حركة تحررية على صعيدي النظر والعمل ، لقد كان فكرهما تأسيساً نظرياً للحرية ؛ ولهذا كان تمهيداً لتأسيسها تأسيساً عملياً في الثورة ... .

ومن هنا يذكر موقف الرازي بما يقوله (برودين) من أن الإنسان وجد ليحيا بلا دين أي بلا فكرة جاهزة مسبقة مطلقة أو غير مطلقة »[٣].

ويشيد بالثورة القرمطية ، فيقول :

---

(١) المصدر السابق ٢/٢١٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٣) المصدر السابق ١/٩١ ، ٩٢ .

« اتخذت الثورة شكلها التنظيمي الأكمل في الحركة القرمطية ...»[١].

ويقول :

« لقد أعطت القرمطية للدين وتعاليمه مفهوماً مادياً ، ففي حين كانت الدولة تقول عن الحقيقة : إنها بنت المطلق الثابت ، كانت الحركة القرمطية تقول بسلوكها وممارستها : إن الحقيقة هي بنت المتغير النسبي ، فأفكار هذه الحركة نتاج تاريخي في مرحلة محدودة ضمن انتماء طبقي محدد ، وهي تمثل تطلعات الطبقة المسحوقة »[٢].

ويقول الحداثي المصري جابر عصفور – أثناء حديثه عن حداثة أدونيس–

« لكي نفهم أدونيس ، ومع استبعادنا لثقافته الغربية ، ينبغي أن نأخذ فكرة عن نظرته إلى العالم ، فهو محسوب على فرق الشيعة ، ويؤمن هذا الفريق بالباطنية ، والصلة وثيقة بين الباطنية والفكر الصوفي ، فهو يرى أن أشكال الواقع الثابتة تتغير ، وهذا يتطلب شكلاً من أشكال اللغة المتغيرة ، أي إحداث ثورة في اللغة ، ويرى أن هناك أشكال وعي متخلفة لا بد من تغييرها عن طريق اللغة ، ولكن ما هي الأشكال الجديدة ؟ إنها غير معروفة ، إذن هناك عالم خاص بأدونيس قائم على التمرد ، ولكن لا يطرح بديلاً ... ، وهناك فرق بين البعد الصوفي عند أدونيس ، والبعد الصوفي عند البياتي »[٣].

وتتحدث خالدة سعيد عن زوجها أدونيس ، فتقول عنه :

« نشأ في بيئة دينية ، وتعلم منذ أن تجاوز الطفولة أشعار المتصوفين العلويين – كما يحصل لكل الشباب العلويين – { أي النصيريين }

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٤ .

(٢) نفسه ٢/٦٩ .

(٣) الشعر بين الرؤيا والتشكيل ص ٩١ .

، كالمكزون والمنتجب ، وقد بدا تأثره بهذا الجو في أطروحته التي قدمها لنيل الليسانس ، والتي كان موضوعها التصوف ، والبيئة في القرية العلوية البسيطة الحالمة الفقيرة بيئة مهيّئة لنشوء الروح الصوفية » [١].

ويتجلى الاتجاه النصيري الباطني في كثير من كتاباته وأشعاره، انظر مثلاً قوله – تحت عنوان « وحدة » :

« وحّدَ بي الكونُ فأجفانُهُ
تلبَسُ أجفاني ،
وُحّدَ بي الكونُ بحريّتي
فأينا يبتكرُ الثاني ؟ » [٢].

ويتحدث عن الصوفية الغالية ، ويقول عنها بأنها « أغنى تجاربنا الفكرية إطلاقاً ، في تاريخنا كله ، وواحدة من أعظم التجارب في تاريخ الفكر الإنساني » [٣].

ومن خرافاته في هذا المجال قوله :

« نعم أنا مسكون بالله ؛ فإن لدي ميلاً لأن أتوحد مع هذا السر الكامن في العالم » [٤].

وهذا الحداثي المغربي محمد عابد الجابري يدعو إلى إحياء الثورات والاتجاهات المعارضة ، ويعدّ الاهتمام بثورة الزنج ، وحركة القرامطة ضرورة أكيدة ، فهو يقول :

« لقد سيطر الاهتمام في الآونة الأخيرة على بعض المثقفين

---

(١) البحث عن الجذور ص ٩٢ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٧٩ .

(٣) ها أنت أيها الوقت ، سيرة شعرية ثقافية ص ١٥٨ .

(٤) مجلة المدى ع ١، ١/١/١٩٩٣م ، ص ٥٣ .

والباحثين العرب ببعض الثورات والانتفاضات والاتجاهات المعارضة ، التي عرفها تاريخنا ، كثورة الزنج ، أو حركة القرامطة ، وغيرهما من الحركات والاتجاهات التي قامت ضد الدولة .

ولا شك أن الاهتمام بهذه الجوانب المغمورة من تاريخنا ضرورة أكيدة» [١].

ويؤكد أدونيس بأن التيار الباطني والصوفي بدأ يظهر في فكر الحداثيين في الوقت الحاضر ، بيما كان يحارب سابقاً ، وذلك أثناء مقابلة معه قال فيها أدونيس :

« إذا لم يكن لدينا اليوم تيار باطني فهذا دليل فقر ثقافتنا ، وحاضرنا الفكري ، لكن هذا التيار بدأ يؤثر بشكل أو بآخر ، خصوصاً على الشعراء .

أنت تلاحظ أن التصوف كان تهمة في الخمسينات والستينات ، أي كان نوعاً من الجرم ، أما اليوم فهو ذروة ما وصل إليه بعض من أولئك الذين كانوا يصفونه بأنه جرم ، ومعنى ذلك أن التيار الصوفي أخذ في النمو» [٢].

وتحدث الحداثي البحريني علي الشرقاوي عن مدى تعامله مع التراث فقال :

« شخصياً تعاملت مع التراث من عدة زوايا ، التراث كأقنعة ، فاستخدمت قناع الخوارج والقرامطة ...» [٣].

---

(١) التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ص ٣٩ ، وانظر : إشادته بالباطنية والفلاسفة في المصدر نفسه ص ٢٤٦ ، ٢٦٢ ، ٣٢٢ .

(٢) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٥ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٩٠٦٨ ، ١/١١/١٤١٣هـ ص ٢٥ .

والناظر في فكر الحداثة وأقوال الحداثيين وأحلامهم وخيالاتهم وكشفهم يتبين له التماثل العميق بينهم وبين الصوفية وكشفهم وخيالاتهم [١].

فمثلاً الصوفية تعتمد الارتحال الدائم في سبيل الكشف ، كما أن التصوف اضطراب مستمر ، فإذا وقع السكون فلا تصوف .

يقول ابن عربي :

« الهدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة ، فيعلم أن الأمر حيرة ، والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة ، فلا سكون ، فلا موت ، ووجود فلا عدم» [٢].

وهذه الحركة دائمة مستمرة ، لا تتوقف ، بل هي في تحول وتغير دائمين ، يقول ابن عربي :

« الحيرة قبل الوصول ، والحيرة في الرجوع ، فكيف لا تحار العقول والأسرار فيمن لا تقيده البصائر والأبصار» [٣].

وكذلك هي الحداثة تعيش في أحلام وأوهام دائمة ، وهي ارتحال لا يتوقف ، وتغير مستمر ، وكشف لواقع جديد ، كما أنها قلق وحيرة لا تنقطع .

ويستدل الحداثيون بأقوال الصوفية كثيراً ، ومن ذلك قول أدونيس عن الشعر من أنه لا يستطيع : « أن يتفتح ويزدهر إلا في مناخ الحرية الكاملة ، حيث الإنسان مصدر القيم ، لا الآلهة ، ولا الطبيعة ، حيث الإنسان ... ، (هو الكلي على الإطلاق والحقيقة) [٤] كما يقول محي الدين ابن عربي» [٥].

---

(١) راجع الثابت والمتحول ١٦٦/٣ - ١٦٩ ، ١٧٤ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، وانظر : ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٢٣٦ ، من الشعر المعاصر لمحمد بنيس .

(٢) المواقف والمخاطبات ص ٦ .

(٣) اصطلاحات الصوفية ص ١٦١ .

(٤) إنشاء الدوائر ص ٢١ ، ٢٢ .

(٥) زمن الشعر ص ٤٣ ، وراجع حول هذا الموضوع : جدل الحداثة في الشعر ص ١٥٤ ، ١٦٠ .

لذا قال في ديوانه :

« لكنني محصّن بصوتي

محرّر

برفضي البارئ بانفجاري

كأني المَهبُ أو كأني البركانْ

باسم الغد الصديق

باسم كوكَبٍ

سمّيتهُ الإنسان ... »[١].

ويشيد أدونيس بالحركات الباطنية والاتجاهات الإلحادية فيقول :

« أما التمرد على الصعيد الثقافي العام ، فكان جذرياً ومتنوعاً ، يعارض إيمان بإيمان ، وحقيقة بحقيقة ، ثقافة بثقافة ... ، نشير هنا إلى الحركة الصوفية إلى الحلاج والنفري والسهروردي ، بشكل خاص ، نشير أيضاً بشكل خاص إلى جابر بن حيان ، وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، وابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة ، الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ، وساد لديهم حب المعرفة للمعرفة ذاتها وحس البحث والثقة بالعقل الإنساني أنه قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ولا إيحاء .

ولعل أوضح ما يعبر عن هذه الثورة ضد ثبات القيم على الصعيد الثقافي هو الإيمان بالعقل إيماناً لا حد له ... »[٢].

بل إن من دعوة الحداثيين القول بالاتحاد بالكون ، وهو قريب من

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/١١٣ .

(٢) زمن الشعر ص ٤٢ ، ٥١ .

عقيدة وحدة الوجود والاتحاد عند الصوفية ، فهذا أدونيس يحدد فكرة الاتحاد بالكون على أساس أنها « وسيلة لتخطي الكائن إلى عوالم ثانية خارج الحياة ، في مناخ الأحلام والأفراح والحسرات والمشاعر ، والرؤى الغارقة في قرارة الروح ... ، وفي هذا ما يفسر اتصالي بالصوفية ، حيث التجربة انبثاق كوني ، طوفان يغسل الواقع ، ويشيع الحياة والحلم والمادة ، فتصرخ الأشياء وتتآخى ، هكذا تؤلف الرؤيا الشعرية بين الأطراف ، وترد الكثرة إلى الوحدة فتتمازج أشياء العالم ، ويتوحد أيّ شيء مع أي شيء»[1].

« وعلى ذلك فإن ما يجمع بين الحداثة والتصوف – من خلال وحدة الوجود – هو الفناء في المطلق ، والتسامي فوق الحياة الواقعية المادية، والذوبان في كلية الوجود ...»[2].

يتحدث محمد العبدحمود عن دور الفلسفة والتصوف فيقول :

« وكان من آثار الفلسفة والمنطق أن دخلت الإصطلاحات والنظريات الفلسفية إلى الشعر ، فطلع علينا أبوالعلاء المعري بتأملات فلسفية في لزومياته ، وابن سينا بقصيدته العينية في النفس .

ومن الجدير بالذكر أخيراً أن الشعر الصوفي تضمن ظواهر جديدة مختلفة ، منها تغزل الصوفيين بالخمرة الإلهية ونشوتها وبالذات والصفات و اتفاقهم على مصطلحات مخصوصة ، استعملوها في شعرهم ونثرهم ، كذلك كان من نتائج الغيبوبة الصوفية أن أفضت بابن الفارض في الثائية الكبرى ، والحلاج ، وابن عربي إلى إنتاج منطو على شيء من الغمغمة التي لا تفهم ، وهذه الغمغمة شبيهة جوهراً بالتعبير عن الحالة اللاواعية التي عني باستنباطها جماعة الرمزية ، فتلك ناجمة عن عجز التعبير

---

(١) خواطر حول تجربتي الشعرية ص ١٩٦ .

(٢) الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

أمام المشاهدة الكبرى ، وهذه عن الانطواء على خفايا الذات في ثنايا العقل الباطنة» [١].

ثم قال بعد ذلك :

« ومع ذلك ، ومع اصرار دعاة الحداثة على أن حركتهم منفصلة تماماً عن التراث ، فإن ما ذكرناه يمكن اعتباره بشكل أو بآخر جذوراً للحداثة نبتت في رحم التراث» [٢].

ثم يقارن بين نظرة الصوفية إلى الموت ، ونظرة الحداثيين إليه ، فيقول :

« رأقصى سعادة الصوفي أن يتمكن من جعل روحه تغادر جسده لتقترب من الذات الإلهية ، وهو يتمنى لو تطول هذه اللحظات ، ولكنه يعلم جيداً أنها ستطول يوماً عندما يعود جسده إلى التراب ، وتبقى روحه خالدة إلى الأبد ، قريبة من الذات الإلهية ، لذلك نرى الصوفي يغتبط بالموت فهو يخلصه من الجسد الذي يعوقه عن الاقتراب من الله ، وفي ذلك يقول ابن الفارض :

فالمـــوت فيـــه حياتـــي وفـــي حياتـــي قتلـــي

ولا شك أن المفهوم الصوفي للموت هو أكثر المفاهيم قرباً من نظرة المذاهب الأدبية الحديثة للموت .

فالموت بالنسبة للشاعر الرومانطيقي نهاية يتوق إليها ؛ لأنها تفتح له أبواب المغلق ، تكشف له أسرار الحب الصحيح ، الذي يفتقده في هذا العالم ، حيث لا يدوم حب ولا صداقة ، حيث لا رفيق سوى الوحدة والاغتراب ، فكأن الشاعر الذي يجسد أحلام البشرية وآلامها يجسد أيضاً غربة الإنسان وشعوره العميق بالوحدة في عالم يعج بالسكان .

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤ .

والشاعر الرومانطيقي حين لا يقصد بالموت موتاً فعلياً ، يعني به الموت الرمزي ، أو الموت عن العالم ، الذي يفرضه عليه تعبده لفنه ...» [١].

وعن الحداثة في المملكة العربية السعودية ، وتأثرها بالفلسفات الباطنية تحدث الناقد السعودي محمد عبدالله مليباري فقال :

« الحداثة في بلادنا ما زال لها وجود ؛ لأنها استطاعت أن تموه، بل تغالط الأفكار الشابة اليافعة ، بأنها ليست إلا حركة فنية أدبية محضة ، بل إن أحدهم أعلن منذ حين أن الحداثة تمت بصلة وثيقة إلى الفكر العربي ، أو الأصالة العربية ، كما قال ... .

إن الحداثة تمت إلى بعض الأفكار .. الملحدة ، التي يمثلها فكر ابن الراوندي ، الذي يؤمن بالعقل الرافض للنبوة ، وبأفكار الدرزية ، التي أخذت منها فكرة المستقبلية ، تلك الفكرة التي أعلن عنها أحد دعاة الدرزية في قوله بظهور حمزة بن علي أحد مؤسسي البدعة الدرزية ، «مبشراً بالجديد» أي المستقبلية [٢].

الحداثة تتصل بأفكار الحلاج الملحدة ، وبأفكار ابن عربي ، ووحدة الوجود ؛ لذلك أعلن ذلك الحداثي أن الحداثة تتصل بالفكر العربي ، وبالاصالة العربية ، معتبراً كل الحركات الباطنية الهدامة ، التي قامت ضد أهل السنة والجماعة ... أصالة فكرية عربية ، ولما أنه لا يستطيع إعلانه موّه ...» [٣].

ثم أكد أن الحداثيين « اتخذوا أبانواس ، وأباتمام ، وابن

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ . وانظر : القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه ص ١٥٣ – ١٦٣ ، وكذلك: تمهيد في النقد الحديث ص ٢٩٤ .

(٢) انظر : عقيدة الدروز عرض ونقض ص ٢٥٠ .

(٣) صحيفة الندوة ، ع ٨٤٨٧ ، ١٤٠٧/٥/٢٨هـ ، ص ٣ .

الراوندي ، والسهروردي ، والحلاج رموزاً حداثية ، تجد لهم ذكراً في كل كتبهم وكتاباتهم ، واستشهاداتهم التاريخية والفنية ، أو الفكرية .

وقد تسأل هل كان أبوتمام صاحب أيديولوجية ، وأقول لك : لا ، ولكنهم اتخذوه رمزاً ليستشهدوا باستعاراته اللغوية ، وتشبيهاته ، ومجازاته، التي يكتنفها لون من ألوان الغموض ، الذي هو نوع من أنواع السُّجف التي يخبئون وراء ها أفكارهم الهدامة» [١].

ويؤكد بكري شيخ أمين أثر الصوفية على بعض الاتجاهات الحداثية في المملكة العربية السعودية ، ويقول :

« وقد نقول : إن الرومانسية في الشعر السعودي ، بل في الشعر العربي عامة أثر من آثار الصوفية السلبية المتحكمة في الشرق ...» [٢].

لذا شبَّه عبدالرحمن بن محمد الأنصاري الحداثيين بإخوان الصفا [٣].

ومن شدة تعلق أدونيس بالصوفية ، وحرصه الأخذ عنهم ، أطلق على مجلته التي يرأس تحريرها اسم (مواقف) ، تشبهاً بكتاب (المواقف والمخاطبات) للمتصوف محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفري ، والذى أعجب به أشد الإعجاب مما جعله يقول عنه :

« لا أعرف كيف أصف دهشتي حين قرأته { أي النفري } ، أعرف أنني شعرت وأنا أقرأه أنَّ لما أقرأه فعل القتل : قتل معظم الشعر الذى سبقه ، ومعظم الشعر الذى أتى بعده» [٤].

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٣٨٧ . وانظر : التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية ص ٢٧٣ .

(٣) المجلة العربية ع ١٠٥ ، شوال ١٤٠٦هـ ، ص ٥٩ .

(٤) مجلة مواقف ع ١٧ و ١٨ ، ١٩٧١م ، ص ٦ .

والحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي يتأسف على فقدان الحلاج وعذابه ويتحسر على محنة أبي العلاء المعري ، وسطر في ذلك كلمات كثيرة [١].

ويتحدث الحداثي المغربي محمد بنيس عن مصادر حداثة الحداثي المصري صلاح عبدالصبور ، فيقول :

« إن معجم صلاح ، مهما كان مشتركاً بينه وبين بعض الشعراء المعاصرين ، فإنه ما فتيء يسعى نحو تحقيق قراءته بالرجوع إلى الحياة اليومية ، والثقافة الشعبية ، والموروث الديني والصوفي ، والشعر الأوروبي الحديث ... .

إن هناك بنيات جزيئية يمكن رصد هجرتها إلى المتن المغربي ، منها ... ، اتساع البعد المعرفي ، الشعر العربي القديم ، الشعر الأوروبي الحديث ، الفلسفة ، التصوف ... » [٢].

ويذهب أدونيس إلى أبعد من ذلك فيزعم أن الحداثة الغربية أثر من آثار الصوفية الشرقية ، إذ يقول : « بودلير ، من صانعي الرؤيا الشعرية الغربية الحديثة ، إن فنّه الشعري يقوم في أجمل مناحيه على المطابقات ، وهي أصل مشرقي صوفي .

رامبو ، كمثل آخر ، إن أعمق ما في شعره هو صراخه بحنجرة الشرق في وجه الغرب ، بدءاً من قوله: الذات شخص آخر ، والتي هي تنويع على القول الصوفي : أنا لا أنا ، مروراً بتقاليد الأسرار وطقوسها ، وبإشراقاته رجاء الانخطاف ، وتحرير النفس من الجسد .

نوفاليس ، كمثل آخر في قوله : إن الشاعر يرى ما لا يُرى ، ويحُس بما فوق المحسوس .

---

(١) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/٩ وما بعدها .

(٢) حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٠٦ .

ما لا رميه ، في الكهانة والنرجسية والملائكية .

ونستطيع أن نضيف أيضاً الكوكبة التى توجه الحساسية الإبداعية في الغرب : هو لديرلن ، نرفال ، لوتريامون ، بروتون بسريالياته «التي هي عمقياً تجربة صوفية»[١].

وفي ديوانه (مفرد بصيغة الجمع) كلمات كثيرة يشيد فيها بالصوفي الشلمغاني وينقل كلامه ويتغنى به ، ومما قاله أدونيس :

« يقول الشلمغاني :

اتركوا الصلاة والصيام وبقية العبادات

لا تناكحوا بعقد

أبيحوا الفروج

للإنسان أن يجامع من يشاء ....»[٢].

واشتهرت الرمزية والغموض والإشارة الخفية كثيراً عند الصوفية، فكان لهذه الأمور أثر فى رمزية الحداثيين وغموضهم ، وهذا ما بيّنه عبدالحميد جيده بقوله :

« إن الغموض في الأدب الصوفي هو أحد خصائصه الأساسية والرئيسية ، وهذا ما نراه ظاهراً وواضحاً في الشعر العربي المعاصر ، كما أنا نرى اللغة الحية والموحية والدالة عند الصوفيين هي لغة الباطن التي تعتمد على الرمز والإشارة والإيماء ، لغة الرؤيا الشاملة الكونية ، لغة الإبداع في كل زمان ومكان .

ولذا كانت الصوفية رافداً غزيراً ذا أثر كبير في شعرنا العربي المعاصر ، وشعرنا العربي المعاصر وما يعانيه اليوم من أزمة التوصيل

---

(١) بيان الحداثة – فاتحة لنهايات القرن ٢٣٥ .

(٢) مفرد بصيغة الجمع ص ٨٤ ، ٨٥ .

للناس لما يكتنفه من غموض يشبه كلام الصوفيين ، الذي كان موضع شكوى الناس من قبل» [١].

وكون الصوفية لها أثر واضح على الحداثيين في العالم العربي في مسألة الرمزية والغموض ؛ فإن هذا لا يعنى أن الصوفيه هي المصدر الوحيد لذلك ؛ فإن تلك المسألة اشتهرت عند الحداثيين في العالم الغربي ، وتأثر بهم فيها الحداثيون في البلاد العربية مع تأثرهم بما عند الصوفية .

ويدعو الحداثي المصري محمد عفيفي مطر إلى : « إعادة الاعتبار لعدد كبير جداً من النصوص الرائعة والعظيمة { كذا } ، في تراث النثر الصوفي» [٢].

وقد شرح الحداثي الفلسطيني يوسف سامي اليوسف بعض تلك النصوص الصوفية ، مبيناً أثرها علي الحداثة ، مستشهداً بأقوال محيي الدين بن عربي ، والحلاج ، وغيرهما من أئمةالصوفية ، ومثنياً على مواقفهم وعقائدهم كالاتحاد ووحدة الوجود وأمثالهما ، ومنتقداً من يخالف أو يثور على التراث الصوفي ، وإن كان من الحداثيين [٣].

ولأدونيس كتاب تحت عنوان « الصوفيّة والسُّورياليّة» ، قارن فيه بين الاتجاه الصوفي الباطني ، والاتجاه السوريالي الحداثي ، مبيناً أنهما شيء واحد ، أو أنهما متقاربان إلى درجة كبيرة ، فالسوريالي يطلق عليه كثير من الحداثيين لقب الصوفي أو الباطني .

ويقول أدونيس في مقدمة هذا الكتاب :

« الصوفية والسوريالية عنوان قد يثير استنكاراً ، أو على الأقل

---

(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) الأدب العربي وتحديات الحداثة – دراسة وشهادات ص ١٦٢ .

(٣) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٦٨ – ٩١ .

اعتراضاً ، ... . الاعتراض الأساسي الذي يمكن أن ينشأ هو أن الصوفية تديّن ، وأنها تتجه نحو الخلاص الديني ، بينما السوريالية حركة إلحادية ، ولا تهدف إلى أي خلاص سماوي ، فكيف الجمع بين متديّن وملحد ؟ ومثل هذا الاعتراض صحيح ظاهرياً ، غير أنه لا يلغي عمقيا إمكان التقارب ، أو إمكان التلاقي في نقاط عديدة ، على الطريق التي تسلكها ، معرفياً ، كل من الصوفية والسوريالية ، ثم إن الإلحاد لا يتضمن بالضرورة رَفْضَ الصوفية ، كما أن الصوفية لا تتضمن بالضرورة الإيمان بالدين التقليدي ، أو الإيمان التقليدي بالدين ... .

ترتبط كلمة صوفيّ بما هو خفيّ وغيبي ، والاتجاه إلى الصوفية أملاه عجزُ العقل والشريعة الدينية عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقةعند الإنسان ... هذا هو ما يولد الاتجاه نحو الصوفية ، وهو نفسه مما سوّغ نشأة السوريالية ، فدعوى السوريالية الأولى في أنها حركة لقول مالم يُقَل ، أو ما لا يقال ، ومدار الصوفية كما أفهمها هو اللامعقول ، اللامرئيّ اللامعروف .

والهدف الأخير الذي يسعى إليه الصوفي هو أن يتماهى مع هذا الغيب ، أي مع المطلق ، ويهدف السوريالي إلى أن يحقق الأمر نفسه ...»[١].

والكتاب كله استشهادات من أقوال أئمة الصوفية والسوريالية ، في محاولة للتوفيق بينهما ، بل عدهما شيئاً واحداً .

وفي موضع آخر أكد أدونيس توافق الاتجاه الحداثي السوريالي أي مع الصوفية فقال :

« تؤكد السوريالية على الخيال وعلى اللاوعي ، أي على الباطن أو اللامرئي ، وهذا كله يتلاقى مع الصوفية ، أما الكتابة الآلية فأرى أنها

---

(١) الصوفية والسوريالية ص ٩ ، ١٠ ، ١١ .

ترادف مصطلح الشطح ، لأن مؤول هاتين العبارتين واحد ، فالشطح في الصوفية هو الحالة التي يكون فيها الصوفي مسيطراً كلياً على جسده ، أي على العالم الخارجي ، بحيث يشعر بأنه أصبح أشبه بحركة نورية تلتقي بجوهر العالم ، تصدر عنها هذه الكتابة المتحررة من رقابة العقل ، والكتابة الآلية في السوريالية هي هذا : هي أن تعطي الأولية لعفويتك خارج كل رقابة عقلية ، ... أنبه إلى أن علينا في قراءة الصوفية أن نتحرر كلياً من الفهم التقليدي السائد .

(الايزوتيرية) هي ما يعرف بعلم الأسرار ، ترجمتها من الفرنسية بالخفائية بمعنى أن العالم قائم على رموز وأسرار ، وهذه الرموز والأسرار لا يعرفها إلى أشخاص تهيأوا لذلك ، ويقوم هذا التهيؤ على نوع من التدرب أو الدربة ، ومصطلح (المريد) في الصوفية ليس بعيداً عن ذلك ، الدربة درب طويلة يسلكها صاحبها ، يسلكها (المريد) ، أو (العارف) ، أو (المتصوف) ، أو (الخفائي) إلى أن يصل إلى مرحلة يصبح فيها أشبه بضوء نوراني ، وهذا ما يصفه (الغزالي) نفسه ، المتصوف والمسلم المعتدل ، فيقول إنه يصل إلى نقطة يرى فيها الإنسان ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ، وهي تذكر بالنقطة العليا ، أو النقطة الأخيرة ، التي تقول بها السوريالية في المعرفة ، حيث يتطابق الإنسان والكون ، ويصبحان واحدا ، وهي ما يسميها المتصوفة المطلق ، في الصوفية يتوحد الإنسان والمطلق ، بوصفه الكون كله .

وفي السوريالية يتوحد الإنسان والكون في تلك النقطة العليا ، والمسألة ، كما نرى واحدة ، مع الخلاف في التسمية ؛ لأن المطلق بالنسبة إلى المتصوف ليس نقطة مجردة ، وإنما هو مبثوث في الكون ، والصبوة هي إلى الوحدة مع الكون ، أو مع ما تسميه الصوفية المطلق .. لكن هذه مجرد أسماء ، والمهم هو جوهر الكون»[١].

---

(١) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧-٢٣/١٢/١٤١٢هـ ، ص ٤٧ .

ثم بعد ذلك أثنى – كثيراً – على ابن عربي والنفري ، وعدهما من كبار المفكرين في العالم ، إضافة إلى دانتي ، وغوته ، وبودلير ، وطاليس ، وهوميروس ، وجلجامش [١].

وقد وجّه إلى أدونيس هذا السؤال :

« في فعلك الشعري ظواهر تسيطر عليها علاقات باطنية ، هل تدخل الباطنية في مصادرك ، وتعتبر جذراً في حلمك ؟»[٢]. فأجاب : « طبعاً ، يجب أن نميز بين الباطنية كحركة تاريخية ، والباطنية كموقف من العالم ، بالمعنى الأول لا علاقة لي بها إطلاقاً ، بالمعنى الثاني ، الباطنية تهتم بما تسميه (الحقيقة) مقابل ما تسميه (الشريعة) ، أي بلغة شعرية تهتم بما يتجاوز العادي ، وبهذا المعنى أنا متأثر بالباطنية .

والباطنية هنا تلتقي مع الصوفية ، وتلتقي كذلك مع السوريالية ، وأنا أعتقد أن على الشعراء السورياليين العرب أن يعودوا إلى هذه المصادر التي هي – دون شك – أكثر غنى من المصادر الغربية ، والباطنية بهذا المعنى أيضاً بحث لا ينتهي عن حقيقة متحركة لا تنتهي ؛ لذا فهي شعرية خالصة»[٣].

وفي أجوبة له أخرى قال :

« كشعر تعتقد الباطنية أن العالم معنى وصورة ، وأن غاية الإنسان ليست الوقوف على حدود الصورة ، أي عند حدود الخارج ، بل تجاوز الصورة إلى المعنى ، فإذا كانت تعامل الله بهذا الشكل ، فكيف بالوجود ، الوجود بالنسبة إليها هو هذا المعنى المستتر الخفي ، هو هذا المجهول ، هو هذا الذي يأتي باستمرار من المستقبل ، وهذا هو الشعر ...،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٣٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١٣٠ ، ١٣١ .

أعتقد هنا أن الباطنية ثورة عظيمة في الفكر الإسلامي »(١).

وفي موضع آخر امتدح بعض شعراء النصيرية ، وقال عن أحدهم ، وهو حسن بن مكزون ، : « المكزون شاعر ، بمعنى أنه أول شاعر عربي حاول أن يعبر عن الأيديولوجيا ، التي يؤمن بها شعرياً ، لقد وضع أيديولوجيته شعراً ، وهذه مهمة جداً في تاريخ الشعر العربي ، ...، الشعر عنده كتابة موفقة لشرح عقيدته»(٢).

ويعترف أدونيس أن الحداثة تنبع من نصوص التصوف ، فهو يقول :

« نستطيع أن نرى كثيراً من القيم الحضارية العربية مستمرة في الحركة الشعرية العربية الجديدة ، لكن هذه القيم لا تنبع من النصوص الشعرية بالمعنى التقليدي القديم ، بقدر ما تنبع من نصوص التصوف ، التصوف حدس شعري ، ومعظم نصوصه نصوص شعرية صافية ؛ ولهذا فإن القيم التي يضيفها الشعر العربي الجديد أو يحاول أن يضيفها ، إنما يستمدها من التراث الصوفي العربي ، في الدرجة الأولى ، ومن الممكن أن نوجزها فيما يلي :

١- تجاوز الواقع أو ما يمكن أن نسميه اللاعقلانية ... .

٢- الحدس الصوفي الشعري طريقة حياة وطريقة معرفة في آن ... .

٣- الحرية ... ، وهي في التصوف تصاعد مستمر نحو لا نهاية المطلق .

٤- التخييل ... ، فالتخييل هو رؤية الغيب ... .

٥- اللانهائية ، ليس هناك في الحدس الصوفي محدودية أو حواجز ، فالكون حركة لانهائية ... .

٦- معنى الحياة والموت ، لم يعد الموت نهاية ، وإنما صار باب

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) نفسه ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

الحياة الحقيقية ، ولم تعد الحياة أن يعمر الإنسان طويلاً ، وإنما صارت أن يعرف ، الحياة اكتشاف ومعرفة ، والمعرفة لا تتم إلا بالموت ، أي بالاتحاد مع المطلق : بالعودة إلى الأصل ، فالموت إذن هو الحياة الحقيقية .

٧- يطرح التصوف فكرة الإنسان الكامل ...» [1].

ثم بعد ذلك قارن بين القيم الحداثية وهذه القيم الصوفية مبيناً مدى استمداد الأولى من الثانية [2].

ويقول عبدالحميد جيدة :

« وحقيقة الأمر أن الرافد الصوفي صب في دائرة الشعر العربي المعاصر ، ولونه بلونه الخاص ، إن (النفري) و(الحلاج) و(ذا النون المصري) و(ابن عربي) وغيرهم أثروا في أدونيس والسياب والبياتي ، ونازك الملائكة ، وصلاح عبدالصبور ، ومحمد عفيفي مطر ، وفي معظم الشعراء الشباب ...» [3].

ويقول صلاح عبدالصبور :

« بالأمس في نومي رأيتُ الشيخ محيي الدين
مجذوبَ حارتي العجوز
وكانَ في حياته يُعاين الإله
تصوُّريَ ، ويجتلي سناه
وقال لي : (ونسهرُ المساء
مسافرين في حديقة الصفاء
يكون ما يكون في مجالس السحر
فظنَّ خيراً ، لا تسلني عن خبر

(١) مقدمة للشعر العربي ص ١٣٠ - ١٣٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٣٤ - ١٤٣ .

(٣) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ٩٨ ، ٩٩ .

ويعقدُ الوجدُ اللسان ... من يبُحْ يضل
ومِتْ مَغيضاً .. قاطعَ الطريقْ ..)
ومات شيخنا العجوز في عام الوباء
وصدقيني ، حيث مات فاح ريح طيب
من جسمه السليب
وطار نعشه ، وضجت النساء بالدعاء والنحيب
بكيته ، فقد تصرمت بموته أواصر الصفاء
ما بين قلبي اللجوج والسماء
بالأمس زارني ، ووجهه السمين يستدير
مثل دينار ذهب
ومقلتاه حلوتان .. جرتان من عسل
عميقتان بالسرور
بياض ثوبه يكاد يخطف الأبصار
وقال لي – وصوته العميق كالنغم –
(يا صاح : أنت تابعي
فقم معي ..
رد مشرعي
فالأمر في الديوان — قُم !)
– يا شيخ محيي الدين إنني كسير
– لا يُكسَر الجناحُ ، يا إنسان ، والإنسان داء قلبه النسيان
– يا شيخ محيي الدين إنني صغير
– بل كلنا صغار .. الحبيب وحده هو الكبير
لم أدر كيف غاب

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

بحث أعد لنيل درجة الدكتوراة

إعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية أصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ٢

المرحلة الثالثة
الإرساليات التنصيرية

كان للإرساليات التنصيرية في العالم العربي أثر عظيم في تحديث أفكار الناس ، وزعزعة إيمانهم ، وإيراد الشكوك والشبهات على قلوبهم ، وكان من أهم ما فعله المنصرون هو إقامة المدارس التنصيرية التي كان لها دور كبير في التأثر والإعجاب بما عند الأجانب .

يقول جبران مسعود في معرض حديثه عن نهضة لبنان بسبب المدارس التنصيرية :

« ليس كالمدرسة للعقول رحب تتجادل فيه ، ففيها للنابه بثٌّ متجدد ، وفيها للخامل حافز وتحد ، ، وفيها خصوصاً احتكاك الأضداد في الشخصيات الفكرية وما يولده من إشعاع ؛ ولذا فإن المدارس ، صغيرة كانت أو كبيرة ، غرفة في دار أو صرحاً منيعاً ، حمى معابد أو حمى بيوتات، أولى دعائم النهضة وأبعدها أثرا »[1].

والمتأثرون العرب أنفسهم يشيدون بالمدارس والإرساليات التنصيرية ، ويبدون إعجابهم بها ، فهذا أنيس النصولي يقول :

« الإرساليات الدينية الأجنبية عامل كبير في نهضتنا ، وقد اشتهر رجالها بالصلاح والنفع العام ، وهي امريكية وإنكليزية وإفرنسية وإيطالية وألمانية وروسية ، لكنه كان للأميركان والافرنسيس مساعٍ كثيرة في ديارنا ، فامتزجوا مع السكان ، وتخلق بعضهم بأخلاق الوطنيين ، وكان لهم وخصوصاً للأمريكيين منهم تأثير جليل على أبناء سوريا ومصر في تعاليمهم التوجيهية ... ، وهذه في نظرنا أجل خدمة قاموا بها في مدارسهم

---

(١) لبنان والنهضة العربية الحديثة ص ٣٦ .

ومطابعهم وصحافتهم »[١].

ثم يكمل كلامه عن جهل أو تجهيل - قائلاً :

« وهذا لا ينفي أن بعضهم غرسوا في أدمغة تلامذتهم مبادىء خاصة ، فجعلوهم لا ينظرون إلى الأمور إلا من وجهة واحدة مهملين غيرها ، على أنهم دفعوا عن غير قصد كثيراً من شبيبتنا المتعلمة للمهاجرة إلى أمريكة وأوربة، إذ رأوا فيهم المثل الصالح والاستقامة في الأخلاق والجد في العمل »[٢].

ولعل المراد المثل الصالح والاستقامة في الفكر النصراني ؛ لأن ذلك هو الواقع والهدف من تلك الإرساليات والبعثات التي أرسلت إلى ديار النصارى عن قصد .

وتجدر الإشارة هنا إلى قول أنيس النصولي في أحد كتبه :

« ما زلت أذكر خطاب (المسيو موريس باريس) ؛ الذي أكد على أن الثقافة قد جمعت بيننا (الفرنسيين) ، وبين السوريين حتى بتنا نشعر أن المسافات التي تفصلنا قد اضمحلت بتمامها »[٣].!!

ويتحدث إيليا الحاوي عن الإرساليات التنصيرية ودورها في زعزعة العقائد والمسلمات عند العرب ، فيقول ، مفتخراً بتلك اليقظة - كما يسميها - :

« وكانت اليقظة قد دبت في لبنان من اتصاله هو أيضاً بالغرب عن طريق الإرساليات والصحافة والطباعة ، وتجند الصحفيون الأوائل لنقل التراث والاختراعات الغربية في مقالات علمية إلى أبناء الشرق ... ، إلا أن الأهم في ذلك أن الإرساليات البروتستنتية الوافدة على الشرق بالتبشير

---

(١) أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٣) عشت وشاهدت ص ٢٦ .

والمال زعزعت أركان اليقين القديم ، ووضعت المسلَّمات الدينية موضع التساؤل ، وأيقظت معنى الحرية ، حتى في الإيمان الديني ، وكان يُخال من قبل نهائياً ودائماً ، ولا قبل لأحد بالتعرض له » [١].

نعم إن التعليم النصراني وإرسالياته زعزعت إيمان كثير من العرب ، وأثارت الفتن والشبهات حول كثير من المسلَّمات عند بعض الناس.

ويرى المؤلفان : جَان الدِّيك وسامي خوري أنه منذ سقوط بغداد بيد المغول حتى القرن التاسع عشر ، تعطلت روح الابتكار ، ونُكبت العربية لغة ونثراً وشعراً ، « وسميت هذه الفترة : (عصر الانحطاط) ، لما طرأ من جرائها على القرائح والأذهان من شلل وركود وثُبات عميق ، لم يصحُ منه الشرق العربي إلا بعد احتكاكه بالغرب منذ القرن السابع عشر : بواسطة خريجي المدرسة المارونية في روما ، وأسفار فخر الدين إلى هناك ، ثم حملة نابليون على مصر ، وقيام الإرساليات الأجنبية في بلادنا ، هذه الصحوة بعد رقاد الانحطاط أطلق عليها اسم (النهضة) نظراً لما أحدثت من انبعاث وتجدد عادا على اللغة والأدب بأجزل المنافع وأحسنها » [٢].

وفي معرض حديثها عن الشعر الحديث في لبنان تقول نازك الملائكة :

« لبنان قدَّم الكثير لحركة الشعر الحديث ؛ لأن شعراءه جددوا شعرنا خلال فترة طويلة كانت التقليدية عبرها طافحة على سطح الشعر العربي ، وكان الشعراء اللبنانيون يقرأون الشعر الفرنسي والانكليزي في مصادره فقوَّى ذلك أجنحتهم ... » [٣].

ويتحدث محمد أحمد العزب عن المفهوم الزمني للحداثة في العالم

---

(١) في النقد والأدب د/١٩، ٢٠ .

(٢) الدليل الأدبي – خلاصات وخصائص عصور وأدباء ٦٨/٢ ، وانظر ص ٦٩

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢٠٤ .

العربي ، وكان مما قاله :

« أما في الشام فقد نشط دعاة النصرانية من الفرنسيين والأمريكان ، فأنشئوا المدارس والمطابع ، وألفوا الكتب ، وأصدرو المجلات ، وبرعوا في التمثيل ، وأغرقوا في الترجمة ، وكان هذا كله بمثابة الدخول إلى ساحة العصر ، ومعايشة التطور الذي كانت أوروبا تعيشه ... » (١).

ويقول يوسف الصميلي ، متحدثاً عن أثر الإرساليات التنصيرية في الفكر اللبناني :

« كان لوجود الإرساليات التبشيرية ، وتعدد انتمائها ، واختلاف مناهجها ، وأساليب تدريسها ، وطرق تربيتها أثر فعال في التوجيه الثقافي والميل الفكري ، فأصبح اللبناني الذي يتابع دراسته في مدرسة انكليزية أو ألمانية أو إيطالية مضطراً لمتابعة دراسته العالية في ايطاليا أو المانيا ، وهكذا اكتسبت هذه المؤسسات حق تكوين الوعي الاجتماعي عند النشىء اللبناني وصهره من الحضانة إلى الجامعة ، أي من الطفولة إلى الرجولة في بوتقه الأيديولوجية الأجنبية ، الأمر الذي أدى إلى تباين واضح في التفكير لدى اللبنانيين ...» (٢).

ويؤكد أستاذ النقد الأدبي في الجامعة اللبنانية ، خليل ذياب أبو جهجه أن « الإرساليات ، والمعاهد التعليمية ، والبعثات العلمية ، وغير العلمية ، هي التي حملت « بذور الحداثة » في العالم العربي (٣).

---

(١) عن اللغة والأدب والنقد – رؤية تاريخية ورؤية فنية ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) الشعر اللبناني – اتجاهات ومذاهب ص ٢٦ .

(٣) انظر : مجلة دراسات عربية ، ع ٩ و ١٠ ، يوليو – أغسطس ١٩٨٩م ، ص ١٠٢ ، وانظر حول ذلك ما كتبه جهاد فاضل في صحيفة القبس ع ٥٢٧٢ ، ١٩٨٧/١/١٥م ص ٢٩ .

في سنة ١٨٥٦م قدم إلى سوريا المنصر الامريكي (دانيال بلس) لغرض التنصير ، فأقام هناك معلماً وموجهاً ، وفي سنة ١٨٦٦م انشأ المدرسة السورية الإنجيلية في بيروت ، وفتحت أبوابها في ١٦ اكتوبر سنة ١٨٦٦م ، وعدد تلاميذها حينئذ ١٦ تلميذاً عربياً ، ثم توسعت شيئاً فشيئاً ، حتى انتقلت إلى مكان أوسع في سنة ١٨٧٣م ، وهذه المدرسة التنصيرية « تعتبر شرعية وقانونية في أميركا ؛ لأنها مسجلة بأمر سام من حكومتها ولها الحق بإعطاء رتبة بكالوريس ودكتوراه » [١].

وكان من أوائل خريجيها الدكتور شبلي شميل سنة ١٨٧١م ، والذي ألف كتاباً بعنوان (رسالة الحقيقة لإثبات مذهب دارون) [٢]، وكانت تلك المدرسة تدرس العلوم باللغات الثلاث ، العربية والانكليزية والفرنسية ، ثم عدلت عن التدريس باللغة العربية ، واكتفت باللغة الأجنبية ، وقالوا- كذباً وزوراً- :

« إن العلم العصري يسير مسرعاً نحو الرقي لما يستجد دوماً من الاختراعات والمبادىء الطبيعية والاجتماعية التي يصعب على التلميذ تتبعها باللغة العربية ؛ لقصور التعبير فيها ، عدا ما يقتضي واجب التعريب من صعوبات ونفقات وابتعاد عن جوهر المضمون في بعض الأحيان ، وعدم رواج سوق الأدب والعلم في ديارنا » [٣]، وهذا محض كذب وافتراء جاء به الصليبيون المنصرون ، وتلقفه أبناء جلدتنا إلى اليوم ، وإلا فإن اللغة العربية أوسع اللغات وأغناها ألفاظاً ومعاني وقدرة للتعبير عن جميع المستجدات .

تلك المدرسة تطورت فأصبحت اليوم ما يسمى بجامعة بيروت الامريكية ، وقد أجبرت طلابها على حضور الاجتماعات الدينية النصرانية ،

---

(١) أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٢) انظر : العقود الدرية في تاريخ المملكة السورية ص ١١٧ .

(٣) أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ص ٩٠ .

ودخول الكنائس [١].

وقد أنشئت مدارس تنصيرية فرنسية في سوريا ولبنان قام عليها آباء الكنيسة وقديسوها ، يقول أنيس النصولي :

« كان للآباء اليسوعيين مدرسة أقامها الأب مبارك في غزير كسروان فظلت إلى سنة ١٨٧٤م حيث نُقلت إلى بيروت ، وأنشئ عوضاً عنها مدرسة القديس يوسف الكلية لمجاراة رصيفتها الأمريكية ، وهي من أكبر أنصار المبادئ الكاثوليكية وأشدها دفاعاً عنها خيفة أن تتسرب العقائد البروتستانتية إلى أبناء الطوائف المسيحية ، وكيما تصونهم من أضاليلها على ما قال الأب شيخو ، وتعلم بعض اللغات القديمة والحديثة والآداب والطبيعيات والرياضيات والتجارة والفلسفة ، والفلك والتاريخ الطبيعي ، وفيها فرع لاهوتي ، تدرس فيه فروع الفلسفة وعلم الكلام وعلم الذمة والحق القانوني وشرح الأسفار المقدسة والتاريخ الكنسي واللغة العبرانية واللغات الطقسية والعلوم الشرقية ، ... ، وكان البابا بيوس التاسع منشطاً لها فلقبها سنة ١٨٧٤بالكلية ، ومنحها خلفه لاون الثالث عشر امتيازات أخرى سنة ١٨٨١ ، منها اعترافه بشهادة ملفنتها باللاهوت والحق القانوني والفلسفة ، وقد منحت حكومة الجمهورية الفرنسية لطلبتها الإجازة كطلاب مدارسها ، أما خريجوها فمنهم عدد وافر من رجال العلم والأدب ، وترى منهم البطرك والأسقف والكاهن والطبيب والصيدلي والكاتب والشاعر .

وكانت تعلم باللغة العربية أولاً فعدلت بعدئذ إلى اللغة الفرنساوية [٢].

ثم يقول :

« ولا يعجب الغريب يوماً إذا سار في شوارع بيروت وسمع

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) المرجع نفسه ص ٩٢ – ٩٥ .

أطفالها وطلبتها البنين والبنات يتكلمون الفرنسوية والانكليزية ، ويحيونه بهما فقد أتقنوهما في مدارس المرسلين »[(١)].

وقد ذكر المستشرق البلجيكي الأب لامنس اليسوعي أن نصف عدد المتعلمين من السوريين تلقوا دروسهم في معاهد فرنسا [(٢)].

غير أن ما ذكره (لامنس) لم يعجب أنيس النصولي : لذا قال :

« هل دقق فيما ناله ولدنيا المدارس الأمريكية والانكليزية والألمانية والروسية والإيطالية والعثمانية وغيرها ؟ هل نسي أنه كان في البلاد مدارس طائفية متعددة »[(٣)].

وقد حدث تنافس شديد بين الإرساليات التنصيرية الأمريكية والانكليزية والفرنسية في إنشاء المعاهد والمدارس والمستشفيات التنصيرية ، وقد بلغت تلك الإرساليات أهدافها ، فظلت تعلم وتوجه كيف شاءت بسبب ضعف الدولة العثمانية ، وقوة الامتيازات الأجنبية والمخصصات التي صادقت عليها المجالس البرلمانية النصرانية لمدارسها في بلاد المسلمين ، فقد خصصت فرنسا ٠٠٠ ٧٠٠ فرنك لسنة ١٨٩٥م ، و ٠٠٠ ٨٠٠ فرنك لسنة ١٨٩٩م ، وخصصت روسيا ٠٠٠ ٠٠٠ ١ فرنك لسنة ١٨٩٥ ، وخصصت ايطاليا ٠٠٠ ١٤٠٠ فرنك لسنة ١٨٩٥م [(٤)].

وتعتبر المدارس والإرساليات النصرانية في نظر بعض المخدوعين من ميزات البلد الذي تكثر فيه ، يقول منذر معاليقي :

« وبالرغم من وضع لبنان الخاص الذي ميزه عن بقية الأقطار

---

(١) نفسه ص ٩٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٩٩ .

العربية وجعله أفضل حالا من سوريا بسبب الطوائف المتعددة وانفتاحه المبكر على أوروبا والبعثات الأجنبية والإرساليات التبشيرية : فإن التعليم العام ظل ضيق النطاق وصعب المنال حتى أن أحد أبناء الطائفة الأرثوذكسية وصف حالة أبنائه قائلاً : إنهم عميان من الجهل » [1].

وقد اهتم المنصرون بالتأثير على البنات فأنشؤوا لهن المدارس الخاصة ، ومنها معاهد راهبات ماريوسف سنة ١٨٤٥م ، وراهبات المحبة سنة ١٨٧٤م ، وراهبات قلب يسوع ، والمدرسة الإنكليزية لمؤسستها مسز بورين طمسن ، والمدرسة الإنجيلية الامريكية للبنات سنة ١٨٦١م [2].

كان من آثار تلك الإرساليات النصرانية إنشاء المطابع ، ذات الطابع الصليبي التنصيري من أمثال : المطبعة الأمريكية في بيروت سنة ١٨٣٤م ، وقد كانت ولا تزال وسيلة من الوسائل التنصيرية لنشر الأفكار البروتستانتية والتعاليم النصرانية ، فأصدرت أشعاراً ومقالات فكرية أتت بها من الكنائس والأديار ، كما طبعت ترجمة التواره والإنجيل ، وسهلت السبل لنشرها وتوزيعها وتجهيز المدارس التنصيرية بها .

يقول عنها أنيس النصولي :

« تقع أهمية المطبعة الامريكية في نهضتنا العربية أولاً : في نشرها الكتب المختلفة للمدارس الابتدائية والثانوية في اللغة العربية وسعيها الحثيث من أجل بثها في ديارنا عموماً ، ثانياً : بمحافظتها على شرف الطباعة ... » [3].

---

(١) معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ص ١٠٠ وانظر تاريخ لبنان الحديث ص ١٦٦ .

(٢) انظر : أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ص ١٠٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٧ .

ومن المطابع – أيضاً – المطبعة الكاثوليكية التي أنشئت في بيروت سنة ١٨٤٤م ، والمطبعة الأدبية لخليل سركيس سنة ١٨٧٧م ، والمطبعة الأهلية القبطية في القاهرة في منتصف القرن التاسع عشر تقريباً ، وغير هذا كثير من المطابع التنصيرية في مصر والشام [١].

وقد فتح بعض نصارى العرب مدارس تنصيرية وتعليمية على نهج مدارس النصارى ، ومن تلك المدارس :

١- المدرسة الوطنية للمعلم بطرس البستاني ، أنشأها سنة ١٨٦٣م .

٢- مدرسة عبيه لبطرس البستاني ، وهي للمرسلين الامريكان ، أنشأوها سنة ١٨٤٨م ، ثم انتقلوا بها إلى بيروت فكانت نواة الجامعة الأمريكية .

٣- مدرسة الحكمة أنشأها رئيس أساقفة بيروت يوسف الدبس الماروني سنة ١٨٧٤م .

٤- المدرسة البطريركية ، أسسها غريغورس يوسف البطريرك سنة ١٨٦٥ م .

٥- مدرسة زهرة الإحسان للبنات قام بتأسيسها طائفة أديبات الأرثوذكس .

٦- المدارس المارونية ، حيث أقام أتباع الطائفة المارونية في لبنان ، مدارس عدة بمساعدة الأجانب .

هذه مجرد أمثلة للمدارس وإلا فهي كثيرة [٢].

---

(١) انظر : تعداد تلك المطابع في المرجع السابق ص ١٢٥– ١٢٨ ، وفي الدليل الأدبي ، خلاصات وخصائص عصور وأدباء ٦٩/٢ ، ٧٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٠١ – ١٠٩ وتاريخ آداب اللغة العربية ٤٨/٤ والدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ص ٧١/٢ ، ٧٢ .

ولقد تربى مجموعة من العرب في مدارس النصارى ثم برزوا بعد ذلك كقادة للأدب الحديث ، ودعاة للتحديث في الفكر والأدب والحياة ، وسموا بالأدباء والمثقفين والرواد الأوائل للنهضة .

ومن أولئك :

١- فرنسيس مرّاش الحلبي (١٨٣٦ - ١٨٧٣م)

٢- أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧م) ، وهذا يُعدّ من أعلام النقد في العصر الحديث ، وهو نصراني ادعى الإسلام [(١)].

٣- ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١ م)

٤- بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣م)

٥- نجيب الحداد (١٨٦٧-١٨٩٩م)

٦- ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦ م)

هؤلاء الذين يعدّون (رواد النهضة) كلهم نصارى أصالة ، وتربوا في مدارس نصرانية تنصيرية ، ومن ثمّ اتخذوا قادة للأدب الحديث وللأفكار التحديثية .

يقول أسعد دورا كرنيتش :

« ففي مدارس المبشرين المسيحيين بالضبط نشأت جماعة من المثقفين البارزين العرب مثل ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧٦) وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) كأديبين رائدين وعاملين عظيمين في مجال الثقافة ، وهما من طلاب المدارس المارونية في الأديرة ومدارس البعثات الأمريكية ، فهذان الرجلان الموسوعيان ، وبفضل ثقافتهما اللغوية والتاريخيةوالفلسفية قد طبعا عصرهما بآثارهما » [(٢)].

---

(١) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ١٣ .

(٢) نظرية الإبداع المهجرية - دراسة في أدب المهجر ص ٣٠ ، ٣١ .

ويقول محمد العبد حمود :

« الجذور الأولى الأساسية والمهمة لحركة الحداثة الشعرية تمثل مباشرة محاولات إعادة الرونق والفصاحة للتعبير ، وهكذا نجد محاولات تجديدية في نتاج فرنسيس مراشي الحلبي ١٨٧٣ وأحمد فارس الشدياق ١٨٨٧ ونجيب الحداد ١٨٩٩ » [١].

ويقول علي أحمد العريني في معرض حديثه عن دور النصارى والمنصرين في الشام :

« لقد سبق الاتصال الأوروبي مصر إلى الشام - سوريا ولبنان - ، عن طريق المبشرين الغربيين ، الذين قدموا بلاد الشام في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ، ومنهم المرسلون الامريكان (البروتستانت) ، واليسوعيون (الكاثوليك) ، فأكثروا من بناء المستشفيات ، والمدارس ، في طول البلاد وعرضها ، واتخذوا العربية لغة في التعليم ، وقد سارع رؤساء الطوائف الدينية المحلية بتلك البلاد كالطائفة المارونية ، والروم (الارثوذكس) إلى مباراة هؤلاء المبشرين ، الطارئين في الوطن العربي ، في نشر المدارس لأبناء طائفتهم » [٢].

ثم تحدث عن دور الأوروبيين في مصر فقال :

« .... فوفد إلى مصر كثير من العلماء الذين أرادوا العلم لذات العلد (كذا) من أوربيين وغيرهم ، فشاركوا في التدريس في المدارس العالية ، التي فتحها محمد علي ، وكان على رأسهم كثير من المستشرقين الأوروبيين ، شاركوا ... في تحديث التعليم ، على غرار النظم المعمول بها

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٧ ، وانظر الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) الأدب العربي بين الحداثة والمعاصرة ص ٣٦.

في أوروبا ، وكانوا في طليعة القائمين بالإشراف على الجامعة الأهلية ، التي استحدثت في عهد عباس حلمي الثاني ، ثم تعددت الآن ، وحملت مشعل الحضارة والفكر ... »[١].

ولهذا يقول جبرا إبراهيم جبرا :

« إن الجو الفكري الذي نشأ في العالم العربي بتأثير من الحضارة الغربية ، ساعد على شحذ القريحة العربية باتجاه التجديد »[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤.

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ١٨٨ .

المرحلة الرابعة
الترجمة

الترجمة من أهم قنوات استيراد الفكر الغربي وما يتضمنه من فلسفات تنصيرية وإلحادية ، وليست الترجمة جديدة على العالم الإسلامي ، بل هي قديمة ، وإنما الجديد فيها بروزها وانتشارها أكثر من ذي قبل ، فقد برزت كثيراً مع الحملة الفرنسية على مصر ، إذ ترجمت أعمال الفرنسيين وبعض كتبهم ودساتيرهم الوضعية ، وقام بهذا العمل طائفة من المستشرقين، الذين قدموا للتدريس بالمدارس التنصيرية في مصر والشام ، ثم أدخلت اللغات الأجنبية ، انكليزية وفرنسية وايطالية إلى مناهج التعليم ، وهذا من أعظم أبواب التغريب ، وصرف المسلمين عن الاهتمام بدينهم ولغته ، وفي ذلك من الشر ما فيه ، وهي الدعوة التي نسمعها بين حين وآخر في بلاد المسلمين التي سلمت بعض مراحلها التعليمية من هذا العبث .

في عام ١٨٣٥م تم إنشاء مدرسة الألسن بمصر ، وهي بمثابة كلية جامعية تحت إشراف الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ، العائد من فرنسا، وتهتم هذه المدرسة بتدريس اللغات الأجنبية وترجمة الكتب الغربية ، ويقال : إن ما ترجمه تلامذة مدرسة الألسن بلغ ألفي كتاب [١].

وقد برزت أعمال المشرف على هذه المدرسة ، رفاعة الطهطاوي في ترجمته لبعض الكتب والمقالات الأدبية الغربية ، لا سيما الفرنسية .

ثم بعد ذلك توسع الأدباء والمثقفون من خريجي المدارس والإرساليات التنصيرية في ترجمة الكتب الغربية ، الفكرية منها والأدبية ،

---

(١) انظر : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٦٨م والاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث ٢/١٤٢ .

وما يتعلق بالقوانين في جميع مجالات الحياة ، بل تسابق الكثير منهم بترجمة الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى .

يقول ايليا الحاوي معترفاً بدور الابتعاث والإرساليات والصحف والترجمة في نقل الفكر الغربي :

« ولم تكن البعثات التي أوفدها محمد علي إلى أوروبا بأقل تأثيراً... ، وكانت اليقظة قد دبت في لبنان من اتصاله هو أيضاً بالغرب عن طريق الإرساليات والصحافة والطباعة ، وتجند الصحفيون الأوائل لنقل التراث والاختراعات الغربية في مقالات علمية إلى أبناء الشرق ، ومجلة المقتطف كانت الرائدة في ذلك ، ويعقوب صروف وإبراهيم اليازجي ومن إليهما أنفقوا جهوداً كبيرة في نقل منجزات العلم والمعرفة في لغة أليفة مستساغة ، واعتنق فرح انطون بعض المذاهب الفلسفية ، وحاول أن يفسرها لأبناء قومه ، وأن يضيف إليها،ويسهم فيها مبيّناً ما هية الإنسان ، والحقوق الطبيعية التي يتمتع بها ، وربما ترجمت بعض الآثار الأدبية إلا أن النهج العلمي كان أغلب ، وللمقتطف انتشار كبير في عصرها ، وهي التي ثقفت نخبة من أبناء الشرق ، واقفت أثرها الهلال والضياء وما إليهما ... .

وجاء ت الترجمة العربية للكتاب المقدس بلغة يسيرة دون أن تتخلى عن البلاغة مع البروتستانت ، وعلى لغة عربية شديدة الأسر مع اليسوعيين ، وقد تولاها الشيخ إبراهيم اليازجي ، وكان لترجمة الكتاب المقدس فعل كبير في النفوس ، وكان الإنجيليون البروتستانت يدربون الطلبة على حفظه عن ظهر قلب ، وتلاوته في المحافل ... ، والكتاب المقدس وبخاصة في عهده القديم لا يعدو أن يكون أروع أثر أدبي ... ، ولم يكن يخلو بيت في جبل لبنان من نسخة من كتاب المقدس ، يسجلون على دفته الأولى أسماء أبناء العائلة وتاريخ ولادتهم يوماً وشهراً ، ويتبركون بذلك غاية

التبرك، كما أنهم كانوا يعمدون إلى تلاوته في أماسي الشتاء ولياليه الطويلة، والذين اعتنقوا البروتستانتية كانوا يحفظونه مزموراً مزموراً عن ظهر قلب ، وهذه الآية الرومنسية الرائعة تسربت إلى النفوس وكمنت فيها واختمرت ومهدت لنشوء أدب يماثلها في الذهول والرؤيا والانفعالية الخالقة ...»[١].

ثم قرر بعد ذلك أن رواد الأدب الحديث الأوئل كانوا يدمنون تلاوة التوارة والإنجيل [٢].

وبسبب الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية في مصر ازداد عدد من درسوا الفكر الغربي وتأثروا به ، بل ونقلوه إلى العربية ، ترجمة واقتباساً ، ومن هؤلاء مثلاً : عبدالله فكري ، وأحمد زكي ، وشفيق منصور ، وفتحي زغلول ، وجورجي زيدان ، ونجيب حداد الذي اهتم بالأدب الفرنسي فترجم أعمال طائفة من الفرنسيين من أمثال : هوجو ، كوني ، موليير ، دوماس ، مما أدى إلى بروز الأثر الفرنسي في إنتاج كثير ممن يسمون بالأدباء العرب [٣].

ولقد كانت الصحافة الأدبية ميداناً خصباً للترجمة ونقل الفكر الأوروبي تحت شعار الأدب والإبداع ، « ولعلها قد أسهمت في نقل تراث المذاهب الأدبية ... بأكثر مما فعلت أية وسيلة أخرى ، فعلى صفحاتها ترجمت أمشاج من نتاج هذه المذاهب ، وكتبت حولها بحوث ودراسات ، وبرعت أقلام يرجع إليها الفضل الأكبر في وصل شعرنا المعاصر باتجاهات الشعر الغربي ومذاهبه » [٤]، وهذا يُعدّ فضلاً أكبر عند تلامذة المستشرقين،

---

(١) في النقد والأدب ٥/١٩، ٢٠ .

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٢٠ ، ٢١ .

(٣) انظر: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر ص ١٢٤ ـ ١٢٩، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٧٠ .

(٤) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٧٢ .

كما قرر الكاتب هنا .

وقد نشأت صحف في العالم العربي اهتمت بالترجمة ونقل الفكر الغربي ، ومن أوائل تلك الصحف صحيفة (الوقائع المصرية) الصادرة في سنة ١٨٢٨م ، ثم تولى الإشراف عليها رفاعة الطهطاوي سنة ١٨٤٢م وكذلك صحيفة (الجوائب) التي أنشأها أحمد فارس الشدياق سنة ١٨٦٠م [١].

ومن أشهر تلك الصحف أيضاً صحيفة (المقتطف) التي أنشئت في بيروت سنة ١٨٧٦م ، ثم انتقلت إلى مصر في سنتها التاسعة ، وقد أخذت هذه المجلة منذ بداية الثلاثينات تفسح صفحاتها لترجمات رمزية من شعر بودلير وفرلين وفاليري وغيرهم ، وقد برز فيها من مترجمي هذا الشعر علي محمود طه وبشر فارس ، وخليل هنداوي الذي نعتقد أنه بذل في نقل هذا المذهب فوق ما بذله غيره ، ونذكر له - على وجه الخصوص - ترجمة مسرحيتي فاليري الرمزيتين (سميراميس) و (أمفيون) ، وقد قدم للأولى بقوله : وقد آثرنا ترجمة هذه المسرحية للقراء ليروا لوناً جديداً من الأدب الجديد تتعانق فيه الفنون الجميلة كلها من رسم وموسيقى وشعر ولحن ، تتضافر جميعاً وتتعاون على رفع الإنسان إلى عالم يخلقه التفكير العميق ، وما (سميراميس) إلا قطعة سامية من فلسفة الشرق، التي يلتقي فيها كل شيء متآلفاً حتى المتناقضات » [٢].

ومن تلك الصحف ، صحيفة (المقطم) التي أنشأها يعقوب صروف وفارس نمر في سنة ١٨٨٩م حيث وقفت مع الانكليز ودافعت عنهم ،

---

(١) انظر: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ص ١٢٧ ، ١٣٠ ، والدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأنباء ٢/ ٧٠ .

(٢) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٧٢ ، ١٧٣ وأشار إلى المقتطف ع يناير ٤١ ، وع فبراير ص ١٨٥ ، ١٩٣٧م .

وصورت الاحتلال على أنه فتح لخلاص المصريين من الظلم والجهل والرجعية، فكتبت تحت عنوان : (مصلحة المصريين لمصلحة المحتلين) تقول : « هم تجشموا هول الإقامة في مصر ؛ لرفع الظلم والاستبداد اللاحق بالمصريين»، وقد قالت عن هدفها أنه (تأييد السياسة الانكليزية ، التي لولاها ما كان في الشرق بلد يستطيع أحد أن يعيش فيه ، ويجاهر بآرائه وأقواله » [1].

ومنها صحيفة (الأهرام) التي صدرت سنة ١٨٧٥م في الاسكندرية أسسها اللبنانيان سليم وبشارة تقلا ، ثم انتقلت إلى القاهرة سنة ١٨٩٨م ، ومنها مجلة (الهلال) ، التي أسسها جرجي زيدان في القاهرة سنة ١٨٩٢م ، وكانت من أهم المراجع لدراسة البحوث الأدبية والفلسفية [2].

ومنها صحيفة (الرسالة) التي أصدرها أحمد حسن الزيات سنة ١٩٣٣م ، يقول محمد فتوح أحمد :

« إذا كانت المقتطف أكثر ميلا إلى ترجمة المذهب الرمزي في شعر أعلامه ، لقد كانت الرسالة – التي أصدرها الأستاذ أحمد حسن الزيات سنة ١٩٣٣م – أكثر نزوعاً إلى تبني الدراسات التي تكتب حول هذا المذهب وإن كانت هذه الدراسات – فيما نلاحظ – تأخذ شكل الحوار الفكري ، والنقاش المتعدد الأطراف ، ولا تنحو منحى علمياً تقريرياً ، لدرجة أن كثيراً مما كتب في الرسالة عن الرمزية يكاد يدور حول مقالين : أما أحدهما فقد كتبه الدكتور طه حسين سنة ١٩٣٣م بعنوان (حول قصيدة) تحدث فيه عن بول

---

(١) معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ص ١٣٦ نقلاً عن تاريخ الصحافة المصرية ٢٤/٣ .

(٢) انظر: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ص ١٣٣، ١٣٥ والأدب العربي الحديث ص ٧٣ .

فاليري وقصيدته (المقبرة البحرية) ومما تمتاز به من غموض اصطرع حوله النقاد الفرنسيون ، وقد أثار إعجاب الدكتور طه حسين بذلك الغموض الموحى الذي لمسه في (المقبرة البحرية) كاتباً آخر هو عباس فضلي الذي كتب مقالاً حول الوضوح والغموض هاجم فيه الإبهام ، ونسبه إلى العجز ، ورده إلى الدجل الفني » [١].

وقد نشأت في بيروت جمعيات تحررية ، توزع منشورات تحمل تعاليم الثورة الفرنسية ، وكان من أعضائها رواد الأدب في القرن التاسع عشر ، من أمثال فارس نمر ويعقوب صروف وابراهيم اليازجي - قبل أن ينزحوا إلى القاهرة ، « وخليل مطران ذاته اضطهد على أفكاره التحررية واضطر للهجرة إلى مصر ومنها إلى باريس ... ، إلا أن ما يلفت الانتباه أن اللبنانيين كانوا متأثرين في تلك الحقبة بالرومانسية ، فيما شاعت في الأدب الفرنسي في الحقبة ذاتها المذاهب المتقدمة وبخاصة الدادية والسريالية » [٢].

تقول نازك الملائكة :

« وكان الشعراء اللبنانيون يقرأون الشعر الفرنسي والانكليزي في مصادره فقوّى ذلك أجنحتهم ، ومن يستطيع أن ينكر روعة شعر جبران وإلياس أبي شبكة وبشارة الخوري وصلاح الأسير وأمين نخلة وفؤاد الخشن وسواهم ؟ ... ، إن لكل منهم نكهة تميزه عن الآخرين ، فجبران مثلاً أعطانا شعراً غنائياً فلسفياً ، مثل قصيدته (المواكب) ... ، أما إلياس أبو شبكة فقد أدخل منحى بودلير إلى الشعر العربي ، وإلياس شاعر مبدع ، وشعره جميل غير أن المؤسف أن طائفة من قصائده ساقطة وهابطة أخلاقياً » [٣].

---

(١) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٧٢ وأشار إلى صحيفة الرسالة ع ١٩، ١٩٣٣م ، ص ٥، ٦، و ع ٢٢ ، ١٩٣٣م .

(٢) في النقد والأدب ٥/٢١ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢٠٤ .

ويتحدث يوسف عزالدين عن أثر تلك الصحف على بعض المفكرين في العالم العربي فيقول :

« توثب الفكر بما جاء ته الصحافة المصرية (كالمقتطف) ، و(الهلال) فانتبه المفكرون إلى النظريات الجديدة في النشوء ، والارتقاء ، والتطور ، واتخذ (دارون) مثلاً و (انشتاين) نبراساً ، كما تأثر الكتاب بـ « ديكارت » ونظريته ، ودرس (ماركس) ، وجيمس جويس ، وأصاب التيار الفكري هزة علمية ما كان قادراً على هضمها واستيعابها ؛ لأن قاعدة الفكر هي الدين ، ومثل هذه النظريات والفلسفات هزت عقيدته ، وطورت رأيه وغيرت نظريته إلى الحياة والمثل »[1].

ثم إن أولئك الكتاب المتأثرين ، في ذلك الزمن كان بعضهم « يخافون من الجهر بآرائهم ويكتبون بأسماء مستعارة »[2]، سواء في مصر أم في غيرها ، لا سيما في الجزيرة العربية ، أما اليوم فالله المستعان ، أصبحوا يصرحون بآرائهم ، ويطالبون بذلك ، وقد يسمح لهم باسم حرية الرأي والفكر .

---

(١) قضايا من الفكر العربي ص ١٣ ، وانظر : ص ٨٣ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

المرحلة الخامسة
المدرسة المهجرية

يقصد بالمدرسة المهجرية الإشارة إلى « أدب مهاجري العرب في الولايات المتحدة الأمريكية ، الذي تقع مرحلته الإبداعية الخصبة بين الحربين العالميتين »[1].

وأدباء المهجر هم نصارى عرب تعلموا وتربوا في المدارس التنصيرية في سوريا ولبنان وفلسطين ، ثم هاجروا إلى الولايات المتحدة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وكذلك في مطلع القرن العشرين .

وكما ذكرت – عند الحديث عن الإرساليات التنصيرية – فإن الاستعمار الفكري الأوروبي انتشر في تلك المنطقة العربية بهدف نشر التعاليم النصرانية التي مهدت للحركات الاستعمارية السياسية لأمريكا وروسيا ، والبلاد الأوروبية الأخرى ، وكان إبراهيم باشا (١٧٨٩–١٨٤٨م) – وهو الوالي هناك – قد فتح الباب واسعاً للاستعمار الثقافي الأوروبي ، « وفوق ذلك كان إبراهيم يدعو مبشرين دينيين ومثقفين من البلاد الغربية ليؤسسوا هناك مدارس ومستشفيات ومطابع إلخ ، وقد قبل هؤلاء هذا بحماسة طبعاً ، وبذلك ابتدأ التوسع الحقيقي للمبشرين المسيحيين ...»[2].

بعد أن تربى أولئك النصارى في تلك المدارس والإرساليات واتخذوا موقفاً إيجابياً من الفكر الأوروبي ، وزاد إعجابهم بالحضارة الفكرية الغربية مع إحساسهم بالضعف في بلادهم ؛ لأسباب منها النزوق

---

(١) نظرية الإبداع المهجرية – دراسة في أدب المهجر ص ٢٢ ، وانظر : أبينا وأبناؤنا في المهاجر الأمريكية ص ٤٩ .

(٢) نظرية الإبداع المهجرية – دراسة في أدب المهجر ص ٢٣ .

الفكرية الدينية بينهم والخلافة العثمانية الإسلامية ، وكذلك وضعهم الاقتصادي السيء كما يذكر بعض الباحثين [1]، وغير ذلك من الأسباب [2]، بعد ذلك هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وعاشوا هناك مدة من الزمن زاد فيها تعلقهم بما عند الغربيين من فكر وثقافة وربما سموه إبداعاً ، عند ذلك بدأوا بمحاكاته ثائرين على اللغة العربية وآدابها ، متمردين على أوضاع العالم العربي ، بما في ذلك الإسلام والأخلاق والقيم النبيلة الثابتة [3].

ولا عجب من ثورتهم على اللغة العربية ؛ فإنها ليست لغة دينهم ، وإنما لغة عدوهم ، والقضاء عليها سبب في القضاء على عدوهم ؛ لأنهم يرونها تعبيراً عن الإسلام [4]، بل العجب في انتقال هذه السموم إلى بلاد المسلمين ، وتلقف بعض أبنائهم لأفكارها ، لاسيما بعض من يوصفون بالأدباء والمبدعين و تبنى ذلك الحداثيون .

وكان من أشهر رواد المدرسة المهجرية هؤلاء (المبدعون) :

١- ميخائيل نعيمة (١٨٨٩ - ١٩٨٧م)

٢- جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١م)

٣- إيليا أبو ماضي (١٨٨٩ - ١٩٥٧م)

٤- أمين الريحاني (١٨٧٦ - ١٩٤٠ م)

٥- نسيب عريضة (١٨٨٧- ١٩٤٦م)

٦- مسعود سماحة (١٨٨٢- ١٩٤٦م)

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٥ .

(٢) انظر : أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ص ٢٠١ - ٢٠٤ ، وهذا الشعر الحديث ص ٢٣ .

(٣) انظر : الثابت والمتحول ٣/١٥٧ - ١٨٤ ، وهذا الشعر الحديث ص ١٠٨ .

(٤) انظر : النثر المهجري ص ٣٠ .

٧- رشيد أيوب (١٨٧١ - ١٩٤١م)
٨- نَدْرَة حداد (١٨٨١ - ١٩٥١م)
٩- عبد المسيح حداد (١٨٩٠- ١٩٦٣م)
١٠- أسعد رستم (١٨٧٠ - ١٩٦٩م)
١١- وليم كاتسفليس (١٨٧٩ - ١٩٥١م) [١].

ومنهم أيضاً الشاعر القروي ١٨٨٧م ، وإلياس فرحات ١٨٩٢ ، وشفيق معلوف ١٩٠٥م ، وأخوه فوزي معلوف ١٨٩٩ – ١٩٣٠ ، وغيرهم [٢].

يقول أدونيس عن المدرسة المهجرية التي نشأت في بؤرة الحداثة الغربية :

« بالهجرة أصبح الغرب – الأمريكي هذه المرة – بالنسبة إلى الشاعر العربي مكان إقامة ومناخ إلهام في آن ، وهذا ما تفصح عنه حركة الشعر المهجري التي نشأت في بؤرة الحداثة الغربية – الأمريكية : نيويورك.

ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن المرحلة الأولى من هجرة الشعراء العرب ، اللبنانيين والسوريين إلى الولايات المتحدة سميت بـ (المرحلة الرومنطيقية) ، وهي المرحلة التي تبدأ سنة ١٨٧٨ ، وتنتهي في أواخر القرن التاسع عشر » [٣].

ومما قرب وجهات النظر المهجرية إصدار الصحف والمجلات ، فقد أنشئت أول صحيفة عربية في نيويورك باسم (كوكب أميركا) في سنة ١٨٩٢م ، وفي سنة ١٨٩٨م أنشئت صحيفة (الهدى) ، ثم (مرآة العرب)

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٦ ، ٣٧ ، وأدب المهجر ص ٤١٠ ، ٤١٥ .

(٢) انظر : هذا الشعر الحديث ص ٩٩، ومقدمة للشعر العربي ٨٥ – ٨٧ ، والقديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ١٤٣-١٧٢، وعن اللغة والأدب والنقد رؤية تاريخية ورؤية فنية ص١٣٥-١٤١ .

(٣) الثابت والمتحول ١٦١/٣ .

سنة ١٨٩٩م ، وفي سنة ١٩١٢م أنشئت صحيفة (السائح) في نيويورك ، وكذلك مجلة (الفنون) في المدينة نفسها ، و (المهاجر) لابن الغريب ، و (السمير) التي أنشأها ايليا أبو ماضي سنة ١٩٢٩م [١].

وفي سنة ١٩٢٠م أنشئت (الرابطة القلمية) التي ضمت طائفة منهم (جبران ، نعيمة ، عبدالمسيح حداد ، ندرة حداد ، إلياس عطالله ، وليم كاتسفليس ، نسيب عريضة ، ايليا أبو ماضي ، وديع باحوط) [٢]، وكان من سمات هذه الرابطة كما يقول أدونيس :

« البحث عن صحة الحياة أو العصر وسط الداء الذي يعانونه ، وقد اتخذ هذا البحث منحيين ، على الصعيد الفني منحى التجديد في طرائق التعبير ، أي منحى الخلاص من الطرائق القديمة ، وعلى الصعيد الاجتماعي منحى التغيير ، أي الخلاص من الأفكار والقيم والتقاليد القديمة . ومن هنا سيطر الطابع النبوئي أو الرسولي في نتاجهم لكن بدرجات متفاوتة ، ومن طبيعة النبوءة أنها تُعنى بالمستقبل ، ومن هنا عنايتهم كذلك بالمستقبل العربي أكثر من عنايتهم بالماضي ، لكن بدرجات متفاوتة أيضاً . والعناية بالمستقبل رمز الحداثة ، ورمز اللانهاية من جهة ثانية » [٣].

وفي سنة ١٩٣٤م أنشئت رابطة أخرى بين مهجرين في أمريكا الجنوبية ، أطلق عليها (العصبة الأندلسية) ، وكان لها دور في التأثر والاستيراد ، على الرغم من الخلاف في وجهات النظر بين الرابطتين ، ولا شك أن (العصبة الأندلسية) أقل خطراً وأخف شرا [٤].

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) انظر : الدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ٢/٧٢ .

(٣) الثابت والمتحول ٣/١٦٣ .

(٤) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، وانظر الحداثة في الشعر العربي

إن للمدرسة المهجرية دوراً كبيراً في نشأة الحداثة في العالم العربي وانتشارها فيه ؛ فإن تلك المدرسة أكثرت من ترجمة الكتب الفكرية والأدبية للحداثيين والأدباء الغربيين ، وألف رواد تلك المدرسة كتباً ظهرت فيها الدعوة إلى التمرد والثورة على القديم والثابت عند العرب ، أي عند المسلمين ، والمناداة بتقليد ما عند الغرب مع شدة الإعجاب به .

ومما يشهد لذلك أن أدونيس – وهو من كبار منظري الحداثة في العالم العربي – يعد جبران خليل جبران ، وهو أحد كبار رواد المدرسة المهجرية : « مؤسساً لرؤيا الحداثة ، ورائداً أول في التعبير عنها » [١].

ويقول أحد الباحثين في الحداثة :

« وجبران في الواقع يمثل حركة الشعر المهجري التي كانت تسعى إلى تجاوز القديم ، وتأسيس جديد مغاير » [٢].

ويقول آخر : « ولا ينكر أحد أن بواكير الرومنسية والرمزية ظهرت في نتاج شعراء المهجر » [٣].

ويروى أن الرئيس الأمريكي السابق امتدح جبران قائلاً : « أنت أول عاصفة انطلقت من الشرق واكتسحت الغرب ، ولكنها لم تحمل إلى شواطئنا غير الزهور » [٤].

المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٣٠ .

(١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، وانظر ص ١٥٧ ، وراجع مقدمة للشعر العربي ص ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٤ .

(٢) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣١ ، وانظر : جدل الحداثة في الشعر ص ٣٤ ، ٣٥ ، ومجلة شعر ع ١٦ ، ١٩٦٠، ص ١٢٦

(٣) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٨ .

(٤) انظر : هذا الشعر الحديث ص ١٢٠ .

ومما تجدر الإشارة إليه – في هذا المقام – أنه كان لجبران خليل جبران أثر كبير على بعض من يسمون برواد النهضة في الحجاز [١].

وقد اشتهر عن جبران كراهيته للعرب منذ صغره ، وتعلقه بالغرب ومفكريه ، إلى درجة أنه كان يراهم في منامه مرات عديدة كما كان يرى المسيح ، على حد زعمه ، وكان متمرداً على أبيه ، فكلما نهره أبوه رد عليه قائلاً : «مالك ومالي أنا إيطالي » [٢].

ويقول عنه صديقه ميخائيل نعيمه :

« إن عواصف نيتشه قد اقتلعت جبران من جذوره الشرقية حتى أصبح معلقاً بين السماء والأرض » [٣].

ووصف بعض الباحثين شعره بأنه « لا يكاد يفترق في شيء عن شعراء الرومانسيين بفرنسا وانكلترا » [٤].

ويقول عنه محمد العبد حمود : « ولعل جبران هو الذي مهد للرومانسية في الأدب العربي كما مهد للرمزية على حد سواء » [٥].

أما ميخائيل نعيمه فقد درس في روسيا ؛ لذا فهو يميل إلى الأدب الروسي ، وفلسفته الإلحادية ، ولا سيما فلسفة الأديب الروسي (تولستوي) وثورته على الكنيسة [٦].

---

(١) انظر : في البحث عن الواقع ص ٧٠ ، نقلاً عن صحيفة أم القرى ع ١١٢ ، السنة الثالثة ١٣٤٥هـ ، ١٩٢٧م .

(٢) انظر : أضواء جديدة على جبران ص ١٩٤ ، ومن قضايا التجديد والالتزام في الأدب العربي ص ١٠٦ .

(٣) جبران خليل جبران – حياته وموته ، أدبه وفنه ص ١٨٥ .

(٤) فن الشعر ص ٥١ .

(٥) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٣٨ .

(٦) انظر : النثر المهجري ص ٤٣ ، ٤٤ .

يقول ميخائيل نعيمة : « لولا أنني نزفت من بعض الأدب الروسي لما كان لي أسلوب في النقد والنظم والقصة »[١].

وكان أمين الريحاني يفتخر في تقليده للأدباء الأمريكان[٢]، وهو « رجل ثوري على التقاليد العمياء والجهل والتعصب { ! ! }، ومن العوامل المؤثرة في أدبه مطالعاته كتب دعاة الثورة الاجتماعية والأدبية والدينية أمثال: فولتير ، كاريل ، روسو ، أبي العلاء »[٣].

وقد وصف بعض الباحثين نتاج المدرسة المهجرية بأنه « شعر أمريكي مكتوب بلغة عربية »[٤].

يقول المؤلفان جان الديك ، وسامي خوري - أثناء حديثهما عما يسمى بأدب النهضة :

« هناك مواضيع كثيرة استجدت في أدب النهضة ، ورأس هذه الفنون ... ، الأدب المهجري ، وهو يمثل جانباً مهماً من أدب النهضة ، فهو أفقها المنفتح ، وانطلاقتها الخلاّقة ، وهمزة الوصل بين الآداب الغربية ، وأدبنا الحاضر ، وعليه فهو يجمع إلى خصائص النهضة ، التي ألمحنا إليها مميزات خاصة تجعل منه جانباً مستقلاً ، ومن أهمّها : التجديد والتحرر، والثورة على الواقع الاجتماعي ، وعلى اللغة وأساليبها ، ثم الحنين إلى الوطن ، والتغني بجمال طبيعته ، واهتمامهم بأحواله السياسية ، والنزعة إلى التأمل ، وانتهاج الشعر الفلسفي .

وبالطبع ازدهرت مع النهضة فنون أدبية كانت معروفة قديماً

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦ .

(٢) انظر : التجديد في شعر المهجر ص ٨٩ .

(٣) الدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ٢/٧٨ ، ٧٩ .

(٤) قصة الأدب المهجري ص ١٤٣ .

كالخطابة ، وتبلورت النزعات الأدبية في مذاهب ، أبرزها الرومنطيقية والرمزية ، وغيرها » [١].

ومن الجدير بالذكر هنا أن أحد رواد المهجر ، وهو عبدالمسيح حداد ، صرح بأن المهجريين ينظرون إلى الأدب العربي على أنه الوجه الآخر للإسلام ، ويقول بأن هذه النظرة كانت « اعتقاداً اجتمع عليه عدد من أعضاء الرابطة » [٢].

لذا قال المستشرق الانكليزي (جب) :

« لم يكن غريباً أن يبدو نتاج هذه الرابطة مقطوع الصلة بأصول هذه الثقافة العربية » [٣].

ويتحدث يوسف عزالدين عن العوامل المؤثرة في نشأة الحداثة في العراق ، فيقول بأن :

« الترجمة من اللغات الأجنبية ، ووصول الأدب المهجري ، الذي أعجب به أهل العراق » [٤].

ويقول الناقد العراقي شفيق الكمالي بأن فكرة التجديد والخروج ، ومواكبة الأدب الغربية ، « كانت في البداية مجرد رغبة عند بعض الذين سافروا إلى الغرب ، وحاولوا أن ينقلوا التجربة بدون فهم مسبق ...» [٥].

---

(١) الدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ٢/٧٥، ٧٦ .

(٢) النثر المهجري ص ٣٠ .

(٣) المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٤) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٥) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٩ ، وانظر قول بلند الحيدري في كتابه : مداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٢٦ .

المرحلة السادسة
مدارس التجديد الأدبية

مدرسة الإحياء

عند الحديث عن مدارس التجديد الأدبية يرى كثير من الباحثين أن محمود سامي البارودي (١٨٣٩-١٩٠٤م) هو بداية النهضة وشاعرها الأول [١].

ولكن لا يمكن أن يُعدّ البارودي – ولا مدرسة الإحياء – من ممهدات الحداثة ومقدماتها ، وإنما ذكرته هنا لكثرة ما يذكره الأدباء والباحثون من كونه مجدداً من المجددين في الشعر والأدب ، وقد ذكروه من أوائل المجددين ؛ لأنه كما يقول محمد بن سعد بن حسين : « أعاد إلى الشعر العربي رونقه وبهاءه وجماله وجلاله بعد أن كان رصف ألفاظ جوفاء كما تُرصف الحجارة ، ووجد مزامنو البارودي في شعره ما لم يألفوه عند أهل زمانه فاقبلوا عليه دارسين ومحاكين ، فكانت ثورة التجديد الشعري في العصر الحديث » [٢].

فالبارودي جدد الشعر العربي بأوزانه وقوافيه وفصاحته، بعد أن كاد أن يندرس ، بسبب عبث من يسمون بالمبدعين والنقاد ممن أقبل على دراسة اللغات الأجنبية وتأثر بالإرساليات التنصيرية .

يقول عبدالمجيد زراقط :

---

(١) انظر : الثابت والمتحول ٣/٤٥ ، والتجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ١٧ ، ١٨ ، وانظر ما أشار إليه محمد مندور في : آراء حول قديم الشعر وجديده ص ١٣٠، ومحمد أحمد العزب في عن اللغة والأدب والنقد رؤية تاريخية ورؤية فنية ص ١١٧ .

« ... ، ويعد محمود سامي البارودي (١٨٣٩ – ١٩٠٤) المثال الأبرز للشاعر الذي خلف نماذج شعرية تحاكي نماذج الشعراء الكبار من شعراء العربية ، من حيث المعجم اللغوي الشعري والصورة ، ونسج العبارة وبناء القصيدة ، وذلك في الوقت نفسه الذي توافرت لنماذجه لمسات ذاتية كانت وليدة تجربة حياتية مميزة عاشها ...»

ويمثل البارودي مرحلة مهمة في تاريخ الشعر العربي للأسباب التي ذكرنا ؛ ولأنه نموذجاً تلت تجربته الرائدة فيما بعد ، فتتلمذ على شعره واقتفى أثره ... شعراء كبار ... »[١]، من أمثال أحمد شوقي،وحافظ إبراهيم وغيرهما ، وقد أطلق على حركة البارودي (مدرسة الإحياء) .

وبعدالبارودي اشتهر أحمد شوقي،وحافظ إبراهيم،ومعروف الرصافي، وأحمد محرم،ومحمد عبدالمطلب ، وغيرهم ، وقد أطلق عليهم – أيضاً – (المحافظون)[٢].

« وتمثل حركتهم عودة واعية إلى إحياء النماذج القديمة ومحاكاتها ، وخروجاً في الكثير من نماذجها من أسر الصناعة البديعية إلى رحابة اللغة الشعرية في عصورها الأولى »[٣].

والمدارسة الإحيائية هذه لم تعجب أدونيس فأطلق عليها لفظ (الإحيائية السلفية) ، وكأن هذا اللفظ منقصة ، كما يدعي[٤].

ومع ذلك فإن بعض الحداثيين يشيد بتجديد البارودي ويعده من ممهدات الحداثة[٥].

---

(١) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٢) انظر : الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٢٥ .

(٣) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٥ .

(٤) الثابت والمتحول ٣/٧٥ ، ٩٧ .

(٥) انظر : مداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٢٥ .

مدرسة الديوان

قبل أن أتحدث عن مدرسة الديوان ودورها في التجديد والتحديث لا بد من الحديث عن خليل مطران (١٨٧٢ – ١٩٤٩) ، والذي أطلق عليه (رائد حركة التجديد) [١].

وقد تأثر خليل مطران بالنصرانية الرومانسية ، فدعا إلى استلهام قيم العصر وأفكاره ، وكان يرى جمود الشعر المألوف ، وضرورة إثارته ، ومجاراة الضمير والوجدان على هواهما ، وكذلك كان يدعو إلى : « موافقة زمانه فيما يقتضيه من الجرأة على الألفاظ والتراكيب ، ومن اللجوء أحياناً إلى غير المألوف من الاستعارات والأساليب ، وتعني موافقة الزمان : التلاؤم مع روح العصر وذوقه .

وهو يرى أن قيمة شعره في عصريته ، ويمتاز عن الشعر الذي سبقه ، كما يمتاز هذا الزمن على الأزمنة السابقة » [٢].

ولهذا أطلق أدونيس على عمله «حداثة السليقة / المعاصرة » [٣].

يقول خليل مطران :

« قال بعض المتعنتين الجامدين من المتنطسين الناقدين : إن هذا شعر عصري ، وفخره أنه عصري ، وله على سابق الشعر مزية زمانه على سابق الدهر » [٤].

---

(١) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٨ ، ومحاضرات عن خليل مطران ص ١١ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٩٤ ، وانظر التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٩١ .

(٤) ديوان الخليل ص ٨ .

ثم يقول بأن الشعر يجب أن يكون « متابعاً عرب الجاهلية في مجاراة الضمير على هواه ، ومراعاة الوجدان على مشتاه ، موافقاً زماني فيما يقتضيه من الجرأة على الألفاظ والتراكيب ، لا أخشى استخدامها أحياناً على غير المألوف ... » [1].

وقد قصد فرنسا ، ونهل من الأدب الفرنسي ما شاء ظمأه ، وكذلك من الأدب الانكليزي ، وانضم إلى أعضاء (تركيا الفتاة) ، ثم انتقل إلى مصر فاشتغل بالصحافة إلى جانب بشارة تقلا صاحب الأهرام [2].

لقد كانت دعوة خليل مطران ممهدة لنشأة مدرسة الديوان ، أو (جماعة الديوان) ، والتي يمثلها عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤م)، وعبدالرحمن شكري (١٨٨٦ - ١٩٥٨م) ، وإبراهيم المازني (١٨٩٠-١٩٤٩) .

وقام اتجاه هذه الجماعة على دعوى « رفض النموذجية من جهة ، وتحقيق شعر يتآلف من المكان والزمان من جهة ثانية .

ويشترك هؤلاء الثلاثة من الناحية السياسية والاجتماعية برفضهم الوضع السائد ، وطموحهم إلى ما هو أفضل ، ومن الناحية الثقافية بانحيازهم إلى الثقافة الانكليزية ، ومن الناحية المنهجية – الفكرية بتغليبهم العقل » [3].

وقد أعلنت هذه المدرسة عن مبادئها في كتابها الأول الذي صدر باسم (الديوان) سنة ١٩٢١م ، وقد قام بإصداره العقاد والمازني .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : الدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ١١١/٢ .

(٣) الثابت والمتحول ٧٦/٣ ، وانظر في هذا الموضوع القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٧٧، والتجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٤٠ ، ٤١ ، ١٠٣ .

ومن مبادئها ما نقله عنهم أدونيس من قولهم :

« الشعر تعبير عن الذات ، ويتضمن هذا ضرورة البعد عن الظواهر ، والغوص إلى ما ورائها ، كما يتضمن اعتبار الشعر تأملاً في العالم ... ،

الشعر واسع منفتح كالوجود ، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يحصر في تعريف محدود ، فهو شأن الحياة لا يستنفده التعريف ، وفي ذلك رد على التعريف العربي القديم ، ومن هنا يستغرق الشعر آفاق الوجود كلها .

ينتج عن هذين الأساسين السابقين أن الشعر تعميق للحياة ... »[1].

ثم قال عن نتاج الثلاثة :

« تميز نتاج المازني بالعاطفية المتمردة ، لكن الشاكية المتشائمة ، ثم إنه ترك الشعر وانصرف إلى النثر ، وكانت السخرية هي الصفة التي غلبت على نثره .

وكان العقاد يصدر في شعره عن وعي عقلي يحلل ويستقصي ويستنتج ويحاكم ويحكم ، فلم يكن الشعر بالنسبة إليه إلا شكلاً تعبيرياً آخر لمقلنة العالم ، وانصرف هو الآخر إلى دراسة العالم بتجلياته التاريخية والسياسية والاجتماعية والفكرية .

أما عبدالرحمن شكري فقد بقي في عالمه الشعري الذي بدأه ، بل إنه ازداد مع تقدمه في العمر ؛ انقطاعاً إليه ، ودخولاً في أغوار ذاته ، وابتعاداً عن العالم الخارجي ... »[2].

وقد تأثرت هذه المدرسة بالاتجاه الرومانسي الحداثي في الغرب ، ويؤكد العقاد – أحد أعضائها – أن (هازليت) هو إمام مدرسة الديوان

---

(١) المصدر السابق ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٨٥ .

كلها في النقد ؛ لأنه هو الذي هداها إلى معاني الشعر والفنون ، وأغراض الكتابة ، ومواضع المقارنة والاستشهاد ، كما أن أعضاء هذه المدرسة يشيدون كثيراً بالحداثين والمفكرين الغربيين ، من أمثال (ستيوارت ميل) و (شيلي) و (بايرون) و (ورد زورث) وغيرهم ، على أن بعضهم يرجع التشابه بينهم إلى التشابه في المزاج ، واتجاه العصر كله ، لا تشابه التقليد والفناء [١].

وكان عبدالرحمن شكري يصرح بتأثره بالشعراء الانكليز ، ولا سيما (بيرون) و (شيلي) ، ومما يؤكد تأثرهم بالمنهج العام لأولئك الغربيين مهاجمتهم للمحافظين أمثال أحمد شوقي وحافظ ابراهيم وغيرهما ؛ معللين ذلك بأن أشعارهما تقليد واتباع للأسلاف ، وأنهما لم يأخذا بأسباب التجديد والإبداع كما عرفها الغربيون ؛ لذا ظلت أشعارهما - حسب زعم شكري وجماعته - مقيدة بأغلال الماضي في الفكر والموضوع والأسلوب [٢].

والناظر في أشعار رواد مدرسة الديوان يتبين له أنهم « لم يفرقوا في المعجم الشعري بين الكلمات المبتذلة وغير المبتذلة ، أو الشريفة وغير الشريفة » [٣].

وعن أهداف مدرسة الديوان يقول الحداثي محمود أمين العالم :

« طالعتنا مع بداية القرن حركة تجديدية في الشعر ، تدعو إلى الثورة على التعبير الشعري السائد ، وتتطلع إلى رؤية شعرية جديدة ، هي حركة الديوان،نسبة إلى الكتاب الذي أصدره كل من عباس محمود العقاد ،

---

(١) انظر: شعراء مصر وبيئاتهم ص ١٩٢ ، ١٩٤ .

(٢) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ٥٧ .

(٣) جماعة الديوان في النقد ص ٧٢ .

وإبراهيم المازني كبيان لهذه الحركة ، ومحاولة تطبيقية لفلسفتها ... ، ولم يكن الديوان في تقديري إلا معنى من معاني ثورة ١٩١٩ في الأدب »[١].

ومما جاء في مقدمة كتاب الديوان :

« ... ، وأوجز ما نصف به عملنا ... ، أنه إقامة حد بين عهدين، لم يبق ما يصوغ اتصالهما ، والاختلاط بينهما ، وأقرب ما نميز به مذهبنا أنه مذهب إنساني ، مصري ، عربي ... ، ولم يكن أدبنا الموروث في أعم صوره إلا عربياً خالصاً ، يدير بصره إلى عصر الجاهلية ، وقد مضى التاريخ بسرعة لا تتبدل ، وقضى أن تحطم كل عقيدة أصناما عُبدت قبلها ، وربما كان نقد ما ليس صحيحاً أوجب وأيسر من وضع قسطاس الصحيح وتعريفه في جميع حالاته ؛ ولهذا اخترنا أن نقدم تحصيم الأصنام الباقية على تفصيل المبادىء الحديثة »[٢].

ويرى بعض الباحثين أن عبدالرحمن شكري كان مقلداً للاتجاه الرومانسي الانكليزي منذ زمن دراسته في انكلترا (١٩٠٩ - ١٩١٢م)، وبعد عودته التقى العقاد والمازني وأطلعهما على الثقافة والأدب الغربيين مما أدى إلى تأثرهما بمفاهيم الأدب الانكليزي فدافعا عنها بشدة بالغة ؟ حتى أن بعض النقاد أكدوا أن ما صدر عنه العقاد والمازني من أفكار ومعان هي المعاني نفسها التي وضعها أستاذ الشعر في جامعة أكسفورد (بالجريف) في كتابه (الكنز الذهبي) ، كما يرى بعض الباحثين أن العقاد كان أشد

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٢١.

(٢) الديوان ١/ المقدمة ، وللاستزادة عن معرفة (جماعة الديوان) انظر : القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٧٧ – ١٢٠ ، وآراء حول قديم الشعر وجديده ص ١٣١ ، والمجلة العربية ع ٨ ، شوال ١٣٩٩ هـ ، ص ٥٦ ، وعن اللغة والأدب والنقد ص ١٢٩ -١٣٤ .

زملائه دفاعاً عن الأدب الانكليزي ، وأنه قد هيمن على شعوره وأحاسيسه ، وعلى بعض سلوكياته الشخصية ، وكان يقلد (توماس هاردي) حتى في اقتناء (كلب) للصحبة على عادة الأوروبيين ، ولما مات كلبه رثاه [١].

وأقرأ إعجاب العقاد بالأدب الأجنبي ، حين يقول :

« أما الجهل الذي يعاب على بعض المتعلمين عندنا ، حين ينقدون الشعر ، ويخطئون في الاختيار ، ويضلون عن أحسن المحاسن ، وأقبح العيوب ، فسببه فيما أرى أننا تعلمنا الفرنسية ، وقرأنا آدابها ، قبل أن نتعلم الانجليزية ، واللغات الأخرى ، فشاعت بيننا مقاييس الأدب الفرنسي الدارجة ، وهي الطلاوة والسطحية ، واللياقة العامية ، ومشينا معه في عيوبه ومحاسنه ، وهي شبيهة بعيوبنا ومحاسننا » [٢].

لذا فإن الحداثي المصري غالي شكري اعتبر العقاد وشكري وطه حسين البادرة الأولى في حياة الحداثة الثورية ، فهو يقول :

« ... ، فلعل ثورة عباس محمود العقاد وعبدالرحمن شكري وطه حسين في أوائل هذا القرن هي البادرة الأولى في حياتنا الشعرية ، لأن تلقي عن كاهلنا عوائق الوجه السالب في التراث ، وتتجه إلى حضارتنا في تكاملها الحي العميق ، نستخلص منها وسيلة اللقاء المشروع بيننا ، وبين ثروة الحضارة الإنسانية المعاصرة في أوروبا ، كان طه حسين يستخدم (كوجيتو) ديكارت ، على نحو من الأنحاء ، في معالجة الشعر الجاهلي ، وكان شكري والعقاد يتذرعان بهازلت ، وكولريدج ، ووردزورث ، في معالجة

---

(١) انظر : دراسات في الأدب الحديث ص ١٥ ، ٢٢، والثابت والمتحول ٣/٨٦ ، ومعارك أدبية قديمة ومعاصرة ص ٢٠٠ .

(٢) ساعات بين الكتب ص ١٥٧ .

الكلاسيكية الجديدة من البارودي إلى شوقي » [١].

ثم يبين أثر تلك الحركة على التراث ، فقال :

« ولقد اهتزت أيامها فكرة التراث اهتزازاً شديداً بفضل الفاعلية الحارة للمناهج الأوروبية في نقاد جيل الثورة ... » [٢].

ثم تحدث بعد ذلك عن دور لويس عوض ومحمد مندور وبدر شاكر السياب ، وغيرهم [٣]، ثم قال :

« علينا أن ندرك هذه الأبعاد التاريخية لقضية الحداثة في شعرنا، حتى نستدل منها على علامات الطريق إلى مجموعة المشكلات الأساسية التي تواجه ، وتوجه هذا الشعر ، فالمستوى الكيفي المتخلف لحضارة العربية الراهنة هو الذي باعد بيننا ، وبين الاتصال الوثيق بركب الحضارة الإنسانية ، ومن ثمَّ كان علينا أن نستورد نظريات النقد الأدبي ، كما نستورد محطات الكهرباء ، كذلك كان علينا أن نستورد أحدث منجزات التكنيك الشعري ، كما نستورد نظريات التربية والتعليم والفكر الفلسفي والاقتصادي والسياسي والقانوني ... » [٤].

ومما يجب التنبيه عليه – في هذا المقام – أن العقاد قد تغيرَّ موقفه في آخر حياته عن موقفه في أولها عندما كان من رواد مدرسة الديوان التجديدية، نعم تغير موقفه إلى الأحسن بكثير ، حول الشعر الحديث ومقاصده ، هذا التغيرّ في مواقفه أثار عليه خصومه المتعصبون في رؤيتهم الحداثية [٥].

ومن الأمور التي يتبين من خلالها تأثر مدرسة الديوان بالرومانسيين

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٠ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٢١ ، ٢٢ ، ١٠٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢١.

(٥) انظر هجومهم عليه في : الأدب الجديد والثورة كتابات نقدية ص ١٩٢ ، ١٩٤ وشعرنا الحديث إلى أين ص ٢١ .

الغربيين أهداف وغايات الشعر والأدب ، فعند الغربيين هي الكشف عن مظاهر الجمال في الوجود الإنساني ، والكشف عن الحقيقة في أعمق صورها وأتمها ، فوظيفة الشعر عندهم هي الكشف عن الحقائق الطبيعية التي يقوم عليها نظام الحياة والإنسان [١].

وكذلك هي الأهداف عند أعضاء مدرسة الديوان ، فوظيفة الشاعر كما قرر عبدالرحمن شكري هي « الإبانة عن الصلات التي تربط أعضاء الوجود ومظاهره ، والشعر يرجع إلى طبيعة التأليف بين الحقائق ؛ ومن أجل ذلك ينبغي أن يكون الشاعر بعيد النظرة فيميز بين معاني الحياة التي تعرفها العامة وأهل الغفلة ، وبين معاني الحياة التي يوحي بها الأبد » [٢].

وانظر إلى قول الرومانسي الغربي (شيلي) حين يفرق بين نظرة الناس للأشياء فيقول :

« مع أن الناس يرون نفس الأشياء ؛ فإنهم لا يتفقون في ملاحظة نظام واحد في حركات الرقص ، وفي لحن الأغنية ، وفي نسيج اللغة ، وفي سلسلة التقليد التي يقومون بها للأشياء الطبيعية ؛ ذلك لأن هناك نظاماً معيناً وإيقاعاً لهذه الألفاظ » [٣].

وقريب من تلك الأهداف ما قرره عضوا مدرسة الديوان عباس محمود العقاد وإبراهيم المازني [٤].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أدونيس أطلق على هذه المدرسة لقب الحداثة الذاتية [٥].

---

(١) انظر : في نقد الشعر ص ١١٧ .

(٢) ديوان عبدالرحمن شكري ٢٨٧/٤ .

(٣) في نقد الشعر ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٤) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ٦٠ ، ٦١ .

(٥) انظر : الثابت والمتحول ٧٣/٣ .

جمعية أبوللو

تطلق هذه الجمعية على طائفة من الأدباء والشعراء كونوا جمعية قام بتأسيسها أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ – ١٩٥٥ م) ، وأصدروا مجلة باسم (مجلة أبوللو) سنة ١٩٣٢م .

يقول أدونيس عن هذه الجمعية :

« بين آراء خليل مطران وبعض قصائده ... ، وبعض قصائد عبدالرحمن شكري وآرائه من جهة ، والوعي النقدي الذي مثله محمود عباس العقاد خصوصاً ، وجماعة الديوان عموماً من جهة ثانية ، نشأت حركة(أبوللو).

وقد مهدت لنشوء هذه الحركة صلاة عميقة بين منشئها أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ – ١٩٥٥) وخليل مطران ، فقد تتلمذ منذ طفولته على شعر مطران ، ومع أنه سافر لدراسة الطب في انكلترا (١٩١٢– ١٩٢٢) ؛ فإن علاقته الأدبية بمطران ظلت وثيقة وقوية ... .

تأسست مجلة أبوللو ، التي سميت الجماعة التي التفت حولها باسم (جمعية أبوللو) في أيلول (سبتمبر) سنة ١٩٣٢ » [١].

لذا فإن أباشادي يعترف بأثر خليل مطران عليه ، ومما قاله في ذلك :

« لولا مطران لغلب على ظني أني ما كنت أعرف إلا بعد زمن مديد معنى الشخصية الأدبية ، ومعنى الطلاقة الفنية ... ، والروح العالمية في الأدب ، وأثر الثقافة في صقل المواهب الشعرية ... ، وصفوة القول أن أثر مطران في شعري هو أثر عميق ؛ لأنه يرجع إلى طفولتي الأدبية ، ويصاحبني

---

(١) المصدر السابق ٢/١٠٩ –١١٠ ، وراجع القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٨٢٤، وآراء حول قديم الشعر وجديده ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

في جميع أدوار حياتي ، وإذا كان استقلالي الأدبي متجلياً الآن في أعمالي ، فهو في الوقت ذاته يمثل الاطراد الطبيعي للتعاليم الفنية ، التي تشربتها نفسي الصبية من ذلك الأستاذ العظيم ، وما زالت تحرص عليها نفسي الكهلة الوفية ؛ ناظرة إلى آثار الصبا ، وإلى معلمي الأول بحنان عميق ... أشبه بالتقدير والعبادة »[١].

هذا هو أحمد زكي أبو شادي مؤسس جماعة أبوللو يعظم النصراني خليل مطران ويقدسه ، وينظر إليه بحنان أشبه بالعبادة .

ومما قاله أبو شادي في شأنه وتعظيمه لأستاذه العظيم عنده ، خليل مطران هذين البيتين :

« وهل أنا إلا نفحة منك لم تزل   على عجزها ظمأى ، وإن دمت قدوتي
وما عابني اطراءُ حبي ، فإنما   أُعبِّرُ عن ديني وأنشرُ ملّتي »[٢].

فتأمل هنا حقيقة دينه وملته .

ومن مبادئ هذه الجمعية ما يلي :

أولاً – الاتصال بالأدب العالمي، ومتابعة التيارات الفكرية الجديدة.

ثانياً – تجديد الشعر العربي ، وتوسيع أغراضه ، وتجديد وظيفته كعمل إنساني شامل .

ثالثاً : الدعوة إلى طلاقة الفن ، والنهضة بالشعر في غير حدود .

رابعاً – الجرأة على الابتداع ، لا عن طريق المجاراة للقديم ، والتقديس للتقاليد الموروثة .

خامساً – التحرر من القافية ، واعتبار الشعر الذي لا قافية له ولا

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها نقلاً عن أنداء الفجر لأبي شادي .

(٢) شعر الوجدان ص ٦٨ .

وزن شعراً وهو ما سموه بالشعر المنثور [١].

يقول إبراهيم الحاوي في حديث عن هذه الجمعية ومبادئها :

« استقطبت هذه المدرسة عدداً من الناشئين من الشعراء والأدباء الذين استهوتهم دعوة أبوللو التجديدية وثورتها على المألوف من الشعر التقليدي ، فوجدوا في صفحات مجلتها متنفساً لهم ، يعرضون من خلاله أشعارهم الرافضة وأساليبهم المتحررة ، وأنهم قادرون على الوقوف في وجه الزعامات الأدبية والتحزبات الشخصية لبعض الشعراء السلفيين » [٢].

والجدير بالذكر هنا أن أدونيس أطلق على جمعية أبوللو لقب الحداثة النظرية ، حين قال في عنوانه لها « حركة أبوللو أو الحداثة النظرية » [٣].

أما تسمية هذه الجمعية بهذا الاسم ، فهو إشارة إلى أحد الآلهة عند الإغريق ، وهو إله الشعر والفن عندهم ، وقد انتقد العقاد هذه التسمية ، ودعا إلى تغييره ؛ لأنه يشهد على خلو مجلتهم – مجلة أبوللو – من المأثورات العربية ، إلا أن مؤسسها أحمد زكي أبو شادي رفض تغيير الاسم ؛ لأنه كما يقول « اسم عالمي محبوب » [٤].

وقد أفسحت مجلة أبوللو المجال للكتاب من غير مصر ، فقد كان يكتب فيها من السودان – على سبيل المثال – عبدالله عبدالرحمن ، ومحمد

---

(١) انظر : الثابت والمتحول ٣/١١٢ – ١١٥، ومقدمة أطياف الربيع لأبي شادي، وجماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث ص ٣١٥ – ٣١٧ ، وعن اللغة والأدب والنقد ص ١٩٣ – ١٤٩ .

(٢) حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ٥٨ .

(٣) الثابت والمتحول ٣/١٠٧ .

(٤) انظر : جماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ومجلة أبولو ، مج ١ ، سبتمبر ١٩٣٢م ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

أحمد المحجوب ، وتوفيق أحمد البكري ، ومن تونس أبو القاسم الشابي ، ومحمد الحلّيوي ، ومن العراق محمد مهدي الجواهري ، وحسين الطريفي ، ومن شعراء المهجر ايليا أبو ماضي وشفيق المعلوف ... وغير هؤلاء كثير [١].

والدارس لما نشره أعضاء تلك الجمعية ، والمنتسبون إليها تتضح له طائفة من الملامح العامة لجمعية أبوللو ، ومنها :

١- الاهتمام بالوجدانيات ، ومظاهر القلق والخيال .

٢- كثرة التأمل ، والإكثار من الرمزية والإشارات الفلسفية والصوفية .

٣- الحرية الكاملة في التجديد لكل ما يريده الشاعر ، فله الحرية في أن يجدد - كما يقول الشابي - « في أسلوبه وطريقته في التفكير والعاطفة والخيال ... ، يستلهم ما يشاء من كل هذا التراث المعنوي العظيم ، الذي يشمل ما ادخرته الإنسانية من فن وفلسفة ورأي ودين ، ولا فرق في ذلك بين ما كان منه عربياً أو أجنبياً » [٢].

٤- جمعية أبللو ليست واضحة الحدود والمعالم ، « ولكنها ما زالت ثورة مشبوبة ... ، في سبيل حرية الشعر وكماله ... ، هي ثورة ما زالت تختلط فيها المطامح والميول ، وتضطرب فيها أصول المذاهب اضطراب البذور في حميل السيل » [٣].

٥- العناية بترجمة الشعر الأجنبي ، لتطعيم الأدب العربي بآداب الأمم الأخرى ، ولا ضرر في ذلك عندهم - كما يزعم أبو شادي - « إذ لن

---

(١) انظر : القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ١٢٧ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/١١٥ نقلاً عن مقدمة الشابي لمجموعة أبي شادي (الينبوع)

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها نقلاً عن مقدمة الشابي .

يبقى غير الأصلح الذي يلائم البيئة العربية – على حد قوله [١].

٦– التبشير بالشعر الحر ، وتشجيع الشعر المرسل ، والاهتمام بما سموه الشعر المنثور ، يقول أبو شادي : « الشعر ليس هو الكلام الموزون المقفى حسب التعريف القديم ... ، وإنما الشعر هو البيان لعاطفة نفّاذة إلى ما خلف مظاهر الحياة ؛ لاستكناه أسرارها ، وللتعبير عنها ... فإذا جاء هذا البيان منظوماً فهو شعر منظوم ، وإذا جاء منثورا فهو شعر منثور» [٢].

والمتأمل لآراء هذه الجمعية يتبين له جرأة أصحابها في الدعوة إلى التحرر والانفتاح من غير ضوابط ، وفي الهجوم على التراث العربي والمنادة بتطعيمه بالمناهج الغربية واتجاهاتها ، فهي بذلك أشد تطرفاً من مدرسة الديوان وأقرب في تمهيدها للحداثة في العالم العربي .

يقول أدونيس :

« ذهبت حركة أبوللو في التنظير للشعر الجديد إلى أبعد وأعمق مما فعلت جماعة الديوان ، وضمت إلى جانب خليل مطران شعراء تنوعت مواهبهم وثقافاتهم ، فخلقت وسطاً شعرياً – ثقافياً أكثر غنى واستقصاء ، ومن هنا أسهمت إسهاماً كبيراً في تجاوز شعر (النهضة) ، بخاصة ، والسلفية الشعرية بعامة ، وفي التمهيد لنشوء بنية جديدة للقصيدة ، ومفهوم جديد للشعر ... » [٣].

وكان ممن انتسب إلى هذه الجمعية أحمد زكي أبو شادي وخليل مطران وإبراهيم ناجي وعلي العناني وكامل الكيلاني ومحمود عماد ومحمود

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١١٧ .

(٢) المصدر نفسه ، نقلاعن مجلة أبوللو ، المجلد الأول ، حزيران (يونيو) ١٩٣٣م .

(٣) الثابت والمتحول ٣/١١٩ .

صادق وأحمد الشايب وعلى محمود طه وحسن الغاياتي وحسن كامل الصيرفي وأبو القاسم الشابي ، وغيرهم [١].

وقد تبنت أبوللو « اتجاهاً تغريبياً للشعر العربي ، والوجدان العربي معه ، وتبرز من خلال منبرها أشعار المومسات والبغايا ، والراقصات والإباحية ، بل يصل الأمر بالمجلة الأدبية إلى حد نشر الصور العارية الفاضحة » [٢].

وقد أكثر أحمد زكي أبو شادي – مؤسس أبوللو – من نشر الصور الخالعة ، والمشاهد العارية ، والجنسية المثيرة ، المقرونة بأشعاره الغزلية الساقطة في مجلته أبوللو ، مثال ذلك : نشره صورة فتاة عارية تماماً ويجاورها قصيدة بعنوان (في الحمام) ، وكذلك نشره صورة لمنظر جنسي فاضح ، ويجوارها قصيدة بعنوان (حمام الشمس) ، كما قلده بعض تلامذته أمثال (إسماعيل صبري الدهشان) ، الذي نشر صورة لامرأة عارية تصطاد في البحر ، ويجوارها قصيدة بعنوان : (الصائدة المتجردة) ، وهكذا [٣].

يتحدث الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح عن نشأة الحداثة فيقول بأنها :

« لم تظهر فجأة ... ، ولم يكن ظهورها غير المفاجيء نتيجة جهد

---

(١) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ٨٥ ، والثابت والمتحول ١١٠/٣ ، وأبو شادي وحركة التجديد في الشعر الحديث ص ٤٢٠ ، والقديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ١٢٥ .

(٢) أدب الردة قصة الشعر العربي الحديث ص ١٣٥ ، وانظر الغزل في الشعر العربي الحديث ص ٦٦٥ .

(٣) انظر : جماعة أبو للو وأثرها في الشعر الحديث ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، والغزل في الشعر العربي الحديث ص ٦٥٨ ، ٦٦٥ ، وأدب الردة – قصة الشعر العربي الحديث ص ١٣٥، ١٣٦ .

شاعر أو شاعرين أو ثلاثة ، لكنه جاء وليد نصف قرن من المحاولات التي ابتدأت مع أمين الريحاني وجبران خليل جبران ومي زيادة ، ومع محاولات في الشعر المرسل للعقاد ، ومحاولات أخرى للدكتور أحمد زكي أبو شادي ... ، ولولا أن الشاعر أحمد شوقي ، وهو من الشعراء العظام قد ظل أسير الشعور الطاغي بالإحيائية ومحاكاة الأقدمين لكان الشاعر المؤهل عن جدارة لوضع أسس الحداثة الشعرية من خلال مسرحه الشعري ... » [1].

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٤٣ .

اتجاهات أدبية تجديدية أخرى

١- الرومانسية

من تلك الاتجاهات التي تعدّ تمهيداً لدخول الحداثة في العالم العربي ما يسمى بالرومانسية ، وهي اتجاه أسسه (اسكندر العازرا) ١٨٥٥- ١٩١٦ م ، وكان من رواد هذا الاتجاه كل من بشارة الخوري ١٨٩٠- ١٩٦٨م ونقولا فياض ١٨٧٤- ١٩٥٨م ، وإلياس فياض - ١٩٣٠م ، ووديع عقل ١٨٨٢- ١٩٣٣م ، وغيرهم [١].

وكان اسكندر العازرا قائد هذا الاتجاه يجتمع بأتباعها « في ندوات خاصة على مجلس شراب ويقرأ عليهم شعراً فرنسياً رومانسياً ، ويكشف لهم آفاقاً جديدة من الشعر الغربي الأجنبي ، ويعهد إليهم نظمها في الشعر العربي ، ومن يجيد فهديته ليرة ذهبية ... .

تقدم العازرا زمانياً في تأثيره الرومانسي على خليل مطران ، ولئن تثلث منابع مطران الرومانسية ، فكانت فرنسية وانكليزية وذاتية ؛ فإن رومانسية اسكندر العازرا كانت ثنائية المصدر ، ذاتية في الأساس أولاً ، مسترفدة بالأدب الفرنسي ثانياً » [٢].

يقول الحداثي السوري نذير العظمة :

« أما بشارة الخوري الملقب بالأخطل الصغير فقد عرب الحركة الرومانسية ، وأضفى عليها هالة عربية ، كما أنه أسهم في تصفية القصيدة

---

(١) انظر : معارك أدبية قديمة ومعاصرة ص ٢٠٦، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) معارك أدبية قديمة ومعاصرة ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

العربية الحديثة من رواسب الحركة الاتباعية ، وشأنه شأن مطران ، مهد لغلبة الرومانسية ، وفوزها على الحركة الاتباعية الحديثة في أدبنا المعاصر » [١].

والجدير بالذكر أن أباشبكة يشترط الحزن والكآبة والتشاؤم في الشعر ، والشاعر – في رؤيته – هو الذي يملك شعلة سرية ؛ لأن إبداعه بث الذات وفيضها ، وليس صناعة [٢].

وبرزت أعمال أبي شبكة في الاتجاه الرومانسي أكثر من غيره ، إذ اتجه بشعره إلى المرأة والطبيعة .

يقول نذير العظمة :

« بلغت الحركة الرومانسية أوجها في الأعمال الشعرية لإلياس أبي شبكة ... ، فهو لم يكن متحرراً من الأسلوب الشعري التقليدي فحسب ، ولكنه حول مصادر وحيه وإلهامه تحولاً كاملاً ، متجهاً إلى الطبيعة والمرأة ... .

وقد استطاع أبو شبكة أن يجمع في شعره لا عقلانية (ادغار الن بو) ورثية (شارل بودلير) ...» [٣] ؛ لذا فإن بعض الباحثين يرى أن بودلير هو القائد الروحي لأبي شبكة [٤].

وفي تونس برز الاتجاه الرومانسي ، وقام به جماعة أطلقوا على أنفسهم (الثالوث الرومانتيسم) ، أسس هذا الاتجاه أبو القاسم الشابي

---

(١) مدخل إلى الشعر العربي الحديث – دراسة نقدية ص ٦٦ وانظر : روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) راجع الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ٣٨ ، ٣٩ والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٤ ، وشعرنا الحديث إلى أين ص ١٠٨ ، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٣) مدخل الى الشعر العربي الحديث – دراسة نقدية ص ٦٥ .

(٤) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

١٩٠٩-١٩٣٤م ، ومعه محمد البشروش ١٩١١-١٩٤٤م ، ومحمد الحليوي [١].

وقد اتخذت هذه الجماعة من الرومانسية « مذهباً واتجاهاً ، وصيرتها رابطة فكرية تجمع شملها ... » [٢].

وقد سبقت الإشارة إلى أن أبا القاسم الشابي كان من رواد جماعة أبوللو ، ثم أسس جماعة (الثالوث الرومانتيسم) [٣].

وقد تأثر الشابي « بنتاج المدرسة المهجرية ، المعروفة بنزعة التحرر والتجديد والتمرد والرومنطيقية ، إلى جانب تأثره بجبران في ثورته على الجمود والرجعية ، وفي دعوته إلى الحرية » [٤].

ولا شك أن (الثالوث الرومانتيسم) هو من تأثير رواد المدرسة المهجرية كجبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمة ، وإيليا أبي ماضي ، وأمثالهم ، وكذلك تأثر هذا الاتجاه بالرومانسيين الغربيين [٥].

---

(١) انظر : معارك أدبية قديمة ومعاصرة ص٢٠٨ ، وانظر التعريف بالأدب التونسي ص ١١٨ .

(٢) المصدر السابق – الصفحة نفسها .

(٣) راجع لمعرفة فكر الشابي وجماعته بتوسع : أبو القاسم الشابي شاعر الحب والثورة ، وأدباء الشرق والغرب ص ٦٦ وغيرها ، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، والشعر التونسي المعاصر خلال قرن ص ٢٤٩ ، ٢٦٢ .

(٤) الدليل الأدبي خلاصات وخصائص عصور وأدباء ١٢٢/٢ .

(٥) انظر : الشعر التونسي المعاصر خلال قرن ص ٢٥٠ .

٢- عصبة العشرة

ومن تلك الاتجاهات - أيضاً - ما عرف باسم (عصبة العشرة)، وهي جماعة فكرية أدبية أسسها ميشال أبو سهلا ١٨٩٨-١٩٥٩م ، وكان من روادها فؤاد حبيش ، وخليل تقي الدين ، وإلياس أبو شبكة ١٩٠٣- ١٩٤٧م ، وغيرهم من الرواد الذين انتسبوا إلى هذه العصبة إلا أنهم ظلوا خارجها .

تأسست هذه العصبة في لبنان ، وأصدرت فيها صحيفة (المعرض) ، التي تعبر عن رؤيتها واتجاهها ، وقد استمرت ثلاث سنوات شنت خلالها حرباً على القديم ، وزعمت أنها تخدم الأدب العربي عن طريق النقد ونحوه [١].

لقد أعلن أولئك العصبية أن الدافع لهذا الاتجاه هو « إحلال مفاهيم أدبية ونقدية جديدة محل المفاهيم السابقة ، التي لم تعد تمثل جوهر الحياة المعاصرة » [٢].

وقد كان إلياس أبو شبكة من أبرز رواد هذا الاتجاه ، وأكثرهم شهرة ، لا سيما في كتبه (أفاعي الفردوس) ، و (إلى الأبد) ، و(ألحان)، و(غلواء) [٣].

وبقية أتباع هذه العصبة - غير ما سبق -: ميشال زكّور ، وكرم ملحم كرم ، ويوسف إبراهيم يزبك ، وتقيّ الدين الصلح ، وتوفيق يوسف عواد ، وعبدالله لحّود [٤].

---

(١) انظر :معارك أدبية قديمة ومعاصرة ص ٢٠٨، وكتاب (إلياس أبي شبكة وشعره) ص ١١٢.

(٢) مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٩٥، وانظر تاريخ الشعر العربي الحديث ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

(٣) انظر : لبنان الشاعر ص ١٥٦ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٣٦١ ، ٣٦٢ .

(٤) انظر : معجم الأسماء المستعارة وأصحابها ص ٢٠٤ .

٣- وفي العراق نشأت جماعة (الوقت الضائع) ، التي أسسها الشاعر بلند الحيدري ، وضمت فئة من الشباب الذين استمدوا مفاهيمهم وآراءهم من النظريات الأدبية والفكرية الحديثة .

٤- وفي السودان ظهرت (المدرسة التيجانية) ، وكثر أتباعها في السودان وموريتانيا وتونس والجزائر والمغرب ، ولها أتباع في الجزيرة العربية .

٥- وفي سنة ١٩٥٣م نشأت في مصر (رابطة الأدب الحديث) خلفاً (لجمعية أبوللو) ، و(رابطة الأدباء) ، التي أسسها إبراهيم ناجي قبل ذلك [١].

(١) انظر : لمعرفة المدارس الثلاث السالفة – معارك أدبية قديمة ومعاصرة ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ومدخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٥٩ ، ومحاولات في النقد ص ٧١-٩٤ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٨٠ ، ٥٦١ ، ٢٤٨ ومجلة الأديب ، ع يناير – ابريل ١٩٧٩م ، ص ٣- ٦.

من آثار تلك الاتجاهات

يقول يوسف عزالدين عن بعض الاتجاهات الفكرية والأدبية التجديدية التي مهدت للحداثة :

« وقد كانت حركات التطور والتجديد تترك أثرها في الجزيرة العربية ، فقد بدأ الشعر العربي في العراق يتمرد على الأساليب القديمة ، والكتابات الأدبية الموروثة والأطر الفنية القديمة ، وظهرت بوادر هذا التطور عند الزهاوي والرصافي والهنداوي الشبيبي .

أما في الجزيرة العربية فقد ظهرت عند محمد حسن عواد ، وحسين سرحان ، وحمزة شحاته ، وعبدالله بلخير .

وفي الشام بدأ الأثر واضحاً عند الأخطل الصغير ، وبدوي الجبل، وخير الدين الزركلي وخليل مردم ، وإبراهيم طوقان ، وبذلك ارتفع صوت التجديد ، وقوبلت المسيرة بحماسة برغم احتجاج المعارضين والمحافظين ، ولم تكن هناك خطة واضحة المعالم للتطور ، إنما هي حركة تمرد وثورة على القديم ، ورغبة ملحة في السير في الجديد ، دافعها الشعور الوطني والشرقي والإسلامي { كذا } ؛ للتخلص من التأثر والجمود ؛ لمسايرة ركب الغرب .

وفي المغرب ظهرت بوادر التطوّر معتمدة على التراث الأصيل { والحق أنها خلاف ذلك } ، فقرأنا لعلال الفاسي والمكي الناصري والشابي والحليوي ورغبتهم في التجديد والخروج على التقليد متأثرين بجماعة أبوللو في مصر بضوء دعوات الإصلاح والحرية ... » [1].

وصدق محمد بن سعد بن حسين حين قال :

« وإذا كانت تلك الدعوة إلى التغريب قد جدت في مصر والشام

---

(١) قول في النقد وحداثة الأدب ص ٣٥ ، وانظر : قضايا من الفكر العربي ص ٨٣ .

فإن عدواها قد سرت إلى جميع البلاد العربية حتى جزيرة العرب ...» [1].

واقرأ قول أحد الحداثيين العرب ، رفيق خنسة ، وهو يتحدث عن البداية الفكرية للحداثة في العالم العربي ، ومفهومها ، فيقول :

« الحداثة ابتدأت مع رج سكون الواقع العربي الخانع القانع ، ثم مع تفتح وعي جديد ، وهنا ليس المهم من بدأ أولاً ، ولكن المهم القانونية التي أنتجت الحداثة في مجال الفكر والسياسة والاجتماع .

... تدفقت التيارات الفكرية الأوروبية بغزارة إلى الوطن العربي، فلسفة التنوير – الوجودية – الماركسية ، وفي ضوء هذه التيارات جميعاً كانت إمكانية قراءة الواقع قائمة ، وتعميق فهم الإنسان لموقعه ومستقبله ...، إذن لا بد من حداثة جديدة تنطلق من الاتباعية والرومانسية لتركبهما في نسيج جديد يحاول أن يلغي المسافة بين الشاعر والموضوع ، بين الداخل والخارج ، بين الذات والموضوع ، ولقد أخذت الحداثة الشعرية في الوطن العربي أشكالاً يمكن إجمالها بما يلي :

أولاً – حداثة الشكل : حيث أنجز الرواد في العراق (السياب ، {نازك } الملائكة ، البياتي) الخروج الأولي عن بحور الخليل وقوافيه ، وعلى تسلل بنية القصيدة وتركيبها ، ولكن دون أن يقدر هذا الجيل على الخروج النهائي من معطيات الموروث ، وقد بلغت حداثة الشكل ذروتها في القصيدة الحديثة .

ثانياً – حداثة الموضوع : حيث ظهر جيل من الشعراء التقدميين سياسياً ، أدخلوا الأحداث اليومية للمواطن العادي إلى جمهورية الشعر .

ثالثاً – حداثة الموقف : هذا التيار الذي بدأ بجبران ... وتطور

---

(١) الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٤١ .

على يد بعض الشعراء ؛ ليصبح بحثاً دائماً عن حداثة تصهر كل شيء باتجاه المستقبل ؛ ولتصبح القصيدة كوناً شكلياً مستقبلاً .

وما زالت هذه الأشكال تتصارع ، وتنمو ، وتتجدد في حياتنا الشعرية » [١].

وتحدث الحداثي السوداني محمد الفيتوري عن مصادر حداثته ، وبمن تأثر، فقال :

« لقد تربيت في حضن الشعر العربي القديم جداً ، يعني فترة الصعاليك ، فترة الجاهلية التي تلتها ، ثم فترات عصور الشعر التالية... ، المتنبي ... الشريف الرضي ، إلى أبي العلاء المعري ، إلى طرفة بن العبد في ما قبل .... .

امتدادة أخرى عبر تلك الفترات ، وقفت فيها فترات مع شعراء عظام في الأدب المهجري بالذات : وقفت مع نعيمة ، جبران ، نسيب عريضة، القروي ، أبو ماضي بلا شك ، كافة شعراء المهجرين : الشمالي والجنوبي ، أيضاً فترة شعراء الديوان في مصر ، لا يجب أن أغفل شعراء مثل المازني ، أستاذ مدرسة الديوان ، عبدالرحمن شكري ، وبالتالي العقاد ... ، قرأت الديوان الأول للسياب ...، قرأت لخليل حاوي ... لأدونيس ...، زاملت صلاح عبدالصبور ...» [٢].

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ٣٥ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ .

فلاسفة ومنحرفون

ومما مهد للحداثة ظهور بعض الفلاسفة والمنحرفين ، من النصارى وغيرهم ، ودعوتهم إلى التغريب والثورة على المقدس ، ومن أمثال أولئك ، سلامة موسى ولويس عوض ، وجورجي زيدان ، وطه حسين ، وفرح أنطون ، وشبلي الشميل ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ونحوهم .

يقول الحداثي سعد الله ونوس في معرض كلامه عن الحداثة والتحديث في العالم العربي :

« ... فإن السجال الفكري الذي غذاه محمد عبده ، وفرح أنطون ، وشبلي الشميل ، وزيدان ، وطه حسين ، وهيكل ، وعلي عبدالرازق ، والمازني ، ورئيف خوري ، وأنكر هؤلاء على سبيل الحصر ، هو في تاريخنا الفكري الأكثر جرأة ، والأشد تنوعاً ، والأغنى حيوية ، كان سجالاً ذا طابع مصري ، فمعظم الذين اشتركوا فيه كانوا يدركون أزمة الواقع ، وكانت لديهم الحماسة الرسولية لتجاوز هذه الأزمة ، واكتشاف الصورة الوطنية أو القومية ، التي تلأم الجروح ، وتفضي إلى المستقبل ... .

صحيح ثمة وقت ضائع ، وثمة تكرار ، وثمة إنشاء ، ولكن ألم يكن هناك أيضاً بزوغ الفكر التاريخي مع طه حسين ،ألم تكن هناك أعنف محاولة لتحرير العقل من المقدس ... ، ألم يقدم معظم هؤلاء الكتاب أمثولة للمثقف المسؤول ودوره التاريخي في تغيير مجتمعه ....

إن دراسة تدعي الرصانة لا يمكن أن تذكر محمد عبده ، وعبدالله النديم ، وفرح أنطون ، وشبلي الشميل ، ورشيد رضا ، وطه حسين في سياق واحد ، حتى ولو كان زمنياً ، إلا أن ما تتوخاه هذه الكلمة العاجلة هو الإشارة إلى مناخ ، وإلى حيوية فكرية انبثقت من همّ واحد هو كيف نحدّث

مجتمعنا ؟ ... »[١].

ثم ذكر بعض الأفكار والرؤى لطه حسين ، وسليم خياطة ، وسلامة موسى ، وهيكل ، وغيرهم ، ثم قال :

« كانوا يريدون ، ورغم تمزقاتهم ، تحديث مجتمعهم ، وكان هذا التحديث بالنسبة لهم عملية شاملة ومترابطة تبدأ من اللغة وتنتهي بالفرد ومغزاه الإنساني مروراً بكل المستويات ، ربما لم يتوفر هذا الشمول لديهم جميعاً ، لكن بعضهم امتلك هذه الرؤية الشاملة وعمل كالملهم على تحقيقها ، ولقد بدأت في هذه الفترة تظهر أصداء للحداثة الغربية كما تابعت تجلياتها في الأدب والفن ، وانتمت جماعة إلى السريالية ، يهدهدها الوهم بأن مثل هذا التواقت الظاهري يردم الزمن ، ويوحِّد التاريخ ، لكن التيار العام كان أنضج من أن تغويه مثل هذه الأوهام ، وكان يدرك أن التحديث عملية معقدة لا يمكن إنجازها لا بالتحايل ، ولا بالوهم ، والقبعة رغم مزاياها لم تعصرن الرأس التي ترتديها ، ولم تحدِّث الحياة في المجتمع المصري »[٢].

وقد كان الحداثي المصري غالي شكري يجتمع بناتنته المنصرين في منزل أستاذه وصديقه لويس عوض ؛ إذ كانوا يربونه على الثورة ضد بلده ودينها الإسلامي[٣].

ولهذا نجد غالي شكري يَعُدُّ لويس عوض أحد روّاد النهضة في العالم العربي ![٤].

---

(١) قضايا وشهادات ٢/١٨، ١٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠ .

(٣) انظر : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص ٧ .

(٤) انظر المصدر السابق ص ٦٠ .

ويقول عن سلامة موسى بأنه « أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن »[١]، وأنه « أحد روّاد الفكر المصري في نهضته الحديثة »[٢].

بل إن غالي شكري عَدّ لويس عوض ويوسف ادريس وعبدالرحمن الشرقاوي وعبدالرحمن بدوي ، وأمثالهم : « رافداً نظرياً وتطبيقياً في الطليعة » للتغيير الحداثي ، الاجتماعي والثقافي ، وكانت ثورتهم الفكرية « هي المفهوم العام للحداثة في ذلك الوقت ...» وكانت « مؤهلة لأن تكون رافداً من أهم روافد هذه الحداثة المصرية »[٣].

أما الحداثي السعودي عابد خزندار فهو يرى أن « الحداثة بدأت من لويس عوض »[٤].

وقال أدونيس في كتابه « كلام البدايات » :

« أهدي هذه التأملات إلى الكُتّاب الذي درسوا الشعر الجاهلي بعقلهم وقلبهم معاً ، ويسعدني أن أخص بالذكر اثنين أخذت منهما على نحو خاص ، هما طه حسين وكمال أبو ديب »[٥].

وقال أثناء تقديمه لإحدى الندوات الحداثية :

« أميل إلى القول : إن المنحى الذي تَصدّره الإمام محمد عبده ، والمنحى الذي تصدره الاتجاه العقلاني — العلماني ، لم يطرحا تساؤلات جذرية ، على الذات (بوصفها إسلاماً) ، وعلى الآخر (بوصفه حداثة) ،

---

(١) المصدر نفسه ص ١٧٦ .

(٢) نفسه ص ٢٨٩ .

(٣) انظر : صحيفة الأهرام ٢٢/٣/١٩٨٩م ، ص ١٢ .

(٤) انظر : صحيفة الندوة ع ٨٨٠٨ ، ٢٢/٦/١٤٠٨ هـ ، ص ٢ .

(٥) كلام البدايات ، صفحة الإهداء .

وعلى العلاقة فيما بينهما .

الأرجح أن هذه التساؤلات وجدت نواتها الأولى وذروتها بالنسبة إلى من سبقها ، في نتاج طه حسين ، خصوصاً في كتابيه (الشعر الجاهلي) و (مستقبل الثقافة في مصر) ، وتبتغي الإشارة هنا ضمن هذه التساؤلات إلى الأهمية الخاصة ، التي يمثلها علي عبدالرازق في كتابه عن (أصول الحكم في الإسلام) ، ففي هذا النتاج نستكشف مشروعاً لتركيب ثقافي عربي جديد، بهوية مغايرة ، في أفق متحرك »[1].

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٧ .

الرمزية

ومن تلك الاتجاهات التي مهدت لظهور الحداثة ، الاتجاه الرمزي، ففي سنة ١٩٢٨م نشرت (المقتطف) قصيدة رمزية بعنوان (الخريف في باريس) ، وهي من شعر ادوار فارس ، ثم تابعت هذه المجلة نشر ترجمات لأشعار رمزية ، كذلك اهتمت مجلة (الرسالة) بنشر دراسات حول المذهب الرمزي [١].

وفي السنة نفسها أنشأ الشاعر اللبناني أديب مظهر ١٨٨٩-١٩٢٨م قصيدة رمزية بعنوان (نشيد السكون) ، ويرى بعض الباحثين أن هذه القصيدة كانت بداية الاتجاه الرمزي في لبنان ، بل بعضهم ينقل الاتفاق على ذلك [٢]، مع أني أرى أن المسألة تحتاج إلى بحث أدق لمن يعنيه ذلك .

ثم بعد ذلك « بدأت المكشوف تنشر الكثير من قصائد سعيد عقل، وبعض الدراسات الرمزية المترجمة ، واهتمت مجلة الأديب - صدرت عام ١٩٤٢- بنشر كثير من نتاج الشعر الرمزي ، وبخاصة شعر بشر فارس ١٩٠٧-١٩٦٣م، وكونت هذه المجلة (ما يشبه التيار النقدي) ، الذي تخصص في دراسة الرمزية والتعليق على نتاج شعرائها ، وكان من أنشط نقاد هذا التيار نقولا فياض وعدنان الذهبي .

وقد أتيح لهذا التيار أن يستوي عوده كما يقول د. انطون كرم

---

(١) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٧ .

(٢) انظر : مجلة شعر ع ٢٢ ، ١٩٦٢م ، ص ٨ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٧ ، ومدخل إلى الشعر العربي الحديث - دراسة نقدية ص ٦٨ .

عام ١٩٣٦م على يد الشاعر سعيد عقل ١٩١٢م ، ذلك أن هذا الشاعر وضع أسس هذا المذهب النظرية في مقدمة مجموعته الشعرية (المجدلية) ، التي صدرت عام ١٩٣٧م ، وهذه المقدمة عبارة عن محاضرة كان الشاعر قد ألقاها في قاعة (الوست هول) في الجامعة الأمريكية في بيروت بعنوان : (كيف أفهم الشعر ؟) .

ويبدو عقل في آرائه النظرية مقتبساً عن عدد من النقاد والفلاسفة الغربيين كالأبّ هنري بريمون والشاعر بول ڤاليري والفيلسوف برغسون ... ، ويبدو عقل وكأنه يعيد صياغة آراء الرمزيين الأوربيين ... »[1].

يقول محمد العيد حمود :

« أما الاتجاه الرمزي في الشعر العربي بعد الحرب الكبرى الأولى فقد عم أثره أغلب الأقطار العربية ، ويرى الدكتور انطوان غطاس كرم أن بوادر هذا الاتجاه لم تظهر قبل عام ١٩٢٨ ؛ إذ أن المجلات الأدبية في مصر ولبنان (المقتطف والهلال والمشرق والمعرض) لم تدون شيئاً من هذا القبيل يرجع إلى ما وراء هذا العهد ، على أن هذا الاتجاه كان يختمر شيئاً بعد شيئ حتى أشتد وأستوى أوده بعد نحو من ثماني سنوات أي عام ١٩٣٦ .

وتعتبر المقدمة التي كتبها سعيد عقل لمطولته (المجدلية) ١٩٣٧، (البيان الرمزي) في الشعر العربي المعاصر ، وأبرز ما جاء في هذه المقدمة أن اللاوعي هو خاصة الشعر الأساسية ، بينما الوعي هو خاصة النثر الأساسية ...»[2].

مما سبق وغيره يتبين أن أشهر رواد هذا الاتجاه في مرحلته

---

(١) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ص ٤٠ .

الأولى هم سعيد عقل ، وأديب مظهر ، ويوسف غصوب ، وبشر فارس وصلاح لبكي ، وغيرهم [١].

يقول يوسف الخال :

« الرمزية ... مذهب شعري فرنسي خالص ، انتقل إلى أجوائنا العربية مع حملة نابليون على مصر ، وذيوع الترجمات ، ومع انتشار المؤسسات التبشيرية الفرنسية لاحقاً ، وهيمنة النفوذ الثقافي الفرنسي على لبنان وسوريا .

وسعيد عقل ليس هو السبّاق في تأثره بالرمزية الفرنسية ، فقد سبقه إلى هذا التأثر الشاعران : أديب مظهر وصلاح لبكي ، وإن كان سعيد عقل قد برّهما إيغالاً في الأجواء الرمزية » [٢].

---

(١) انظر : دراسة لإنتاج هؤلاء الشعراء والمفكرين في : الشعر العربي الحديث في لبنان ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٢- ١٩٧، ومداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) مجلة الشرق ع ٥١ ، ٣-٩/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٤٥ .

الشعر الحر

نشأ في العالم العربي ما يسمى بالشعر الحر ، ونادى فريق من المنتسبين للأدب بالتخلي عن القافية وأوزان العرب المعروفة، ودعا إلى تجاوز الأساليب القديمة والأشكال الموروثة ، من أجل التجديد والانفتاح على الحضارة الإنسانية ؛ للاستفادة من أدبها وفكرها .

وقد كانت نازك الملائكة من أشهر من فجر هذه المسألة ونادى بها، فقد شنت حملة شديدة على الشعر العربي ، ومما قالته في ذلك :

« ما لطريقة الخليل ؟ وما اللغة التي استعملها آباؤنا منذ عشرات القرون ؟ ! ، ألم تصدأ لطول ملامستها الأقلام والشفاه ، منذ سنين وسنين ؟ ، ألم تألفها أسماعنا ، وترددها شفاهنا ، وتعلكها أقلامنا ، حتى مجتها وتقيأتها ؟ ! » [١].

وثورتها هذه كانت نتيجة لإقبالها على قراءة الآداب الأوروبية ، ودراسة أحدث نظريات الفلسفة والفن وعلم النفس ، فقد كانت تقلد الأوربيين لا سيما ادجار الن بو ، وهذا ما صرحت به في ديوانها [٢].

والحق أن نازك الملائكة قد رجعت عن موقفها الثوري ضد الشعر العربي ، وأعلنت سخطها على تجربتها الأولى ، وذلك في كتابها الأخير (قضايا الشعر المعاصر) [٣].

لذا فقد هاجمها مخالفوها ، ووصفوها بالتراجع والتخلف

---

(١) انظر ديوانها : شظايا ورماد ص ٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٤ ، ٢٢ .

(٣) راجع الصفحات ١٨٢-١٩٦من كتابها ، وص ٤٨ ، وانظر ديوان نازك ٢/ ٤٢٢ .

والارتداد إلى القديم [١].

وقد اختلف فيمن كان أول من قال شعراً حراً ، اختلافاً كبيراً ، فقيل إنه محمد حسن عواد في قصيدته (مع الورقاء) ، والتي نشرها في سنة ١٣٤٥هـ ، ١٩٢٥م في كتابه خواطر مصرحة [٢].

يقول عبدالرحيم أبو بكر عن هذه القصيدة :

« هذه القصيدة التي أنشأها صاحبها كما يقول في عام ١٩٢٥م، هادفاً إلى ترويج الأدب الحديث الحر في بيئته قد تكون مفتقرة إلى حرارة العاطفة ، والخيال المجنح كما هو الشأن في كثير من شعر العواد ، ولكنها في الوقت نفسه تعد من البواكير الأولى المتمردة على الشكل التقليدي، والتعبيرات الموروثة ، ومن هنا تأتي قيمتها التأريخية في التقويم » [٣].

وقيل إن أول من قال شعراً حراً هو بدر شاكر السياب ، في قصيدته (هل كان حباً) ضمن ديوانه (أزهار وأساطير) ، الصادر في سنة ١٩٤٧م .

وقيل : نازك الملائكة في قصيدتها (الكوليرا) ، التي نشرتها في مجلة العروبة اللبنانية في كانون الأول سنة ١٣٦٧هـ ، ١٩٤٧م ، وهي

---

(١) انظر : – مثلا – في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ والموضوع من كتابة أحمد عبدالمعطي حجازي . وانظر هجوم أدونيس عليها في : المصدر السابق ص ٢٤٧ ، وقول محمد بنيس عنها في حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٢١، ١٢٢ ، ونقد يوسف الخال في قضايا الشعر الحديث ص ٣٠٩ ، والحداثة في الشعر ص ٥٤ ، والحداثي السوداني محمد الفيتوري في المصدر السابق ص ٣٣٢ .

(٢) انظر : الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٧٥ .

(٣) الشعر الحديث في الحجاز ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

موجودة في ديوانها .

وقيل عبدالوهاب البياتي في ديوانه (ملائكة وشياطين) ، الذي صدر سنة ١٩٥٠م ، على افتراض أنه كتبه قبل تأريخ نشره بزمن [١].

وقيل علي أحمد باكثير [٢].

وقيل غير ذلك [٣].

أما عبدالله الغذامي فقد تكلف وأعاد تأريخ الشعر الحر إلى العصر الجاهلي [٤] ؛ ليجد له مصوغاً وقبولاً .

وقد اشتهر من رواد الشعر الحر كثير ، ومن هؤلاء - غير ما سبق - : صلاح عبدالصبور وأحمد عبدالمعطي حجازي ومحمد الفهد العيسى وأحمد الصالح (مسافر) ، وغيرهم .

ومن أعظم أسباب انتشار الشعر الحر ، والهجوم على الأدب العربي ولغة القرآن الكريم ، ضعف الولاء له والاعتزاز باللغة الناتج عن ضعف الإيمان والجهل بالإسلام ، وكذلك التأثر بالفكر الأجنبي الناتج عن

(١) انظر الأقوال الثلاثة السابقة في : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤١ ، وبدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٦، ٧، ٢٣ ، والشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٧٨ ، واتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١٨ ، ٣٣ ، والتجديد في الشعر الحديث - ص ١١٤، ١١٥ ، ١١٦ ، ونحو نقد أدبي معاصر ص ٦٥ ، والثابت والمتحول ٢٨٨/٣ .

(٢) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر - دراسات وشهادات ص ٢٤١ ، وآراء حول قديم الشعر وجديده ص ١٥٠ ، ١٥٦

(٣) انظر : أزمة القصيدة الجديدة ص ٥٠ ، وهذا الشعر الحديث ص ١٣٦، ١٣٧، وفي قضايا الشعر العربي المعاصر - دراسات وشهادات ص ٢٤١ ، وعبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٧٥ ، ٩٠ ، ٩١، ١٢٥ .

(٤) انظر : مجلة الدارة ع ٤ ، رجب ١٤٠٢ هـ ، ص ١٥٨ -١٨٥ .

الولاء له وتقليده ، والانخداع بفلسفته ، هذا بالإضافة إلى الهزائم النفسية لكثرة الاضطراب والمشكلات التي عايشها أولئك الأتباع ، والشعور بالنقص الذي ولد لديهم حب المخالفة ، والثورة ضد السائد والمألوف من الأشكال والمضامين .

يقول محمد بن سعد بن حسين :

« وخلاصة القول أن الحديث عن الشعر الحر صحب ظهور الشعر المرسل قبل منتصف القرن الرابع عشر للهجرة ، وتحدث عنه شعراء (أبوللو) ونقادها مثل أبي شادي وشيبوب ، وتكلم فيه غيرهم من مثل محمد حسن عواد ، غير أن أعمال أولئك لم تجد من الصدى مثلما وجدته أعمال نازك الملائكة وبدر السياب ؛ ولعل سر نجاح أعمالها راجع إلى الوضع الفكري المضطرب ، الذي كان يعيشه الناس في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، التي خلفت ركاماً من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية ، فكان طبيعياً أن تنعكس آثار هذا الاضطراب على أفكار الناس وأخلاقهم ، وأن تجد النزعات التجديدية آذاناً صاغية تؤمل في هذه النزعات ، وتتلمس حولها سبل النجاة ... »[1].

وقد أحسن الناقد العراقي يوسف عزالدين عندما قال عن الشعر الحر بأنه أصبح « مصطلحاً محدود المعنى ، يدل على ما ينشر ... من الكلام العجيب ، الذي تكثر فيه الفواصل ، وإشارات الاستفهام ، وعلامات التعجب ، والتفعيلات المختلفة الوزن ، المتباينة الأشكال ، بلغة لفها الغموض ، وسرى فيها الرمز الذي لا يفهمه قائله .

---

(١) الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٨٠ ، ٨١ ، وانظر قضايا الشعر المعاصر ص ٥٠ – ٦٠ .

وضاعت الصلة الفنية بين القريحة الشعرية ، والموسيقى الأصلية، والبنية الفنية ؛ لأن أكثر التجارب ليست صادقة ، وتعتمد على الشكل السطحي ، والفكر المراهق ، ولا تلتزم بالصيغة الفنية للشعر ... ،

ودعاة التجديد اليوم أرادوا أن يقلدوا الغرب ، دون أن يعرفوا أدب الغرب ، ودون أن يفقهوا ما يريدون ... »[١].

والذي يعنيني في هذا المقام هو أن دعاة الشعر الحر من أعظم من مهد للحداثة في العالم العربي ، ولا يلزم من هذا القول أن كل من قال شعراً حراً فهو حداثي ؛ فإن مجرد قول الشعر الحر لا يجعل قائله حداثياً – وإن كان مخالفاً – ؛ فإن الحداثة ثورة فكرية شاملة للمبادىء والأشكال ، فهي أعظم من كونها تجديداً في الشعر والأدب ، سواء كان التجديد مستقيماً أم منحرفاً .

بل إن بعض الحداثيين الغربيين هاجم الشعر الحر ، فهذا (اليوت) يقول عنه :

« لا أستطيع أن أعرفه إلا بالسلب ، غياب النموذج ، غياب القافية ، غياب الوزن »[٢].

واقرأ قول الحداثي المصري غالي شكري ؛ فإنه ينفي تأريخ الحداثة بالشعر الحر ، حيث يقول :

« وأعتقد أنه من العبث أن تؤرخ للشعر العربي الحديث بقصيدة مفردة كتبها السياب... ، أو الملائكة ، عام ١٩٤٧م ، وإنما يجب أن نحدد

---

(١) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٠٢ ، وراجع ما كتبه محمد أحمد العزب في : عن اللغة والأدب والنقد ص ١٥١ – ١٥٧ .

(٢) الصراع بين القديم والجديد ٢/١٠٤٠ .

هذا التاريخ بعد ذلك بخمسة أعوام على الأقل ، حين أصبحت هناك حركة شعرية حديثة لا تعتمد على استثناءات فردية ، وإنما على تيار جماعي زاخر بالحياة والقدرة على الاستمرار »[1].

وهذا لا ينفي كون تلك الظواهر إرهاصات مهدت للحداثة بمفهومها الفكري ، يقول الحداثي السوري دريد يحيى الخواجة :

« منذ أن بدأت الإرهاصات الأولى للتغيير منذ الثلاثينات أو الأربعينات ارتفع صوت الوعي بالحداثة في إنتاج الحياة الجديدة في جوانب عدة ، وعلى مستوى الإبداع ظهرت مشكلية كتابة الشعر العربي وفعاليتها على أنها أعمق انشغالات الفن وأكثرها طرحاً وحدّة »[2].

---

(١) ماذا أضافوا إلى ضمير العصر ص ٢١ .

(٢) الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ص ٦١ .

المرحلة الرئيسة والأخيرة في تأريخ الحداثة في العالم العربي

بداية الحداثة

ما ذكرته فيما سلف من مدارس واتجاهات مهدت للحداثة وهيأت مناخاً مناسباً لاستقبالها وانتشارها ، حتى أعلنت عن نفسها ، وأصولها وأسسها بصراحة تامة بعد ذلك .

كان إعلان الحداثة والدعوة إليها باسمها واتجاهاتها في لبنان في منتصف القرن العشرين الميلادي تقريباً ، وعن طريق مجلة شعر اللبنانية، وتجمّعها المعروف هناك .

يقول عبدالحميد جيدة :

« إن التنظير لحداثة الشعر العربي المعاصر بدأ بعودة يوسف الخال من الولايات المتحدة إلى بيروت ، الذي قام عام ١٩٥٦م باتصالات عديدة مع العناصر الأدبية القادرة على الإسهام في خلق حركة شعرية حديثة، وقد تمّ التجمع ، وأعلن عن تأسيس مجلة فصلية ... وأصبح يوسف الخال نفسه رئيساً لتحريرها ... »[١].

ويقول محمد الأسعد :

« طرحت مجلة شعر نفسها في أواخر الخمسينات كرائدة لاتجاه شعري ، ثم كرائدة للاتجاه الشعري ، ومع اختتام سنتها الأولى ١٩٥٧ بدأ أصحابها يعتقدون أن مستقبل الشعر العربي يسير في الطريق التي شقها هذا الاتجاه »[٢].

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصرين التنظير والتطبيق ١٥/١ ، وانظر ص ٥ .

(٢) بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٣٧ ، وانظر : مجلة شعر ع ٤ ، أيلول ١٩٥٧م الافتتاحية ص ٣ ، والأدب العربي وتحديات الحداثة – دراسة وشهادات ص ٢٧ ، ٢٨ .

ويقول محمد بنيس :

« عادة ما يضع مؤرخو الشعر العربي الحديث نهاية الأربعينات ، أو أواسط الخمسينات (لكل معياره) بداية للحداثة » [1].

---

(١) حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٧٥، وانظر : مجلة مواقف ع ٣٥ ص ٦، ومجلة الآداب ع ٧، ٨ ، يوليو - أغسطس ١٩٨١م ، ص ٥٣ .

مجلة الآداب

وقبل نشأة مجلة (شعر) بأربع سنوات أسس سهيل إدريس مجلة (الآداب) سنة ١٩٥٣م ، وقد اهتمت هذه المجلة بما سمته الشعر العربي الحديث ، وخصصت بعض أعدادها للحديث عنه ، والدعوة إليه [١].

أما اهتمامها الأكبر فكان منصباً على دراسة القضايا القومية والاشتراكية [٢].

جاء في افتتاحية عددها الأول ما نصه :

« في هذا المنعطف الخطير من منعطفات التاريخ العربي الحديث ينمو شعور في أوساط الشباب العربي المثقف بالحاجة إلى مجلة تحمل رسالة واعية حقاً ... ، إن الأدب نشاط فكري يستهدف غاية عظيمة هي غاية الأدب الفعال الذي يتصادى ويتعاطى مع المجتمع ، والوضع الحالي للبلاد العربية يفرض على كل وطني أن يجند جهوده للعمل في ميدانه الخاص من أجل تحرر البلاد ، ورفع مستواها السياسي والاجتماعي والفكري ... ، هدف المجلة الرئيس أن تكون ميداناً لفئة من أهل القلم الواعين ، الذين يعيشون تجربة عصرهم ، ويعدون شاهداً على هذا العصر ... » [٣].

والناظر في كُتّاب هذه المجلة يتبين له أن أكثرهم من ذوي الاتجاهات القومية ، والانتماءات الماركسية ، من لبنان وسوريا والأردن

---

(١) راجع الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٤، وشعرنا الحديث إلى أين ص ٣٨ ، ٤١ ، ٤٢ ، واتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٢٢ .

(٢) انظر : في الشعر والنقد ص ١٨٩ .

(٣) مجلة الآداب ، ع ١ ، يناير ١٩٥٣م ، ص ٢،١ .

والعراق ومصر ، وغيرها [١].

ومن أولئك الكتاب الحداثيين : خليل حاوي والسياب والبياتي وأحمد عبدالمعطي حجازي وصلاح عبدالصبور ومحمد الفيتوري وغيرهم ، [٢].

وقد كتب الحداثي الأردني عيسى الناعوري في مجلة الآداب يدعو إلى ما أطلق عليه « التجديد الصحيح » على نهج طه حسين [٣].

ويدعو أحد كتابها ، وهو محمد النقاش إلى المذهب الوجودي ؛ معللاً ذلك بأنه « يمثل الاستجابة المباشرة لحاجة الإنسان المعاصر إلى إعادة النظر في مقومات وجوده ، ثم محاولة تكييفها على شكل جديد بإرادته واختياره » [٤].

وكذلك كتب فيها مطاع صفدي منادياً بالوجودية على منهج الوجودي الغربي جان بول سارتر [٥].

يقول الحداثي المصري غالي شكري :

« ولقد كان ظهور مجلة الآداب البيروتية في كانون الثاني (يناير) ١٩٥٣م ؛ بمثابة أول تجمع ثوري للأدب الجديد ... ، صدرت الآداب تحمل لواء الدعوة القومية في الفكر العربي ، والدعوة الاجتماعية في الأدب ، والدعوة التحررية في الشعر ؛ لذلك التف حولها المفكرون الثوريون ، والأدباء

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ٢٥ ، ٥٠ ، ومداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٦٢ .

(٢) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) انظر : مجلة الآداب ، تموز ١٩٥٣ ، ص ٢٨ ، المقالة بعنوان (نحو التجديد الصحيح) .

(٤) انظر : المصدر السابق ، نوفمبر ١٩٥٣ ، ص ٤٥ ، (حول الأدب الديمقراطي) .

(٥) انظر: المصدر السابق ، حزيران ١٩٥٤م ، ص ٥٢ ، (التزام الأديب الحسي).

المجددون من جميع أنحاء الوطن العربي ... .

وجاء ت الآداب اللبنانية على أثر توقف (الرسالة) و (الثقافة) المصريتين ؛ إيذاناً صريحاً بأن الفكر والأدب العربيين يقفان في صف واحد مع المرحلة الثورية الجديدة ، وقد كانت الآداب بالنسبة للشعر الجديد ذات دلالة خاصة ، فلأول مرة يعثر على منبره الخاص ، وتنظيمه العلني فيخرج من السراديب السرية (تحت الأرض) إلى الهواء الطلق في إطار يحمي تجربته الجديدة من التبدد والضياع »[١].

كلام هذا الحداثي المنظر يدل على عظم دور مجلة الآداب في نقل الفكر الغربي واتجاهاته تحت شعار التجديد والتحديث ، فهي كالبوابة لمجلة شعر الحداثية ؛ لذا فقد انتقل بعض كتاب الأولى إلى الثانية ، وبرزوا فيها دعاة للحداثة ومنظرين لها .

ثم بيّن غالي شكري أن ما ينشر في الآداب من أنواع أدبية وفكرية تجديدية ليست أشكالاً مجردة فقط ، وإنما ذات مضامين ثورية ؛ لذا قال عن المجلة بأنها :

« أصرت من ناحية المضمون على أن تستوعب ... هموم الثورة الجديدة »[٢].

ثم فصل اتجاهاتها القومية والاشتراكية قائلاً :

« وقرأنا جنباً إلى جنب أسماء : الجواهري ونازك والسياب وعبدالصبور وبدوي الجبل ونزار وفدوى طوقان والقط والحيدري ويوسف الخطيب والفيتوري والحوماني ورئيف خوري وكاظم جواد وبديع حقي

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨ .

وجوزيف نجيم ، وغيرهم من أبناء الصياغة العمودية الصارمة ، أو القافية المتساوقة ، أو التفعيلة الواحدة ، وكان شيئاً واضحاً أن الدائرة التي تضم هؤلاء وأولئك هي دائرة (الرؤية الفكرية للواقع وانفن) ، سواء كانت هذه الرؤية هي القومية العربية ، أو الاشتراكية العلمية ، كما أنه بات واضحاً كذلك أن أوزان التفعيلة الواحدة هي التي تجمع بين غالبية شعراء (الطليعة) الثورية الجديدة ... »[1].

ويقول محمد الأسعد عند حديثه عن الحداثة ودور مجلة الآداب فيها ، لا سيما في نقل الاتجاه الوجودي « كان الاتجاه الذي بدأ قوياً ، وتواصل في مجلة (الآداب) هو الاتجاه الوجودي ممثلاً بأطروحات نقدية تستند إلى قراءة في الفلسفة الوجودية ، تتفاوت عمقاً وضحالة »[2].

(١) المصدر نفسه ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) بحثاً عن الحداثة ... ص ٣٩ ، وكذلك برز فيها الاتجاه الاشتراكي فيما بعد ، انظر شعرنا الحديث إلى أين ص ٤١ .

مجلة شعر وإعلان الحداثة

في سنة ١٩٥٦م عاد النصراني اللبناني يوسف الخال من الولايات المتحدة الأمريكية إلى بيروت ، فبدأ باتصالات مكثفة مع المشتغلين بالشعر والأدب من الثوريين والقوميين والاشتراكيين ، ونحوهم ، فاجتمع طائفة منهم ، وأصدروا مجلة أطلقوا عليها مجلة (شعر) ، كما أطلقوا على أنفسهم (تجمع شعر) ، الذي تألف من علي أحمد سعيد (أدونيس) وخليل حاوي ونذير عظمة وأنسي الحاج وأسعد رزوق وخالدة سعيد ، وغيرهم[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض رواد مجلة (شعر) وكتّابها كانوا ينشرون فكرهم وآراءهم في مجلة الآداب الآنفة الذكر ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك قبل قليل ، ثم انتقلوا فيما بعد إلى مجلة شعر .

قام تجمع شعر بعقد ندوة أسبوعية ، كل يوم خميس ، وأطلقوا عليها (ندوة مجلة شعر) أو (خميس شعر) ، عقدت الندوة الأولى سنة ١٩٥٧م في صالة فندق (بلازا) ببيروت ، وتبعها عدة ندوات في المكان نفسه ، ثم انتقل – بعد ذلك – مكان الندوة والاجتماع إلى إحدى قاعات نادي خريجي الجامعة الأمريكية ، وكانت حينئذ الدعوة عامة لمن يريد الحضور ، ثم قرروا الاقتصار على اجتماع أعضاء تجمع شعر ومدعويهم الخاصين ، ومن ثمّ انتقل مكان الاجتماعات والندوات إلى منزل رئيس التحرير يوسف الخال[2].

---

(١) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٣، ٦٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٦٤ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٥، ٤٦ .

وفي ٣١ كانون الثاني سنة ١٩٥٧م ألقى يوسف الخال بياناً حول مجلة شعر ومنهجها ، وذلك في أحد اجتماعاته المذكورة آنفاً ، وقد أعلن فيه دعوته إلى الحداثة محدداً أسسها ومفاهيمها ، وعلى نهج ذلك سارت مجلة شعر ،

وتجدر الإشارة هنا إلى أن يوسف الخال أثبت ذلك البيان الحداثي في كتابه ، الذي أصدره سنة ١٩٧٨م بعنوان (الحداثة في الشعر) [١].

وقد جاء في افتتاحية أحد أعدادها قوله :

« ... ، فنحن حينما اخترنا طريق الثورة والتمرد والرفض ، وسلكنا سبيل الشك والبحث ، واعتمدنا التعبير الصادق عن تجاربنا الإنسانية الصادقة ، إنما اخترنا كذلك حياة التضحية والشهادة واحتمال الأذى ؛ لذلك فإن لاشيء على الاطلاق يجعلنا نؤمن بخلاف ما نؤمن به ، ونعتقد بأنه مبرر وجودنا وعلاقة الإنسان الحي في عالمنا العربي ... » [٢].

وفي كتابه يأسف لأن العقل العربي « غير حديث ولا علماني » [٣].

ومن العجب أن يوسف الخال على الرغم من تعصبه للحداثة إلا أنه يعتز بنصرانيته ويفتخر بانتسابه إليها ، ومن ذلك قوله :

« لا تنس أنني شاعر مسيحي ، والمسيحية جزء من تراثي ، إن لم تكن في جوهره وصميمه ، والمسيحية مرتبطة ارتباطاً كيانياً عميقاً مع التراث الذي سبق التاريخ العربي في هذه البقعة من الأرض ، حتى أن تموز وما يعنيه – وهذا موجود في شعري – هو أسطورة قريبة من المسيحية ، وربما كان المسيح صورة جديدة لها ، فهناك شبه كبير بين المسيح وبين تموز

---

(١) في ص ٨٠ ، ٨١ .

(٢) مجلة شعر ، ١٩٤.١٩٦١ ، ص ٦ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ٦، وانظر الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٣٨ .

من حيث موته وبعثه .

وأنا أفتخر بهذا الواقع ؛ لأنه دليل ساطع على أنني صادق في شعري ، لا كالشعراء المسيحيين ، منذ إبراهيم اليازجي إلى اليوم ، الذين كانوا يكتبون مسيحيتهم ، ويظهرون بمظهر الشاعر غير المسيحي ، من قبل المسايرة والدعاية والممالأة .... إنني اعتقد أن هذا محك صدق الشعراء الحديثين اليوم ... »[1].

ثم يؤكد ذلك - مرة أخرى - مبيناً أنه منهج بعض الحداثيين النصارى ، بل أكثرهم ، فهو يقول :

« إن الشاعر المسيحي الذي يرتبط بتراثه المسيحي هو شاعر أصيل ، وستذكر الأعوام القادمة أن توفيق صايغ هو أحد هؤلاء ، وإلى حد ما جبرا إبراهيم جبرا ، وكذلك خليل حاوي ، وهذه القضية أدركها عدد كبير منهم جبرا إبراهيم جبرا ، وأدونيس ، وغالي شكري ، حتى أن غالي شكري اضطهد في مصر من أجل ما كتبه عني في مقال نشره في مصر بعنوان شاعر له قضية »[2].

ثم بعد هذا القول يبين حداثته بقوله :

« العقلية الحديثة ، كما أراها ، هي العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن يعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ، فلا يتبناها لكونها مفاهيم موروثة ، بل يستطيع أن يقف منها موقفاً موضوعياً ، ويفحصها ، وينقدها ، ويحكم عليها ...»[3].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٥ .

ويقول عن الحداثة :

« الحداثة في الشعر إبداع وخروج به على ما سلف ... ، وما الحداثة زياً أو شكلاً خارجياً مستورداً ، وإنما هي نتاج عقلية حديثة تبدلت نظرتها إلى الأشياء تبدلاً جذرياً وحقيقياً ، انعكس في تعبير جديد »[1].

والمدقق في منهج يوسف الخال وبقية النصارى الحداثيين يتبين له أن ثورتهم الحداثية ضد الدين الحق ، الذي جاء ت به الرسل ، صلوات الله وسلامه عليهم ، أمّا ما يتبنونه من فكر نصراني ويبشرون به ، وينشرونه ، فهو الفكر النصراني المحّرف ، والذي وضعه رجال الكنيسة وأساقفتها؛ فإن هذا لا يثورون عليه ، بل يمكنون له في العالم العربي ، بعد محاولة تشويه الإسلام ، الذي قد يطلقون عليه الدين العربي ، وهذا المنهج واضح من كلام النصراني الحداثي يوسف الخال [2].

اقرأ – مثلاً – اعتزازه بنصرانيته حين يقول:

« لا ألام إذا أنا سعيت إلى إيجاد مجتمع غير مسلم ، أو بمعنى آخر : مجتمع مسيحي أعبر فيه عن نفسي ، وأحقق فيه كياني ... ، لقد نجح المسيحيون العرب ، أو بعض المسيحيين في إقامة الوطن اللبناني ، وهم لا يلامون على ذلك ... »[3].

ويقول : « أما كيف أكون ثائراً ومسيحياً في آن واحد ؛ فأنا مسيحي بالمعنى الذي ذكرته ، لا بمعنى الممارسة ، أنا مسيحي تراثياً ، أي أنني أحمل نظرة في الوجود مستمدة من المسيحية ، وتجدد مفاهيمها عبر التاريخ »[4].

(١) الحداثة في الشعر ص ١٥ ، ١٧ .

(٢) انظر : أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ١٥٩ – ١٦٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥٨ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٦١ ، وانظر حول هذا الموضوع دراسة الحداثي المصري =

ولقد كان أغلب أعضاء تجمع شعر « أعضاء في الحزب السوري القومي الاجتماعي ، وكان أدونيس ونذير عظمة ومحمد الماغوط وخالدة سعيد وشعراء آخرون ، وهم سوريون من أعضاء الحزب قد التجأوا إلى لبنان تحت ملاحقة السلطات القريبة من عبدالناصر في سوريا ، وكان يوسف الخال وخليل حاوي معروفين هما أيضاً بانتمائهما السابق إلى هذا الحزب ، الذي بقي تأثيره الثقافي والأدبي واضحاً في أعمالهما الشعرية »[1].

وأشير هنا إلى أن نذير عظمة كان أحد أعضاء تجمع شعر الحداثي ، وعضواً في الحزب البعثي القومي السوري ، وهو الآن موجود في الجزيرة العربية ومن أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك سعود بالرياض ، وله عدة مشاركات في بعض الصحف والمجلات والأندية الأدبية في هذه البلاد، يدعو فيها إلى الحداثة ، ويدافع عن مجلة شعر المشبوهة[2].

وإن الناظر في الأعداد الأولى لمجلة شعر يتبين له أنها استقطبت أعداداً من ذوي الاتجاهات التحديثية والثورية من مختلف دول العالم العربي.

= غالي شكري في : شعرنا الحديث إلى أين ص ٧٢ ، ١٢٧ ، وقضايا الشعر الحديث ص ٣٠٩.

(١) حركة الحداثة في الشعر العربي ص ٦٤ ، وانظر: أسئلة الشعر في حركة الخق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٧ ، وراجع كلام غالي شكري في ثنائه على الحزب وأفراده ، وهم على حد زعمه « صفوة من المثقفين اللبنانيين والسوريين اللامعين » قاموا بتأسيس مجلة شعر ، انظر : مجلة الوطن العربي ع ٢٧٦ -٨٠٢ ، الجمعة ١٧/٧/١٩٩٢م ، ص ٤ ، ٥ .

(٢) انظر : حديثه عن مجلة شعر ، وقصة مشاركته في تأسيسها ، ودفاعه عنها ، في مجلة اليمامة ع ٩٨٩ ، ١-٦-١٤٠٨هـ ، ص ٧٨ - ٨٠ .

فمن العراق : نازك الملائكة وبدر شاكر السياب وبلند الحيدري .
وعبدالوهاب البياتي وسعدي يوسف وموسى النقدي ورزوق فرج رزوق وغيرهم .

ومن الأردن : فدوى طوقان وسلمى الجيوسي وعيسى الناعوري ، وغيرهم .

ومن سوريا : نزار قباني وفؤاد رفقه وخالدة سعيد ، وغيرهم

ومن لبنان : رينيه حبشي وماجدة فخري وانطوان غطاس كرم وشوقي أبو شقراء وجورج غانم وغيرهم .

ومن بلدان أخرى غير ذلك .

أما اهتمام المجلة بالفكر الحداثي الغربي واتجاهاته المختلفة فكثير جداً ، ومن ذلك حرصها على دراسة وترجمة نتاج كثير من المفكرين الغربيين ، بل إنها تعتقد بضرورة ذلك على الرغم من صعوبته أحياناً على حد قولها [١]؛ لذا فلا يكاد المرء يتصفح عدداً منها إلا ويجد نماذج لتلك الترجمة أو الدراسة .

وقد تحدث منيف موسى عن مفهوم الحداثة في منظور مجلة شعر، وبيّن أنه لا يتناول الأشكال الشعرية واللغوية فقط ، بل يتعداها إلى تحديث المبادىء والأفكار ، فهو يقول :

« وهكذا احتضنت مجلة شعر حركة الشعر الحر في لبنان ، والشعر العربي معها حقق حداثته وعالميته ، واستطاعت أن توفق بين التراث الإنساني والتجارب التاريخية وبين المعاصرة ؛ إذ لم يكن هم مجلة شعر تحديث اللغة والأدب فقط ، بل تحديث الإنسان والحياة ، فالتجديد الذي دعت إليه كان جذرياً ، وكانت تضع حرية الإنسان فوق كل شيء ؛ لذلك كان

---

(١) انظر : مجلة شعر ع ١١ ، ١٩٥٩ ، ص ٥ ، و ع ١٨ ، ١٩٦١م ص ٧، ٨ .
واتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٢٢، ٢٣ .

تمردها على كل ما هو سلفي واستسلامي »[١].

ولقد كان لمجلة شعر – في وقتها بخاصة – شأن عظيم في رفع راية الحداثة ونقل اتجاهاتها ومفاهيمها إلى العالم العربي ، لا سيما أن أعضاء تجمعها تبنوا الانتساب إلى الحداثة فأصدروا في ذلك الدواوين والكتب [٢].

إلا أن هذه المجلة لم تستمر فقد توقفت سنة ١٩٦٤م ، يقول غالي شكري :

« ... ، ولكن ظروفاً عديدة حالت بينها وبين الاستمرار فاحتجبت عام ١٩٦٤م بعد أن أدت خلال سبع سنوات دوراً هاماً في ترسيخ مفهوم الحداثة » [٣]، ولا حتجابها أسباب منها اختلاف أعضائها ، واصطدامها باللغة العربية كما يقول يوسف الخال ، وغير ذلك [٤].

ولقد اهتم الحداثيون فيما بعد بدور مجلة شعر ، وأثنوا عليها ، يقول جبرا إبراهيم جبرا أثناء حديثه عن الحركة التجديدية الحداثية :

« ومجلة شعر لعبت دوراً مهماً في هذا المضمار ، بدأت حركة ثورية ... ، استمرت بالثورة الشعرية ، وانتقلت بها إلى مرحلة لاحقة ، لكن كأي ثورة تجد دائماً من يلائمها ، هناك دائماً ثورة ، وثورة مضادة ففجأة حتى من بعض الدعاة إلى الثورة في الخمسينات صاروا يقفون في وجه التيار الجديد ، الذي بدأ يظهر في مجلة شعر ، وأرادوا أن يقفوه عند حده

---

(١) في الشعر والنقد ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٢) انظر : بعض تلك الدواوين في المرجع السابق ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٣) شعرنا الحديث إلى أين ص ٥٠ .

(٤) انظر : أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ٣١ – ٣٣ ، ١٥٧ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ٤٧ – ٤٩ . وقضايا الشعر الحديث ص ٢٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣١٢ .

إلى أن وصلت المجلة حداً لم تستطع أن تتخطاه ، يوسف الخال سماه جدار اللغة ، وفي الواقع ليس جدار اللغة الذي أوقف الشعر ، وإنما المجتمع وصل إلى حد أراد عنده أن يقف بالتجديد بحيث يستطيع أن يهضمه ، أن يعيد النظر فيه ... »[١].

وتحت عنوان « مجلة شعر : النص المتماثل – المتغاير » كتب فؤاد أبو منصور يقول :

« النهضة النقدية اللبنانية بدأت فعلياً في مطلع الخمسينات ، حيث تبلور النموذج الرافض ، المتسائل ، القلق ، ومنذ مطلع العصر كانت ثمة توسطات أسهمت في الخروج على الموروث الديني ... ، وفتحت التراث على تفاعلات الذات ، وتثمير الأسطورة في الشعر ، وقد انطلقت من بنية ثقافية متشعبة ، وجسدت البطل الذي يموت لينبعث من جديد ، مثل تموز والحلاج وصقر قريش ... ، النقد اللبناني الجديد كما بلورته محاولات مجلة شعر شكل نقطة التقاء لخيارات اجتماعية – فكرية متطورة ... »[٢].

وجبرا إبراهيم جبرا من كبار الحداثيين المشاركين في مجلة شعر، والكاتبين فيها ، ولكن هناك من يقول بأنه كان يدعو إلى الحداثة قبل نشأة مجلة شعر بعشرة أعوام تقريباً ؛ ولهذا عَدّه بعض الكتاب « الأب الروحي للحداثة » ، و« الرائد الأول للحداثة العربية في الأربعينات ، أو منذ الأربعينات من هذا القرن » الميلادي [٣].

استدل من قال ذلك بقوله :

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٩، ٢٠٠ .

(٢) النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا ص ٣٩ ، ٣٩١ .

(٣) انظر : صحيفة القبس ع٥٨٩١، ٦/١٠/١٩٨٨م ، ص ٣٠ .

« ومنذ عام ١٩٤٦ ، وفي ملتقى يدعى (نادي الفنون) في مدينة القدس ، بدأ جبرا إبراهيم جبرا ، عقب دراسة أكاديميه للأدب الانكليزي في جامعة كامبردج بالدعوة إلى الحداثة ، كما بدأ يكتب وينشر في فنون أدبية شتى ، منها الشعر والقصة والرواية والنقد ، وبعد أن جاء إلى بغداد عام ١٩٤٨ استأنف الكتابة والرسم أيضاً ، وكان في عداد مؤسسي مدرسة بغداد للفن الحديث إلى جانب جواد سليم ورفاقه ، وفي بغداد ساهم جبرا إبراهيم جبرا في خلق بيئة ثقافية جديدة ، منفتحة على العصر بتياراته وثقافاته ، ولا شك أن بدر شاكر السياب ، صديق جبرا ورفيقه كان في عداد الذين انتفعوا بعلم جبرا ، أو تعليمه على الأصح ... ، وفي رأينا أن قسماً كبيراً من التكوين الثقافي والفكري للسياب ولسواه من رواد الحداثة مدين لشخصية جبرا ، ولتوجهاته الأدبية والفنية .

وعندما قامت مجلة شعر في لبنان كان جبرا أحد أعمدتها الأساسيين ، ولكن جبرا كان موجوداً قبل مجلة شعر بسنوات طويلة ؛ إذ كان قطباً له حضوره وله مريدوه ...» [١].

ولعل ما قيل عنه شبيه بما قيل عن ريادة جبران خليل جبران للحداثة وعلى كل فلا يتعارض كونه دعا إلى التحديث والتجديد ، أو الحداثة العربية ، مع كون تجمع شعر ومجلتهم ، أول من أعلن الدعوة إلى الحداثة ، والتشكيك في التراث ، والتقليل من أهميته ، لا سيما وأن جبرا كان من كتاب مجلة شعر ومشجعيها .

ومن الجدير بالذكر أن أدونيس قد اختلف مع مجلة شعر ، فاختفى اسمه من عضوية لجنة التحرير ، منذ منتصف السنه السابعة من

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

حياة المجلة ، سنة ١٩٦٣م ، ومع صدور العدد السابع والعشرين ، يقول كمال خير بك :

« ... ، أما أدونيس ، الذي كان المحرك الحقيقي للمجلة طوال المرحلة الثانية من نشاطها ؛ فإنه لم يسهم فيها فعلياً ، أثناء عام ١٩٦٣م وهو سيقطع صلته بها وبالتجمع ، منذ مطلع ١٩٦٤ ، وستصدر المجلة بعد ذلك عددين مزدوجين ، حمل ثانيهما اسم (العدد الأخير) ... » [١].

وسبب ابتعاد أدونيس عن مجلة شعر يرجع إلى اختلافه معها في بعض الأساليب والوسائل الحداثية ، وكيفية تطبيق بعض القضايا والدعوات الثورية ، وإلى اختلافه مع يوسف الخال في بعض المواقف ، من القومية العربية ، وغيرها [٢].

---

(١) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ١٠٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٠٩ ، وزمن الشعر ص ٢٤١، والحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/٨٩ -٩١ ، ومجلة مواقف ع ١٥ ، أيار حزيران ١٩٧١ ، ص ٣، ٤ ، وبحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ١٠٠ .

مجلات حداثية أخرى

١- في شتاء ١٩٦٢م صدر عن دار مجلة شعر مجلة تحمل عنوان (أدب : مجلة الأدب والفكر والفن) ، جاء في افتتاحية أحد أعدادها ما يبين منهجها ، ومن ذلك :

« الشعر ليس نوعاً أدبياً معيناً ، بل هو حالة فكرية وروحية تشمل حين تتوسع لا الشعر كفن أدبي فحسب ، بل فنون التعبير وطرائق الحياة ... الشعر ... ، وكم تزداد حاجة الشعر إلى الحرية في هذا المفترق من تاريخنا العربي المليء بالشواهد على الثورة قدر امتلائه بالشواهد على الجمود ، وحيال هذه الحياة المضطربة والمقاييس والتطبيقات الخاطئة والمختلفة ، كم يصبح اللجوء إلى تفجير طاقات العقل وطاقات اللغة، وبالتالي طاقات الإنسان أمراً لا غنى عنه ، ولا يجوز أن يعترض شيء مهما كان طريقه إلى الظهور باستقلال وأمانة ... .

الشاعر سبّاق لكن حيث يتقدم الشاعر لا بد أن يسلك وراءه الفكر ، والفكر العربي الآن في صراع حاد مع العوائق والأشكال والقوالب التي يريد الخلاص منها ... .

لسنا طالبي حداثة وإنما نحن حديثيون ؛ لهذا لا يمكننا التراجع أو التساهل أو المساومة ، الغموض فليكن ، وليكن الهذيان والجنون ، نحن لسنا مجددين ضمن الموجود ، ولا أمويين بعد الجاهلية ، إننا العالم الآخر ...»[1].

٢- وفي سنة ١٩٦٣م صدر عن المنظمة العالمية لحرية الثقافة في لبنان مجلة أطلق عليها « حوار » ، وكان يرأس تحريرها الحداثي توفيق

---

(١) مجلة أدب ، ع ١، م ٢ ، ١٩٦٣م ، ص ٤ -٦ .

صائغ ، إلا أن هذه المجلة لم تدم طويلاً ، فقد أوقفت بعد أن تبين أنها تمول من الاستخبارات الأمريكية ، كما سيأتي ذكره .

٣- وفي سنة ١٩٦٩م أسس أدونيس مجلة « مواقف » ، وقامت بدور مجلة شعر في نشر الحداثة والدعوة إليها ، في العالم العربي ، ومن ثمَّ رفعت شعار « الحرية والإبداع والتغيير » [١].

وإن من المحطات الرئيسة في تأريخ الحداثة في العالم العربي ، مؤتمر الأدب العربي الذي عقد في روما سنة ١٩٦١م ، وحضره طائفة من الحداثيين من العالم العربي ، بالإضافة إلى طائفة أخرى من الغربيين ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المؤتمر في الفصل السابق ، كما سيأتي زيادة بيان عنه في فصل « وسائل نشر الحداثة » من الباب الثاني .

ولا أرى داعياً للاسترسال بذكر المجلات والمؤتمرات والمهرجانات التي أنشأت أو ساعدت على إنشاء واستيراد ونشر الحداثة في العالم العربي ، حيث سيأتي تفصيل لوسائل نشر الحداثة في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث .

ويُلحظ أن تلك المجلات التي أنشأت الحداثة في العالم العربي ونظّرت لها في بداية نشأتها لبنانية ، إذ أن لبنان هو بداية انطلاق الحداثة المعلن صراحة بالمفاهيم والأصول المعروفة لدى الحداثيين .

ولهذا فإن « التنظير للحداثة أمر تفوقت به بيروت على سواها من المدن العربية ، فإن سِرْتَ في المدينة المطلة على البحر ، الأكثر انفتاحاً على

---

(١) انظر الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/٩٢ ، ١٣٧ وانظر أهداف مجلة مواقف ، كما ذكرها أدونيس ، في عددها ١٥ ،١٩٧١م ، ص ٤- ٧ ، وراجع انتقاد أحمد سليمان الأحمد لمجلتي شعر ومواقف في : هذا الشعر الحديث ص ١٨٤ ، ١٩٢ .

مناهل الثقافة في العالم ألفيت من يتحدث في الحداثة وشروطها ، وآفاقها ، وآية جريدة أو مجلة تصفحت وجدت الموضوع هو نفسه : الحداثة ، هل القصيدة الأخيرة لسعدي يوسف حديثة ؟ هل الأيديولوجية العربية التقليدية مانعة من الحداثة ؟ هل الحداثة تبدأ من التراث ، أم يجب حرق التراث ليشرق فجرها ؟ هل الحداثة منطقة حرة ، أم قيود وأصول من نوع مختلف .

في موضوع الحداثة تبدو مدينة بيروت شبيهة بمدينة ما ذكرها الفارابي في مدينته الفاضلة ، مدينة تمضي الوقت في التنظير للحداثة ... .

منذ الخمسينات دأبت بعض الشلل الأدبية في بيروت ، وعن عمد على استخدام كلمة الحداثة (لا المعاصرة مثلاً) ، شكلوا المحاكمة على أساس أن الحداثة خصم للتراث ، وبديل للقديم . . . »[1].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٧١ ، ٧٢ .

الحداثة نبتة ماسونية

إن من الأمور التي أكدها كثير من الباحثين أن للماسونية العالمية دوراً كبيراً في تمكين الحداثة في العالم العربي ، ونشرها ، والتنظير لها في جميع البلاد العربية .

وأشهر تلك المؤسسات الماسونية الهادمة « مؤسسة فرانكلين » ، والمنظمة العالمية لحرية الثقافة ، وغيرها من المؤسسات الأميريكية ، التي تشرف عليها – مباشرة – « المخابرات الأمريكية المركزية » .

فبعض الوسائل الحداثية كشف أمرها ، وتبين ارتباطها بتلك المؤسسات الماسونية ، وبعض آخر منها يعرف سيطرة المخابرات الأمريكية عليها من خلال توجهاتها ، وانتماءات القائمين عليها .

ومن تلك الوسائل التي كشفت ، مجلة « حوار » ، و« شعر » ، و« أصوات » ، و« أدب » .

وكذلك « مؤتمر روما »

وغير ذلك .

بل إنه من خلال معرفة موقف الحداثة الملحد ، يتبين أنها بنت بارة للماسونية .

وقد أحسن أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري حين قال عن يوسف الخال بأنه « باع نفسه للماسونية منذ تمتع بأموالها ، ودعايتها ، وتطبيلها ، وعاد من أمريكا ليفتح مجلة شعر ، أعظم مؤسسة مدمرة ، فكراً وديناً ، باسم الأدب والفن ... »[١].

---

(١) القصيدة الحديثة وأعباء التجاوز ص ٦٦ ، وانظر ص ١٤٩ ، ١٥٠، وانظر : ما قاله الشاعر المصري كمال نشأت عن تلك المجلات في صحيفة السياسة ، ١٩٨٨/١١/٢٤م ، ص ٢٦ .

وقد ذكرتُ – قبل صفحات – أن المدرسة المهجرية ، من أعظم ممهدات الحداثة في العالم العربي ، وأن أكثر أعضائها من النصارى .

وهنا أذكرّ بأن أولئك الذين عاشوا في تلك المهاجر ، قد تربى كثير منهم في المحافل الماسونية ، وتلقفته مؤسساتها .

وقد عرف عن الذين أصبح لهم فيما بعد دور كبير في نشأة الحداثة في العالم العربي ، أنهم أعضاء في المحافل الماسونية الأمريكية ، وهي المحافل المعروفة بخضوعها المباشر للحركة الصهيونية اليهودية النشطة في أمريكا .

فقد عرف ذلك عن (أمين الريحاني) ، و(جبران خليل جبران) ، و(ميخائيل نعيمه) ، وغيرهم [١].

ويذكر بعض الباحثين أن (أمين الريحاني) كانت له اتصالات ، فكرية وسياسية ، مشبوهة مع المنظمات الماسونية ، والاستخبارات الأمريكية، حتى زعم أحد الباحثين أنه « لولا الريحاني فلربما اختلفت خريطة الشرق الأوسط المعاصرة » ، وذكر أنه كشفت حديثاً وثائق خاصة بوزارة الخارجية الأمريكية ، حول الحقبة التي عاش فيها الريحاني ، تتحدث عن «علاقة ما » كانت تربط (الريحاني) بهذه الوزارة [٢].

أما ميخائيل نعيمه فقد اعترف بانتمائه لأحد المحافل الماسونية الأمريكية ، وقد ثبت أنه كان منضماً إلى حركة ماسونية سرية ، تدعى (سوريا الحرة) ، تحت رئاسة شاب فلبيني !! ، تدعو هذه المنظمة الحركية

---

(١) انظر : النثر المهجري ص ٩٦، والترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ص ٣٢٥.

(٢) انظر : مجلة الحوادث ع ٢ ، ابريل ١٩٨٧ ، تحت عنوان « أمين الريحاني هل كان عميلاً للأمريكيين »

إلى أن يتتلمذ العرب على يد الأمريكيين ، وأن تكون سوريا « محمية أمريكية »[1].

وأما جبران خليل جبران ، فقد أكد ميخائيل نعيمه أن جبران بعد عودته من فرنسا إلى أمريكا ، ثانية ، أنشأ خلايا سرية ، سميت بـ « الحلقات الذهبية » ، وأن هذه الخلايا السرية كانت تعمل بنظام المحافل الماسونية [2].

وقد اشتهر أن أحد المحافل الماسونية أرسل مذكرة إلى مؤتمر الصلح الدولي ، المنعقد في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، جاء فيها :

« إن السوريين ليسوا بعرب ، وأن اللغة العربية التي يتكلمون بها ، اضطرهم الفاتحون إلى استعمالها ، بدلاً من اللغتين : الآرامية الوطنية واليونانية ، اللتين كانتا اللسان الشائع في البلاد السورية » .

وقد وقّع على تلك المذكرة كل من : أيوب ثابت ، وجبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمه ، ونسيب عريضه ، وعبدالمسيح حداد ، ووديع باحوط ، ووليام كاتسفليس » [3].

هؤلاء هم الذين مهدوا لنشأة الحداثة في العالم العربي ، تربوا في بلاد اليهود والنصارى ، وانتسبوا إلى مؤسساتهم الماسونية ، الساعية إلى هدم الأديان ومحوها ، وهذا هو المذهب الحداثي ، الذي خرج من بين تلك المؤسسات ، وانتشر في العالم العربي .

كذلك كانت جماعة « أبوللو » ، من أهم ممهدات الحداثة في العالم العربي – كما سبق ذكره في الباب الأول – ، وكان رئيسها أحمد زكي أبو

---

(١) انظر : النثر المهجري ص ١٥٢ ، والترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ص ١٥٢ .

(٢) انظر : النثر المهجري ص ١٥٢ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ١٤٦ – ١٤٨ .

شادي ، يعد من المشبوهين ، بل عَدَّه بعضهم من « الماسونيين المصريين الكبار » ، وذكر أن له مؤلفات كاملة يدعو فيها إلى « الماسونية » ، وينشر في الناس « لواء ها الإنساني » ، ومن تلك الكتب « روح الماسونية » ، و « البناية الحرة » ، إلا أن كتبه الماسونية اختفت فيما بعد ؛ حين أهملها عامة من بحثوا في حركة « أبوللو » [(١)].

وذكر أن أمره اشتهر في مصر فقامت المظاهرات الطلابية ضده ، وضد نشاطه المشبوه ، في القاهرة والاسكندرية ، بخاصة .

وبعد أن سقطت جماعة « أبوللو » ومجلتها ، أنشأ أبو شادي منظمة مشبوهة ، تحمل اسم « الاتحاد المصري الانجليزي » ، تهدف – كما يقول – إلى « التآخي الثقافي » في الوقت الذي يستعمر فيه الانجليز بلاده [(٢)].

وعندما ضيق عليه الخناق في مصر ، سافر أبو شادي إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث عمل باحثاً وخبيراً مختصاً في شؤون الشرق الأوسط ، فواصل نشاطه الماسوني ، حيث اشترك في « مجلس البرلمان العالمي للديانات » !! ، بعد اختياره شخصياً ، من قبل اللجان الأمريكية .

وفي أمريكا كوّن أبو شادي خلية ماسونية ، أطلق عليها « رابطة منيرفا » ، اجتمع معه فيها طائفة من « الشرقيين » ، وكانت تعقد ندوة أدبية فكرية شهرية ، وقد كان من مريديها الحداثي الأول النصراني يوسف الخال ، الذي عاد بعد مدة من اتصاله بأبي شادي وخليته الماسونية ؛ ليؤسس أول مجلة حداثية ماسونية في العالم العربي ، وهي مجلة « شعر » [(٣)].

---

(١) انظر : رائد الشعر الحديث ص ١٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٦٣ ، ١٨٠ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ص ٦٤ .

ويؤكد محمد الأسعد أن « المؤسسات الأميريكية ، مثل مؤسسة (فرانكلين) ، و (منظمة حرية الثقافة) قبلة المبدعين { أي الحداثيين } ، ....، حت أن (توفيق صايغ) لم يجد حرجاً في تولي رئاسة تحرير مجلة (حوار) عام ١٩٦٣م ، وهي المجلة التي كانت تشير باعتزاز إلى أنها إحدى مجلات منظمة حرية الثقافة ، ولم يتأخر عدد كبير من المبدعين عن التهالك على النشر فيها ، ومن القيام بترجمة كتب : فرانكلين ، أو كتابة محاضرات ومقالات ، وكتب ، بتوجيه من هذه المؤسسات ...» [١].

ثم أكد أن المجلات : (شعر) ، و (حوار) ، و(أدب) ، و(أصوات) ، تعد من منابر المؤسسات الأمريكية [٢].

وقد كانت مجلة (حوار) تصدر صفحاتها الأولى بالعبارة التالية :

« تصدر بموجب القرار الرسمي للحكومة اللبنانية رقم ٦٧٣ بتاريخ ٢١ تموز ١٩٦٢، الممنوح للدكتور جميل جبر ، بوصفه ممثل المنظمة العالمية لحرية الثقافة » .

وذكر محمد الأسعد أن مجلة (حوار) احتجبت عن الصدور ، «بعد أن كشفت العلاقة بين (المنظمة العالمية لحرية الثقافة) و (المخابرات المركزية الأمريكية ، ووصفت هذه المنظمة ومجلاتها ، التي تصدرها بمختلف اللغات ، ومنها العربية ، على أنها أحد أقنعة المخابرات الأمريكية ، في مناقشات الكونغرس الأمريكي عام ١٩٦٥، وفي التحقيقات التي قام بها كارل برنشيتن ، والنيويورك تايمز » [٣].

---

(١) بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٤٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٥٩ .

وكان لمجلة « حوار » مراسلون في الدول العربية ، منهم بدر شاكر السياب ، في العراق [١].

ويقول منيف موسى :

« واكبت مجلة (حوار) مجلة (شعر) بدءاً من العام ١٩٦٣، ونهجت نهجها ، لكنها لم تكمل الشوط .

صدرت عام ١٩٦٣ عن المنظمة العالمية لحرية الثقافة ، وكان يرأس تحريرها توفيق صايغ ، وأوقفت بعد أن تبين أنها تمول من الاستخبارات الأمريكية » [٢].

إن بعض الحداثيين هم الذين اعترفوا بصلة تلك المجلات بالاستخبارات الأمريكية ، والمنظمات الماسونية ؛ وذلك بسبب اختلافهم مع محرري تلك المجلات ، أو رؤساء تحريرها ، إلا أن بعضهم الآخر يحاول دفع تلك التهمة ، وهذا أمر بدهي ؛ حفاظاً على سمعة الحداثة والحداثيين .

يقول الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح :

« ... ، وسمعت وقرأت وعرفت أن عدداً من الشعراء المجددين وقفوا في وجه مجلة (حوار) ، وفي وجه رئيس تحريرها توفيق صايغ ، الذي يدّعي الأستاذ عبدالله { البردوني } ، أنه كان مخدوعاً بالمحررين المشبوهين في مجلته » [٣].

ويقول شفيق الكمالي :

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢٧ .

(٢) في الشعر والنقد ص ٢٠٥ .

(٣) يوميات يمانية في الأدب والفن ص ٥٠ ، وانظر : أدب الردة – قصة الشعر العربي الحديث ص ٣٦، ١٢٦ .

« منطلقات (شعر) أنا أعتبرها في الأساس منطلقات مشبوهة ، (حوار) ...نعتبر الأفكار المطروحة فيها هي محاولة قطع جذورنا الثقافية ، وكانت دوافع هؤلاء كافة محاولة فصم هذا الجيل عن تراثه ، عن جذوره ، حتى يسهل حينئذٍ تكييفه بالشكل الذي يريدونه ، وما نتج الآن من الضياع والغربة والفوضى والعدمية بداياته كانت منذ ذلك الحين »[١].

ثم أكد صلة مجلة « حوار » بالمنظمة العالمية لحرية الثقافة ، التابعة للمخابرات الأمريكية [٢].

وذكر إبراهيم العواجي صلة مجلة « حوار » بالمخابرات العالمية ، وأن معظم الأدباء الذين كانوا في الستينات ، والذين يوصوفون بالتحررية والتقدمية أقاموا مؤتمر اليسار العربي في إيطاليا ، ومجلة حوار وهذا المؤتمر ، وغيره من المؤتمرات كانت وراء ها المخابرات العالمية [٣].

ويقول محمد صالح الشنطي :

« لقد أحدثت مجلة (شعر) و (حوار) ضجة كبيرة في أوساط المثقفين ، حينما صدرتا ... ؛ وذلك بسبب موقف القائمين عليها من التراث... ، وقد استقطبت هاتان المجلتان عدداً من المواهب الشعرية المبدعة في العالم العربي ، في ذلك الوقت .

أصيبت حركة التحديث بنكسة بالغة ، حين اكتشفت العلاقة المشبوهة لإحدى هذه المجلات بمؤسسات ثقافية موجّهة ، مما حدا برئيس تحريرها إلى إعلان براء ته منها .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٢٢، وانظر ص ٣٠ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٢٢١ ، ٢٣٧ .

(٣) انظر : مجلة الحرس الوطني ، ربيع الثاني ١٤١٢هـ ، ص ٩٥ .

وقد تعمقت نظرة الريبة والشك إلى هذه الحركة برمتها ، بسبب التوجّهات الفكرية والمذهبية ، الخاصة لبعض روادها ...» [١].

وفي تشرين الأول من عام ١٩٦١م أقامت « المنظمة العالمية لحرية الثقافة » الماسونية ، احتفالاً عظيماً للفكر الحداثي في العالم العربي ، وذلك بالتعاون مع «معهد الشرق الإيطالي » ، وإدارة مجلة « تمبوبر يزنته » ؛ تأييداً للحداثة في العالم العربي وتشجيعاً لها .

هذا وقد شارك في ذلك المؤتمر الاحتفالي أكثر من خمسين حداثياً، بعضهم عرب وبعضهم من أوروبا وأمريكا [٢].

تقول سلمى الجيوسي ، التي حضرت مؤتمر روما :

« إن منظميه لم يكونوا أمريكيين فقط ، بل كانوا من الصهيانة أيضاً » [٣].

ويتحدث محمد الأسعد عن أصحاب مجلة «شعر » ، وصلتهم بالمنظمة الماسونية ، فيقول :

« أصحاب مجلة « شعر » ...عقدوا بمساهمة (منظمة حرية الثقافة) ، المعروفة كأحد وجوه وكالة المخابرات الأمريكية مؤتمر روما للأدب العربي في العام ١٩٦١ ....

وتكشف مراسلات السياب المنشورة مع عدد من أقطاب (شعر) العلاقة الوثيقة بين هؤلاء وأحد مسؤولي الفرع العربي للمنظمة (سيمون جارجي) ، تلك العلاقات التي وصلت إلى توزيع مقالات ودراسات على بعض

(١) رحلة في آفاق الكلمة ص ٦٧ .

(٢) انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٧ ، وسيأتي مزيد لذكر هذا المؤتمر فيما بعد .

(٣) انظر : بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٥٧ .

المثقفين العرب ، وفي عدة أقطار لتضمينها في مقالاتهم .

والمؤلم أن السياب كما يقول في إحدى رسائله قد ضمن بحثه إلى مؤتمر روما كل الأفكار التي سترضي جارجي هذا ....

جاء في رسالة من السياب إلى يوسف الخال في ١٩٦٠/٢/١٤ (أُرسل إليك طي هذه الرسالة ثلاث قصاصات جرائد ، تجد أنني قد استعملت المقالات التي أرسلتها إلي كخيوط نسجت منها مقالاتي ، زودني بكل ما لديك من هذا القبيل من المقالات ، وسأعمل على نشره ، لاحظ مسألة العنوان في ذلك ...).

وفي رسالة من السياب إلى يوسف الخال في ١٩٦١/٤/٤ ذكر حول محاضراته التي كان يعدها لمؤتمر روما أنه (انتهى من كتابة المحاضرة ، وجاء ت مليئة بأفكار تتفق وأفكار منظمة الثقافة الحرة من حيث نظرتنا { أصحاب مجلة شعر } إلى الالتزام ، ونظرة الآخرين { ناظم حكمت والبياتي وجماعتهما } إليه) ... »[(١)].

ويقول جمال سلطان :

« ولقد كان هذا الثالوث اللبناني { الآداب وشعر وحوار } ، محط شبهات عديدة ، حتى لقد صرّح نفر من الباحثين بارتباط شعر وحوار ببعض أجهزة الاسخبارات الدولية ، أما قضية حوار فقد أصبحت شبه مسلم بها بعد اعترافات رئيس تحريرها توفيق صائغ »[(٢)].

ولجهود صحيفة « السياسة » الكويتية في نشر الحداثة والتصدي لمخالفيها ، أرى أنه يناسب هذا الموضوع ، ذكر هذا الخبر .

في ربيع عام ١٩٧٢م قدّم أحمد الجار الله ، رئيس تحرير صحيفة

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢، ٥٧ ، وانظر : رسائل السياب ص ٩٦، ١٠٦ .

(٢) أدب الردة – قصة الشعر العربي الحديث ص ٣٦ ، وانظر ص ١٢٦، ١٤٢ .

(السياسة) الكويتية طلباً إلى السلطات اليهودية (الإسرائيلية) : لتسمح بإرسال اثنين من المحررين الكويتيين مع مصور إلى (إسرائيل) ، للطواف فيها ، والعودة بتحقيقات صحفية عنها ، ويقال بأن الطلب ظل بدون جواب .

وقد عد بعض أعضاء مجلس الأمة الكويتي هذا الإجراء من جانب الصحفي الكويتي أحمد الجار الله خيانة عظمى ، وطالبوا بمحاكمته .

كذلك استنكرت جمعية الصحفيين الكويتية اتصال أحد أعضائها بسلطات العدو ، وطالبت الحكومة باتخاذ الاجراءات القانونية بحق كل من يتصل ، أو يحاول الاتصال بالعدو اليهودي .

وقد استدعي أحمد الجار الله ، رئيس تحرير صحيفة (السياسة) الكويتية إلى النيابة العامة ، حيث بدأ رئيسها التحقيق معه ، ومن ثُمَّ تم ايقافه .

وعقدت جمعية الصحفيين اجتماعاً ، اتخذت فيه قراراً بطرد أحمد الجار الله من الجمعية .

وقد أفرج عن الجاني في اليوم التالي لتوقيفه [١].

من تأريخ الحداثة في العراق

بدأ التغير واضحاً في العراق نحو ما يشبه التيار الحداثي ، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، وأوئل القرن العشرين ، لا سيما ما قام به جميل صدقي الزهاوي ١٨٦٣– ١٩٣٦م ، ومعروف الرصافي ١٨٧٥–١٩٤٥م ، وغيرهما، مما عرف عنه الثورة على القيم الاجتماعية والسياسية والفنية [٢].

(١) انظر مجلة الأسبوع العربي ، ٢٩ أيار (مايو) ١٩٧٢م ، والمصدر نفسه ٥ حزيران (يونيو) ١٩٧٢م ، وقد أشار إلى هذا خليل صابات في كتابه : وسائل الاتصال نشأتها وتطورها ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٢) انظر الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ٥٣ .

جميل صدقي الزهاوي

لقد اهتم الزهاوي بالتغيير الفكري والأدبي ، فالمفكر العصري – في نظره – هو من يجعل فكره ينطلق من مفهوم عصري ؛ لإزالة ما يراه من ظلام عن المجتمعات [١].

وقد جند الزهاوي نفسه لمحاربة حجاب المرأة وعفافها ، فدعا إلى تحرير المرأة من الأحكام الشرعية ، وطالب بالتبرج والسفور ونزع الحجاب ، والاختلاط بين الجنسين في جميع الأعمال ، وكذلك تمرد على مشروعية تعدد الزوجات ، وسخر منه ، ومما قال في ذلك :

« قال هل في السفور نفع يرجّى ... قلت خير من الحجاب السفور

إنما في الحجاب شلّ لشعب ... وخفاء وفي السفور ظهور

كيف يسمو إلى الحضارة شعب ... منه نصف عن نصفه مستور

ليس يأتي شعب جلائل مالم ... تتقدم إناثه والذكور

ليس يرقى الإنسان إلا إذا نا ... لتْ رقياً إناثه والذكور» [٢].

وقال :

« أجاز المسلمون أن يقسو الرجل فيطلق المرأة ... ، وربما كانت المرأة الشرسة هي السبب لهذا الفراق ، ولكن ما حيلة المرأة الوديعة إذا منيت برجل شرس الأخلاق ؟ لماذ لم يجز المسلمون أن تطلقه لتنجو من شراسته ؟ » [٣].

---

(١) انظر: نقد الشعر العربي الحديث في العراق من ١٩٢٠-١٩٥٨ ، ص ٢٦ ، ١٥٠، ١٥١.

(٢) ديوان الزهاوي ص ٢٩٦ .

(٣) من مقالة له في صحيفة (المؤيد) المصرية ع ٦١٣٨ ، ١٩١٠م ، نقلها كاملة عبد الرزاق الهلالي في كتابه : سلسلة الأعلام : الزهاوي ص ١٩٠ فما بعدها .

وقد أعجب الزهاوي إعجاباً شديداً بنظرية النشوء والارتقاء ، عند داروين ، سجل ذلك في قصيدة طويلة أشاد فيها بالنظرية المذكورة [١].

يقول خليفة محمد التليسي :

« إن الزهاوي كان شاعراً عقلياً طغت عليه النزعة التعليمية في الشعر ، فبعد شعره عن حرارة العاطفة ، وأصبح حشداً لكثير من النظريات العلمية ، وكان فهمه للتجديد فهماً مخطئاً دفعه إلى أن يهتم باستيحاء قوانين الطبيعة والكيمياء والفلك ، ونظريات التطور وأصل الأنواع . وهي نظريات لا صلة لها بالعاطفة الشعرية الحية » [٢].

ويقول الحداثي العراقي بلند الحيدري :

« أما الزهاوي فقد جهد لإبراز الطابع الفكري لعصره من أفكار (دارون) : إلى تحضيض على السفور ، إلى محاربة للمعتقدات الباطلة والخرافات » [٣].

ودعا الزهاوي إلى رفض القواعد الشعرية ، وإلغاء القوافي ومما قال في ذلك :

« ولا أرى للشعر قواعد ، بل هو فوق القواعد ، حر لا يتقيد بالسلاسل والأغلال ، وهو أشبه بالأحياء في اتباعه سنة النشوء والارتقاء ...، وما أخلق الشاعر بأن يخرق التقاليد التي ورثها الأبناء من الآباء ، فيقول ما يشعر به هو ، لا ما يشعر به آباؤه ...» [٤].

---

(١) انظر : ديوانه (الرباعيات) ص ١٩٢ .

(٢) رفيق شاعر الوطن ص ٥٠ ، وانظر : قضايا من الفكر العربي ص ٢٧٣ .

(٣) مداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٢٣ .

(٤) ديوان الزهاوي ص أ .

وقال :

« القوافي قيود ثقيلة في أرجل الشعر العربي الذي يرسف فيها ، ولا يكاد يمشي حراً كما يجب أن يمشي ، وكم شاعر خسر المعنى ؛ لانصرافه إلى القافية ... ، وأرى القافية سوف تزول من الشعر ، كما زال السجع من النثر ، بعد نزاع شديد بين المحافظين والأحرار »[1].

ومن الشعر قال :

« كلُّ الفنونِ تجـددت   والشعر يعوزهُ الجديدُ
ما قامَ حتـى أثقلتـ   ـه من قوافيهِ القيـودُ
ماضرٌ سامعها لو اختلـ   ـفت قوافيها القصيد»[2].

وثار على القديم ، فرفضه قائلاً :

« سئمتُ كلَّ قديـم   عرفته في حياتـي
إن كان عندك شـيءٌ   من الجديد فهـات

...   ...

أن للشعر في العـرا   ق أديب مجـددُ
أنا في جنب دجلـة   عندليـب يغـرّدُ

...   ...

ولا خير في شعر مضى اليوم عهده   وفي شاعر إن قال قال مقلدا
وما شاعر العصر الجديد سوى الذي   على دولة الشعر القديم تمردا »[3].

وقال عن نفسه :

---

(١) انظر : الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) ديوان الزهاوي ص ٦٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٢ ، ٤٠٤ ، ٢٦٠ .

« كنت في صباي أُسمى:المجنون ؛ لحركاتي غير المألوفة ، وفي شبابي . الطائش ؛ لخفتي وإيغالي في اللهو ، وفي كهولتي : الجريء ؛ لمقاومتي الاستبداد ، وفي شيخوختي : الزنديق ؛ لمجاهرتي بآرائي الفلسفية »[١].

ويقول عنه الباحث جلال الخيّاط :

« إنه ثائر بطبعه ، متمرد في آرائه ، رافض لكثير من قيم عصره، مبشر بقيام عوالم جديدة بعيدة عن شرور الحاضر ومساوئه ... »[٢].

---

(١) الرباعيات ص ١٣ .

(٢) الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ٧٠ .

معروف الرصافي

أما معروف الرصافي ١٨٧٥- ١٩٤٥م ، فقد عرف عنه دعوته إلى « تحرير المرأة ، ومشاركتها الرجل في الحياة العامة ، ومنحها الحرية المطلقة في اختيار زوجها »[١].

يقول في ديوانه :

« إن الكريمة في الزواج لحرة

والحر يأبى أن يعيش مذبذبا

قلب الفتاة أجل من أن يشترى

بالمال لكن بالمحبة يجتبـــي

. . .

وإذا الزواج جرى بغير تعارف

وتحبب فالخيرُ أن نترهبا . . . »[٢].

وقد دعا الزهاوي المرأة إلى التمثيل في المسارح العامة ، فقال :

« وما العارُ أن تبدو الفتاة بمسرح ... تمثل حالـــي عـــزةٍ وإبـاء

ولكــن عـاراً أن تزيـا رجالكــم ... على مسرح التمثيل زِيَّ نساء »[٣].

ويدعو إلى التمثيل والغناء فيقول :

« إن رمتَ عيشاً ناعمـاً ورقيقـا ... فاسلك إليه مــن الفنــون طريقـا

واجعل حياتك غضة بالشعر والـ ... تمثيــل والتصويــر والموسيقــى

---

(١) الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ٧٢ .

(٢) ديوان معروف الرصافي ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٢ .

تلك الفنون فَطِرْ إلى سعـةٍ بهـا إن كنت تشكو في الحياةِ الضيقا
رطِّبْ حياتك بالغناء إذا عـرا همٌّ يجفِّفُ في الحلوق الريقا...»[١].

والحق أن معروف الرصافي خير من الزهاوي بكثير ، وقد عدّوه من المحافظين على القواعد الشعرية [٢].

(١) المصدر نفسه ص ٨٠ .

(٢) انظر الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٢٥ .

محمد مهدي عبدالحسين الجواهري

يُعد الشيعي الرافضي الجواهري – في نظر الحداثيين – من رواد الحركة التجديدية ، الممهدة للحداثة في العالم العربي بعامة ، وفي العراق بخاصة ، يقول جبرا إبراهيم جبرا :

« الذي صار في العراق – والمقصود حركة الرواد – كان مهماً جداً وكان أساسياً ... ، الذي يجب أن لا ننكره أن الذي صار في بغداد لما صار لو لم يكن الشعر اللبناني الذي قبله ، يعنى شعر الثلاثينات خصوصاً، وحتى الأربعينات : أبو شبكة ، سعيد عقل وصلاح لبكي وأمين نخلة وحتى جبران خليل جبران على بعد ، هؤلاء في الحقيقة كانوا محركين ، وقبلهم ناس مثل أحمد شوقي ومطران .

وإنني عندما درست الجواهري شعرت أن الجواهري معاصر لأكثر هؤلاء ، بدأ الجواهري يكتب سنة ١٩٢٠، لقد عاصرهم ، فمنذ ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٤٠ التي هي فترة الشعراء الكبار مثل : شوقي ومطران وحافظ ، وإبراهيم ناجي ولد متأخراً عليهم ، محمد مهدي الجواهري كان في نظري أعظم منهم ، أنت لو تقرأ شعره كشعر ، وتقرأ شعرهم تشعر بأن أحمد شوقي يكرر أبا نواس ، تكرير جميل مسفسط ، وكلام جميل خفيف ، لكن أنا أعتقد أن الشاعر الحقيقي يبقى الجواهري في تلك الفترة ، لكن لم ينتبه له ، ولو أن الكتّاب المصريين مثل طه حسين كانوا يحترمون الجواهري ؛ لأنهم كانوا يعرفون عبقريته هذه ... »[١].

ويقول محمد الفيتوري :

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٧، ١٩٨ .

« عند التحليل ، عند الوقفة الهادئة يمكننا أن نتطلع فنرى شاعراً مثل الجواهري مثلاً ، وأنا أحترمه وأجله ، أعطانا خلال فترة من عمره ما ليس في الإمكان نكرانه ... ، احتضن آلام ومشاعر الجماهير خلال إحدى فترات انفجارها »[١].

وقد أثنى عليه الحداثي اللبناني الشيعي حسين مروّه فقال :

« الجواهري أعده من الشوامخ الكبار ... ، لا أرى مسافة بعيدة بينه وبين الشعر الحديث ... ، هناك مسار معيّن أحسه يقارب الشعر الحديث أو الحداثة ، أي يقارب هذا التحول ... ، الجماهير العربية كثيراً ما تستشهد بشعره في التعبير عن قضاياها الراهنة ... »[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٠ وانظر : ٤٣١ .

حسين مردان

بعد التأمل في سيرة الشاعر العراقي حسين مردان ١٩٢٧ - ١٩٧٢م الفكرية ، رأيت أنه من أقوى إرهاصات الحداثة في العراق ؛ لما عرف عنه من تمرد على القيم والأخلاق النبيلة ، كما كان فيما بعد صديقاً للحداثي بلند الحيدري ، الذي اشتهر بمرافقته له ، ودفاعه عنه ، وعرف عن حسين مردان - أيضاً - إغراقه في شرب المسكرات [١].

وقد ألّف حسين مردان ديواناً بعنوان « قصائد عارية » ، ومما جاء في مقدماته لبعض مقطوعاته قوله :

« لن أحب إلا المرأة التي تحتقر جميع الرجال ، وتسجد تحت قدمي أنا وحدي ...، الحرية كلمة عجيبة لا يفهم معناها إلا الحيوان ... ، لا تعبد المرأة إلا الرجل الذي يخضعها لشهوته بالقوة ... » [٢].

ويقول في ديوانه :

« إبليسُ والكأسُ والماخورُ أصحابي
نذرتُ للشبقِ المحموم أعصابي
من كل ريّانةِ الثديين ضامرةٍ
تجيدُ فهم الهوى بالظفر والنابِ
وقعُ السياط على أردافها نغمٌ
يفجر الهول في أعراقها السودِ
تكاد ترتجف الجدران صارخةً

---

(١) انظر : الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ١٤٦، ١٤٩ .

(٢) ديوان قصائد عارية ص ١٧ ، ١٩ ، ٢٦ .

إذا تعرّت أهذا الجسم للدود » [١].

ويقول عن نفسه ، معترفاً بحاله :

« قد رضعت الفجور من ثديِ أُمي

وترعرعت في ظلام الرذيلة» [٢].

ويقول عن ديوانه « قصائد عارية » :

« وعندما صدر ديواني الأول ... ، وكان أشبه بالزوبعة في التحدي والتمرد ، وجدت السلطة فيه السوط الذي يحفر على جبيني ظل اللعنة ، فأمَرَتْ بمصادرت الديوان من الأسواق ، وتقديمي إلى القضاء بتهمة إفساد أفكار الشباب ... ، وأذكر أن صحيفة معينة قد طالبت بإعدامي في ساحة الميدان ، وبحرق كتابي علناً في الشوارع ، ولم أتزعزع ، بل واصلت طريقي في زراعة الإبر ، ورفع علم العصيان » [٣].

ومن المهازل أنه لما قدم للمحاكمة دافع عنه صديقه صفاء الأورفلي، (المحامي) بقوله :

« يا سيادة الحاكم المحترم : إن موكلي أديب نشر الفضيلة بالتطرق إلى الرذيلة ، كما فعل جوستاف فلوبير في قصته (مدام بوفاري)، إن الأدب المكشوف فن كبقية الفنون ... ، إن الأدب المكشوف كالنحت والتصوير ، فلماذا نجد في مكان تماثيل وصور أجسام عارية لفنانين عالميين، ولا نتقبل من الشاعر قصائده العارية ؟ إن كان موكلي مذنباً فأرجو

---

(١) المصدر السابق ص ٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦١ .

(٣) الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ١٤٨ ، نقلاً عن مجلة ألف باء ع ١٨٢ ، ١٩٧٢ ، ص ٢١ .

من الحاكم أن يسوق جميع مدرسي الأدب ، والرسامين والمصورين والنحاتين إلى المحاكم ثم السجن » [١].

وقد استمرت محاكمته شهراً ، ثم أفرج عنه ، « ولكنه عاد إليها عام ١٩٥٢ ، حين أصدر مجموعته (عزيزتي فلانة) ، وفيها أشعار جنسية مماثلة لما تضمنته قصائد عارية ، وبعد محاكمة أخرى طُلب منه أن يمتنع عن نشر أي كتاب في مدة محددة ، وأن يقدم شخصاً يتكفل بذلك ، ولم يجد له كفيلاً ، فسيق إلى السجن ، وظل يرسف بالأغلال فيه سنة كاملة » [٢].

يقول عنه جلال الخيّاط : « ...؛ فإننا نهتم بموقعه في طليعة من أثاروا قضية التجديد في الشعر العراقي الحديث ، وأنه من أكثر الشعراء جرأة وتقحماً لعوالم الركود والتقليد السائدة ، شعراً وحياة ... ، فيما جاء به من شعر جريء صفع القيم الزائفة ، الشائعة في عصره » [٣].

وقد أُعجب به الحداثيون وأمثالهم ، فأبرزوه ، وسطروا في مديحه المقالات المطولة [٤].

---

(١) قصائد عارية ص ٦- ٩ .

(٢) الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٣٨ .

(٤) انظر : مجلة الأقلام ع ١١ ، ١٩٨٤م وهذا العدد ملف خاص فيه عدة مقالات عن حياة حسين مردان ، ومجلة ألف باء ع ٤٧٥ ، ١٩٧٧ ، ص ٤٨ ، وع ٢١٧ ، ١٩٧٢ ، ص ٤٦ ، وراجع الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ١٢٨ -١٥١ .

ظهور الحداثة في العراق وانتشارها

بدأ يتبلور الاتجاه الحداثي - إلى حد ما - على يد الشاعر العراقي بدر شاكر السياب (١٩٢٦ - ١٩٦٤م) ، وهو من أوائل من قال الشعر الحر ، كما مر قبل صفحات ، وسيأتي بيان لفكره في مواضع من هذا البحث .

ومن أوائل من قال الشعر الحر - أيضاً - وأشاد بها الحداثيون ، نازك الملائكة (١٩٢٣ -) ، إلا أنها رجعت عن كثير من آرائها ، وبَيَّنَتْ ذلك في كتابها قضايا الشعر المعاصر كما بينته فيما سبق .

وبرز كذلك الحداثي الكبير عبد الوهاب البياتي ، المولود سنة ١٩٢٦م ، ولا يزال حياً ، وهو يعد من كبار الحداثيين في العالم العربي ، وسيأتي بيان لمواقفه في مواضع متفرقه من هذا البحث .

يقول جبرا إبراهيم جبرا - أثناء حديثه عن الحداثة في العراق والعالم العربي - :

« في العراق كانت هناك جذور لكن الحركة التجديدية فيه لولا الشعر في لبنان ولولا الشعر الذي قبله في مصر لربما لم تكن ، ثم إن التجديد الشعري فيما بعد قد امتد على الساحة العربية كلها ... ، وصل إلى لبنان ومن لبنان انتشر إلى سوريا وفلسطين والأردن ، وإلى مصر ... ، هذه العملية الثورية التي بدأت في شوارع بغداد بدأت تصل إلى الأقطار العربية الأخرى ، ولكن بقي العراق رائداً بسبب تاريخه الشعري الطويل ، الذي لا حد له .

العملية أخذت وقتاً ، تأثير المجددين في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات بقي أربع أو خمس سنوات حتى أتت مجلة الآداب ، مع أن مجلة

الأديب هي السابقة ، إلا أن مجلة الآداب اشتغلت في هذا الموضوع ... ، نأتي فيما بعد إلى مجلة شعر ، مجلة شعر عندما بدأت كانت الحركة التجديدية قد بدأت وكانت تعطي أكلها ، كانت مبينة ؛ ولذلك يوسف الخال اعتمد على أن أناساً مثل السياب يكتبون عنده ، نازك الملائكة ، أنا ، كلنا ، جاء إلى العراق يريدنا أن نكتب في مجلة شعر ؛ لأن التجديد كان بادئاً هنا وكان معروفاً ، استقطب يوسف الخال المجددين لمجلة شعر ؛ لأنه أراد لمجلته أن تكون ممثلة الشعر الجديد »[١]، وهكذا كانت ، ومن ثَمَّ أعلنت عن هويتها الحداثية بصورة صريحة .

ويتحدث الناقد العراقي يوسف عز الدين عن العوامل المؤثرة في نشأة الحداثة في العراق ، فيقول بأن مما مهد لها ، « الترجمة من اللغات الأجنبية ، ووصول الأدب المهجري ، الذي أعجب به أهل العراق ، وطبعت بعض دواوينه ، وأعيد طبعها ، مثل (الجداول) لايليا أبي ماضي ، وعارض الشعراء قصائد منه لأثره العميق في الفكر ....

وجاء أمين الريحاني إلى العراق متأثراً بالشاعر الأمريكي (ولت وتمن)... »[٢].

ويقول في موضع آخر :

« برز في العراق شعراء ومفكرون كتاب خالفوا الطرائق القديمة كالرصافي والزهاوي والشرقي وفهمي المدرس ، وجاء بعدهم جيل آخر تبنى قضايا الفكر الاشتراكي ، وترجمة الأدب الروسي .

---

(١) قضايا الشعر الشعر الحديث ص ١٩٨ . ١٩٩ ، وانظر ما قرره العراقي شفيق الكمالي في : المصدر نفسه ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٢) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٥٦، ١٥٧ .

ثم جاء جيلنا فأخذ من تلك التيارات المتناقضة ، والآراء المتضاربة ، وكانت ثقافتنا تختلف عن ثقافة الجيل الماضي ، الذي أساسها المسجد ، ودراسة المجلات العلمية المصرية ، فقد لامسنا الفكر الغربي مباشرة ، وتأثرنا به ودرسناه ...»[1].

ويقول الحداثي بلند الحيدري :

«.... في تلك الفترة نشأنا بالقرب من تجربة الجواهري ، والياس أبي شبكة ، وعمر أبو ريشة ، ومحمود حسن إسماعيل ، وتجربة شعراء المهجر ولا سيما ايليا أبو ماضي ونسيب عريضة .... المضمون بلا شك هو الذي يغير الشكل »[2].

---

(١) قضايا من الفكر العربي ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) الشعر بين الرؤيا والتشكيل ص ٣٨ وانظر: ص ٤١ ، وراجع كتابه مداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٢٧ .

نشأة الحداثة في المملكة العربية السعودية

لا يعنيني في هذا المقام ما يسمى بالنهضة الأدبية ، وبداية اهتمام الأدباء بإحياء الشعر والقصص والروايات وغيرها ، فقد اختلف الباحثون في ذلك .

فمنهم من يؤرخ تلك البداية بسنة ١٣٣٤هـ ، ١٩١٦م [١].

ومنهم من يؤرخها بسنة ١٣٤٣هـ ، ١٩٢٤م [٢].

ومنهم من يؤرخها بغير ذلك على اختلاف بينهم في الزمن [٣].

وإنما الذي يعنيني هنا هو تحديد زمن الحداثة في المملكة العربية السعودية ، وبداية الدعوة إلى التحديث في المضمون ، أعني في المبادئ والأفكار .

أثر محمد حسن عواد

إن كثيراً من الحداثيين وغيرهم من الباحثين في هذا الموضوع يرجع الحداثة في هذه البلاد إلى محمد حسن عواد ، ١٣٢٠هـ – ١٩٠٢م ، لا سيما في كتابه (خواطر مصرحة) الذي صدر سنة ١٣٤٥هـ – ١٩٢٥م ، والذي قال فيه – مخاطباً البلاغة العربية :

---

(١) قال بذلك أحمد العربي وعبدالقدوس الأنصاري وعبدالله بالخير ومحمد سعيد عبدالمقصود وعبدالله عبدالجبار وعبدالرحيم أبوبكر وعبدالسلام الساسي ومحمد سعيد العامودي وإبراهيم الفوزان وعبدالله الحامد ، انظر: الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية خلال نصف قرن ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) قال به منصور الحازمي ومحمد الشامخ وغيرهما ، انظر : المرجع السابق ص ٥٢ ، والقصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ص ٤٤ .

(٣) انظر القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ص ٤٣ ، ٤٤ .

« ما أسمى نوقك حينما اخترت مقراً للدينمو الكهربائي الذي يفيض عليك نوره وناره ، تلك الأدمغة المطربشة ، والمبرنطة ، والحاسرة ، ذوات فكرة التجدد العصري والذكاء النجيب ، وضربت صفحاً ، بل ربأت بنفسك أن تتدفقي من رؤوس غلاظ أفسدها ثقل العمائم وطول اللحى »[1].

يقول محمد بن عبد الله العوين :

« وقد كان العواد ذا صلف شديد في مدحه الغرب ، وقبوله ما يأتي منهم وإسرافه في الارتماء عليهم ، ونبذ كثير من القديم ، وإن هذا الغلو في الدعوة إلى الجديد قد قلل من نجاح أفكاره ... »[2].

ويقول الحداثي الأردني شاكر النابلسي :

« ... هذه الحداثة التي بدأ مسيرتها قبل أكثر من أربعين عاماً رائد الحداثة الشعرية الأول محمد حسن عواد ، وتابع المسيرة من بعده شعراء كثيرون »[3].

ويطلق عليه في موضع آخر :

« رائد التجديد التجريبي »[4].

وفي موضع آخر قال محمد العوين عن (خواطر مصرحة) :

« في عام ١٣٤٥هـ ظهر في الحجاز كتاب كان له دويٌ هائل ، وصوت رفيع أثار مسائل مهمة في الأدب والتكوين الاجتماعي ، والمنحى

---

(١) خواطر مصرحة ص ٤١ .

(٢) المقالة في الأدب السعودي الحديث ١/١٢٥ .

(٣) نَبْتُ الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٩، وانظر ثقافة الصحراء دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٩ .

(٤) نبت الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٤٠ .

الفكري لبعض شبيبة تلك الأيام ، والكتاب هو (خواطر مصرحة) لمؤلفه محمد حسن عوّاد »[١].

ويقول الهاجري :

« ثم أصدر محمد حسن عواد كتابه الشهير (خواطر مصرحة)، الذي تضمن انتقاده العنيف لبعض الظواهر الاجتماعية، ومهاجمته للأدباء التقليديين ، ودعوته إلى أدب جديد ، وقد اعتبر بعض الدارسين كتاب (خواطر مصرحة) بالإضافة إلى كتاب (أدب الحجاز) [٢]: البشارة بميلاد الأدب الحديث في البلاد »[٣].

وقد نشر هذا الكتاب زميل المؤلف وصديقه محمد سرور الصبان وقدّم له (بكلمة الناشر) فقال فيها :

« وهذه الخواطر ، إنما هو العنوان البارز لهذه اليقظة ، هي إنجيل الثورة الفكرية في هذه البلاد ، لقد اطلعت على مقالاتها ، فأعجبت بها، ولمست فيها الفكر القائد ، والوعي الموجه ، والفن الرفيع »[٤].

وفي محاضرة ألقاها راضي صدوق في النادي الأدبي بجدة ، قال فيها عن الكتاب ومؤلفه :

« أما كتاب (خواطر مصرحة) للعواد ، وهو كتاب في الأدب واللغة والنقد والاجتماع ، فهو مغامرة جريئة بالنسبة لطبيعة المرحلة التي

---

(١) المقالة في الأدب السعودي الحديث ١/١٢٣ .

(٢) لـ محمد سرور الصبان ، الطبعة الأولى ٥/١٠/١٣٤٤هـ .

(٣) القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ص ٤٥ ، وانظر: ما قاله عنه محمد الشامخ في : النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية ١٩٠٠ – ١٩٤٥م ص ٧٧، ٨٤ .

(٤) خواطر مصرحة ص ٤ .

صدر فيها قبل ستين عاماً ... .

أما الثورة الإصلاحية التي يدعو إليها العواد في كتاب فهو يعبر

عنها في إعجابه الشديد بكل ما هو غربي، ودعوته للاهتمام باللغات الأجنبية،

ويبلغ به الجموح إلى حد التصريح بأن علماء الغرب أحق بكلمة (عالم) من

علماء الدين في الحجاز ...، لكن مع هذا يظل العواد علماً من أعلام

المرحلة، له حق العرفان والوفاء والتقدير على الأجيال الحاضرة »[١]!!.

هذا العواد يعدّه الحداثيون رائداً لهم كما تقدم، بل يعتبرونه أباً

روحياً، كما يقول الحداثي محمد صالح الشنطي :

« لقد مات العواد، ولكنه خلف جيلاً من الأدباء في المملكة،

يعتبرونه الأب الروحي لهم، ونلمس ذلك بوضوح في تلك الكلمات الحميمة

والصادقة التي رثوا بها فقيدهم ... ؛ مات العواد بعد أن ظل مخلصاً

للكلمة ثمانين عاما، وسقط، ولكن القلم لم يسقط من يده، فقد التحق

بالرفيق الأعلى {كذا}، وهو يشغل منصب رئيس النادي الأدبي بجدة ...»[٢].

ومما يدل على تعلق الحداثيين بالعواد - أيضاً - ما كتبه الحداثي

عبدالله الصيخان هدية للعواد قبل وفاته بشهور، بقوله - وتأمّل ما فيها - :

« يا سيدنا الليل يمهر كفيك

يتوضأ في برديك

يلثم غترتك البيضاء يا عوّاد : الشفتان لا يسألهما العشاق عن القبلة ... .

---

(١) محاضرات النادي الأدبي والثقافي بجدة - المجموعة الثالثة ص ٤٨٣، ٤٨٤، وانظر: ما قاله عنه عبدالوهاب آشي في مقدمته لكتاب خواطر مصرحة ص ١٢، وكذلك ما أشار إليه إبراهيم بن فوزان الفوزان في كتابه الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد ٢/ ٩٢٠، ٩٢١ .

(٢) متابعات أدبية ص ١٦٣، ١٦٤ .

سألوني الناس

النخلة ما زالت تثمر أم ماتت ؟ ، النخلة قلت :

عانقها الرمل . الصيف البرد ، العطش الأصفر

والنخلة لا زالت تعطي

هزوها تعطيكم بلحاً

أرووها بحنان الماء ، فالنخلة لا تثمر في أرض البخل » [١].

يقول منصور الحازمي عند حديثه عن العواد :

« وقد تحمس للقصيدة الحداثية الجديدة ، التي ظهرت في بلادنا ابتداء من السبعينات ؛ لذا فقد بكى الحداثيون أباهم الروحي ، حين وفاته بكاء مراً ، واعتبروه رائدهم الحقيقي ؛ رغم فروق السن ، واختلاف قصيدته ، وما ينبغي أن يكون من صراع الأجيال » [٢].

ويقول الحداثي محمد صالح الشنطي عن محمد حسن عواد بأنه « رائد التجديد في المملكة العربية السعودية ...، علم كبير من أعلام الفكر والأدب في المملكة العربية السعودية ، كان من الرعيل الأول ، الذي قاد الحركة الفكرية في البلاد ، وعلى رأس المجددين في الفكر الاجتماعي والأدبي، فقد ارتفع صوته في وقت مبكر جداً ، يصدع جدار الجمود والتقليد ، ويهز بكلماته أقبية الخرافة والجهل ...، فقد شن هجوماً عنيفاً في مقالاته

---

(١) انظر : المرجع السابق الصفحتين نفسيهما ، والعواد قمةوموقف ص ٢٣١، ٢٣٢

(٢) مجلة الجيل ع ١٧٥، ١٦-١٤١٤/٤/٣٠هـ ، ص ٢١ ، وهذه الفقرة جزء من محاضرة للحازمي ألقاها في لندن ، وستتوالى المحاضرات طوال العام ، وذلك في إطار التعاون بين الرئاسة العامة لرعاية الشباب ، ممثلة في الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون ، وسفارة المملكة العربية السعودية في لندن ، والتي يقوم بها غازي القصيبي .

على المشعوذين ، وأصحاب حلقات الذكر والخزعبلات ، التي كانت تقام آنذاك باسم الدين ...، لقد تمرد على كل التراكمات التقليدية التي تكلست في كتب النقاد والمؤرخين والمفكرين ، ورفض القوالب الجاهزة ، التي تشكل أصفاداً للعقل والوجدان ، وكان ظهيراً للشعراء الشباب الذين انعتقوا من أسر الجمود ، وخرجوا من قوقعة التقليد ... »[1].

نعم إن العواد قد يعد رائداً للتجديد المنحرف ، بل الباطل ، حيث كان حرباً على الدين وأهله واللغة وكتبها ، لا سيما في كتابه « خواطر مصرحة » ، الذي أثار أهل الخير في وقته ، يعترف بهذا الحداثي محمد صالح الشنطي حين يقول :

« ...، فكان كتاب (خواطر مصرحة) ، الذي أصدره وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره بداية لإثارة حملة شعواء عليه ، وصلت إلى حد المطالبة بإعدامه ، ولكن الملك فيصل – رحمه الله – ، وكان يشغل منصب نائب الملك في ذلك الوقت أمر بجمعهم وإفهامهم أن الحجة لاتقرع إلا بالحجة، والدليل لا يواجه إلا بالدليل ، فتراجعوا وصمتوا ...، وقد اتُهم بالماسونية وأدخل السجن ، ولكن ذلك لم يثنه عن متابعة جهوده ، فرفع صوته منادياً بحقوق المرأة ...»[2].

ولعل لهذا الاتهام ما يبرره ، وذلك لكثرة إشادة العواد بالنصارى والماسونيين من العرب والأعاجم[3] ، وسخريته من الدين والعلماء[4].

---

(١) متابعات أدبية ص ١٦٢-١٦٣، وينظر اطراء بعض الحداثيين وغيرهم للعواد في كتاب : العواد قمة وموقف .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٣) انظر : كتابه خواطر مصرحة ص ٦٤ .

(٤) =

وقد كان من « مؤيدي تلك الحركة الأدبية العربية الجديدة ، التي أعجبت بأدب الغرب ، وتأثرت بمفاهيمه »[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن العواد اشترك في سنة ١٩٤٥م في مسابقة عالمية للشعر نظمتها هيئة الإذاعة البريطانية في لندن ، وفاز بجائزتها[2].

ويقول عنه عمر الطيب الساسي :

« والعواد متأثر بالمذهب الإنساني في الأدب ، وهو ممازج في شعره كثيراً بين الواقعية والرومانسية »[3].

وللعواد مقالة يخاطب بها الموت ، أطلق عليها اسم « شعر منثور » ، وهي بعنوان « أيها الموت » ، ومما جاء فيها :

« أيها الموت

أي بلاء أنت ! نزع النفوس منسحقة كذرات الهباء ؟ .

أية داهية خرساء ! تنزل بالأرواح ، فإذا هي لا شيء ! ؟ .

يا موت !

ها أنذا الآن ، أحس وأفكر ، وأكتب وأنظم الشعر ، وأتأمل الحياة ، وأتمرد على نظمها عندما أشاء ، ثم أعانقها ، أتغلغل في ملابستها ...

ولكن يا موت ! أين أغدو بعد خمسين سنة ، أو أربعين ، أو ... .

وأين يكون مصير هذا الغدو ومستقره بعد مائة عام أو مائتين ؟

=(٤) انظر : المصدر السابق ص ٢٠ ، ٤١ وغيرهما كثير .

(١) النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية ١٩٠٠-١٩٤٥، ص ٧٧ .

(٢) انظر : الموجز في تاريخ الأدب العربي السعودي ص ٦٦ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٥٨٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٧١ .

أصحيح عند ذاك أن جسماً بشرياً (كان) في هذه الحياة ؟

كان إنساناً يفكر ويحس ، ويكتب ويشعر بالحياة ، وتلابسه ويلابسها ، ويتعمق في نظرياتها ، ويطعنها في صميمها مرة ، ويقدسها مرة أخرى ...»[١].

والحق أن محمد حسن عواد اشتهر بتجديده المنحرف ، وثورته على بعض القضايا والمفاهيم الفكرية والاجتماعية واللغوية ، إلا أنه لم يدع صراحة إلى الحداثة باسمها ومفاهيمها المعروفة اليوم ، ولكن أثره اتضح كثيراً فيما بعد باعتزاز الحداثيين بأفكاره وآرائه ، وانتسابهم إليه أحياناً ، بل إن بعض الباحثين أطلق لفظ الحداثة على ذلك الزمن[٢].

يقول فوزي سعد عيسى :

« لا يستطيع المتابع لسيرة الشعر السعودي أن يغفل الدور الريادي الكبير الذي اضطلع به محمد حسن عواد فقد سبق شعراء جيله في الدعوة إلى التجديد وتجريب أشكال شعرية جديدة ، وذلك في كتابه خواطر مصرحة ، وفي مقالاته الكثيرة ، وفي بعض مقدمات دواوينه ، وذلك في وقت لم يكن المناخ الأدبي في المملكة العربية السعودية مهيأ لمثل هذه الدعوات التجديدية ، فقوبلت بهجوم حاد ومعارضة قوية من قبل المحافظين ، ولم يقدّر لمثل هذه الدعوة إلى التجديد أن تؤتي ثمارها الحقيقية إلا بعد وفاة العواد ، بنحو نصف قرن من الزمان ، حينما ترددت أصداؤها قوية في نفوس

---

(١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، نقلاً عن جريدة صوت الحجاز ، ع ٨ ، في ٢٤ محرم ١٣٥١ هـ .

(٢) مثال ذلك : عبدالرحيم أبوبكر في كتابه : الشعر الحديث في الحجاز (١٩١٦-١٩٤٨) ص أ ، ب .

مجموعة كبيرة من الشعراء الذين يمثلون جيل الشباب »[١].

والجدير بالذكر أن العواد نفسه قد استفاد من المدارس والاتجاهات التجديدية المنحرفة خارج البلاد ، يقول عثمان الصالح الصوينع :

« حمل لواء التجديد في الشعر السعودي المعاصر عدد غير قليل من الشعراء السعوديين المعاصرين ، وفي مقدمتهم الشاعر السعودي المعاصر محمد حسن عواد ، الذي تأثر بحركات التجديد في مصر والمهجر ... ، كانت كل هذه المدارس تعمل عملها الدائم في الدعوة إلى التجديد والثورة على المدارس والتيارات القديمة ، وكان لذلك صداه الكبير في عقول الشعراء السعوديين ، وكان أكثرهم تأثراً بحركات التجديد الشاعر محمد حسن عواد وأضرابه »[٢].

ويقول عبدالله الحامد مؤكداً تأثر العواد (بالديوان وأبللو) :

« ومحمد حسن العواد يعد من الجيل الأول ، لكنه استمر بقوة ونشاط يواصل تجديده شعراً ونقداً ... ، فالعواد حصيلة امتزاج مدرستي الديوان وجماعة أبوللو »[٣].

وبعد أن تحدث عن التغريب وأثره في الشام ومصر ، بل والجزيرة العربية ، قال محمد بن سعد بن حسين :

« ... ، وعلى سبيل المثال هذا محمد حسن عواد يقول إنه بقي زمناً طويلاً يبحث عن البلاغة العربية حتى لم يترك مكاناً ولا كتاباً ، ولا صحيفة عربية إلا طرقها بحثاً عن البلاغة فلم يجدها إلا في مقالات مسيحي

---

(١) في الشعر السعودي المعاصر ص ٩ .

(٢) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٣٨٧ ، ٣٩٠ .

(٣) الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية خلال نصف قرن ص ١٨٠، ١٨١ .

سوريا ولبنان وكتّاب الغرب »[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن محمد حسن عواد قد رأسَ تحرير صحيفة (صوت الحجاز) في وقت من أوقاتها [2].

وليس العواد وحده الذي اشتهر بالتجديد المنحرف في الأدب والفكر ، بل غيره كثير من أدعياء التحديث ، ولا ريب أن أعمالهم تلك تعد من أهم ممهدات الحداثة ومقومات نشرها في الجزيرة العربية ، إلا أنهم لا يعدون من مؤسسي الحداثة وإعلانها باسمها ومفاهيمها المعروفة ، على خلاف من قال بذلك .

فالحداثة في هذه البلاد تتوافق مع الحداثة خارجها ، سواء في البلاد العربية ، وكذلك الغربية ، وهي أيضاً امتداد للحركة التجديدية المنحرفة التي قام بها أولئك الأدباء .

يقول شاكر النابلسي – بعد أن تحدث عمن سماهم (المثقفين الطليعيين) من السعوديين :

« كانوا يبشرون بثقافة عربية هي إمتداد للثقافة التي كانت تنتجها الأسماء السابقة { وهي أسماء مجموعة من الحداثيين والنصارى من العرب والعجم ذكر أسماءهم المؤلف قبل كلامه هذا } ، كما كانت امتداداً للثقافة العربية في السعودية ، التي كان ينتجها رائد التجديد التجريبي محمد حسن عواد (١٩١٤– ١٩٨٠) وحمزة شحاته (١٩٠٨–١٩٧٠) ، وأحمد قنديل (١٩١٣–١٩٧٩) وطاهر الزمخشري (١٩١٤–١٩٨٨) وعزيز

---

(١) الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ص ٤١ .

(٢) انظر نشأة الصحافة في المملكة العربية السعودية ص ٢٩ ، وحركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ١/١١٠، ومعجم المطبوعات العربية في المملكة ١/٤٦٩.

ضياء (١٩١٤-) وحسن القرشي (١٩٢٦-) وغيرهم، وكان هؤلاء من المجددين.

فالعواد كان من أنصار تعليم المرأة وتحررها في مجتمع تقليدي محافظ ، ولعل قيمته في هذا المجال لا تقل عن قيمة قاسم أمين وسلامة موسى وخالد محمد خالد ...

أما حمزة شحاته فقد كان شاعراً ذهنياً مجدداً ، ومصلحاً اجتماعياً ، ومن أتباع فلسفة القوة في الفكر الغربي .

وكان أحمد قنديل شاعراً فصيحاً وعامياً ، يُغنى للفقراء والمظلومين والمقموعين ، ويؤمن بالحياة والعمل ، وهو صنو لبيرم التونسي وصلاح جاهين .

وكان طاهر زمخشري شاعراً رومانسياً مغترباً مجدداً ، رفيع المستوى ... ، وهو كاتب من دعاة التجديد المبشرين بالأفكار الجديدة والمتحمسين لها ... .

أما حسن القرشي فقد كان شاعراً رمزياً جدد كثيراً في الشعر ، وانتهى داعية كبيرة من دعاة الشعر الحر ...»(١).

فهؤلاء اعتنقوا كثيراً من مفاهيم الحداثة ، ودعوا إليها دون أن يرفعوا شعارها صراحة .

والحداثيون أنفسهم يؤكدون أن تحديث أولئك الأدباء والشعراء والحداثيين لم يكن شكلياً فقط ، بل هو فكري اجتماعي ،ساير الحداثة بمفهومها الغربي ، وأتباعها في العالم العربي .

يوضح ذلك شاكر النابلسي بقوله :

« ومسيرة الحداثة الشعرية العربية في السعودية لم تكن مسيرة

---

(١) نبت الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٤٠ .

شعرية شكلية فقط ، بقدر ما كانت ذات خطاب اجتماعي وفكري كما نلاحظ من خلال شعر العواد ، وشحاته ، وقنديل ، والزمخشري ، والقرشي ، والعلي ، والقصيبي ، والدميني ، والحميدين ، وغيرهم من الشعراء الذين تابعوا مسيرة الحداثة منذ بداية النصف الثاني من هذا القرن »[١].

ويؤكد ذلك فوزي سعد عيسى بقوله :

« ومهما يكن من أمر فقد واكب هؤلاء الشعراء الحداثيون مسيرة أضرابهم في الأقطار العربية ، وحاولوا أن يحققوا مفهوم المعاصرة في شعرهم ، فتجاوزوا همومهم الذاتية ، وعاشوا وجدان عصرهم وإيقاعه ....

ويقف عبدالله الصيخان في قصيدته (فضة تتعلم الرسم)[٢]، في طليعة شعراء جيله ، فهو يقدم في هذه القصيدة تجربة جديدة ثرية في المضمون والشكل ، بالقياس إلى القصيدة السعودية المعاصرة مما يجعلنا نراها علامة بارزة في مسيرة الشعر السعودي المعاصر »[٣].

ويقول يوسف عزالدين أثناء حديثه عن محمد حسن العواد ، وتأثره بشعراء العراق :

« ويظهر أن العواد تأثر بشعراء العراق ، ولا سيما جميل صدقي الزهاوي ، وبحركة الشعر الجديد ، التي ظهرت عند وصول أمين الريحاني العراق ... ، إن وجود صلات فكرية وسياسية بين العراق والحجاز في تلك الفترة هي التي أملت على الشاعر هذا التجديد ، فقد كان ملك العراق فيصل بن ملك الحجاز (حسين) ، وكانت الجرائد العراقية تصل إلى الجزيرة بحرية وسهولة .

---

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) في ديوانه هواجس في طقس الوطن ص ١١ –١٨ .

(٣) في الشعر السعودي المعاصر ص ٦٣ ، ٦٤ .

ظهور الحداثة في المملكة العربية السعودية

أما الحداثة بمفاهيمها المعروفة واسمها المعلن فإنها نشأت في المملكة العربية السعودية في العقد السادس من القرن الميلادي العشرين ، وفي منتصفه تقريباً [١]، وذلك على أيدي طائفة من الحداثيين السعوديين ، الذين استوردوها من الخارج ، مع استعدادهم لتقبلها بسبب تأثرهم بأسلافهم ممن ينتسب للأدب من المنحرفين كمحمد حسن عواد وأمثاله .

ومن أمثال أولئك الحداثيين ، غازي القصيبي ، محمد العلى ، فوزية أبو خالد ، سعد الحميدين ، على الدميني ، وغيرهم من الشعراء .

ومن كتاب القصة القصيرة : محمد علوان ، عبدالله السالمي ، عبدالعزيز مشري ، سليمان سندي ، أنور عبدالمجيد ، سباعي عثمان ، حسين علي حسين ، وغيرهم .

ومن النقاد الحداثيين سعيد السريحي،وعبدالله الغذامي ، وسعد البازعي ، وتركي الحمد،وأمثالهم .

« وظهر فيها كتاب دعاة معاصرة متميزة أمثال : مشعل السديري، عبدالله نور ، عبدالله الجفري ، ، عبدالله الماجد ، وغيرهم » [٢].

ومن أهم إصدارات تلك البداية (رسوم على الحائط) سنة ١٩٧٧م لسعد الحميدين ، و (عندما يسقط العراف) سنة ١٩٧٨م لصالح الصالح ، و (أشعار من جزائر اللؤلؤ) سنة ١٩٦٠م ، و (قطرات من ظمأ)

---

(١) انظر : نبت الصمت – دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٤١ ، وثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٨ .

(٢) نبت الصمت – دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٤١ .

سنة ١٩٦٥م ، و (معركة بلا راية) سنة ١٩٧١ م ، و(أبيات غزل) سنة ١٩٧٦م ، و(أنت الرياض) سنة ١٩٧٧م لغازي القصيبي ، و (إلى متى يخطفونك ليلة العرس) و (قراءة في السر لتاريخ الصمت العربي) لفوزية أبو خالد ، يضاف إلى ذلك بعض الأشعار التي نشرها علي الدميني ومحمد العلي في أوقات مختلفة وصحف ومجلات متنوعة .

ومن القصص (الجدار الآخر) سنة ١٩٦٩م لعبدالله الجفري ، و (الرحيل) لحسين علي حسن سنة ١٩٧٨م ، و (الخبز والصمت) سنة ١٩٧٧م لمحمد علوان ، وغير ذلك [١].

يقول النابلسي :

« شهدت الثقافة العربية السعودية في نهاية الستينات وبداية السبعينات السحاحير الأولى من إنتاج الموسم الثقافي الحداثي الجديد ، وقد امتد هذا الموسم من عام ١٩٦٨ إلى ١٩٧٢ تقريباً، عندما باشرت الصحف السعودية وعلى رأسها (عكاظ) و (المدينة) بتخصيص صفحات أسبوعية ويومية للأدب وللجيل الجديد من الكتاب ؛ لكي ينشروا إنتاجهم في هذه الصفحات » [٢].

ثم برز بعد ذلك مجموعة من الشباب ذوي الاتجاه الحداثي ، أمثال: عبدالكريم العودة ، وعبدالله بن عبدالرحمن الزيد ، وعبدالله الصيخان، وجار الله الحميد ، ومحمد الثبيتي ، وصالح الشهوان ، ومحمد جبر الحربي ، وعبدالإله البابطين ، وخديجة العمري ، ومحمد الدميني ، وغيداء المنفي ، وعبدالعزيز العجلان ، وغيرهم .

---

(١) انظر: المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٧ .

« هؤلاء أحدثوا التغيير في مسار القصيدة لدينا ليس باختيارهم لوحدة التفعيلة بدلاً من وحدة البيت الشعري ؛ وإنما لأن رؤيتهم للشعر والحياة مختلفة كثيراً عن الرؤية السائدة الأدبية » (١).

يقول رئيس نادي الرياض الأدبي ، عبدالله بن إدريس :

« أما شعراء الشباب المحدثون ، وهم جيل ما بعد الثمانينات ، فهم قسمان :

قسم يمثل الاعتدال والجمع بين الأصالة والمعاصرة ، كالعشماوي، والبهكلي ، وأحمد الصالح .

وقسم يمثل الحداثة المتطرفة ، والمتمثلة في الرمز المطلسم ، كسعد الحميدين ، والثبيتي ، والصيخان ، والدميني ، ويلحق بهم في هذا الاتجاه بعض الكهول مثل : محمد العلي .

وتجدني هنا ذكرت أمثلة من الشعراء ، ولكنى لا أنسى أن أذكر أمثلة من كتّاب القصة ، مثل : إبراهيم الناصر ، والرويحي ، وعبدالله الجفري ، وعبدالله السالمي ، وحسين علي حسين ، ومحمد علوان ، وعبدالعزيز مشري ، وخليل الفزيع ، وفهد الخليوي ، وعبدالله باخشوين ، وصالح الأشقر ، وكثيرين غيرهم لا تحضرني أسماؤهم في هذه اللحظة » (٢).

وفي معرض حديثه عن الحداثة " الأدبية " في السعودية قال عابد خزندار :

« وأعتقد أن الأدب في السعودية الآن لا يقل عن الأدب في أي قطر عربي آخر ، فعندنا من الشعراء { أي الحداثيين ، كما هو السياق }

---

(١) ثقافة الصحراء – دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ٢٠ وانظر: المصدر نفسه ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) مجلة الفيصل ع ٩٧ ، رجب ١٤٠٥هـ ، ص ٥٤ .

أسماء كبيرة ، مثل : محمد جبر الحربي ، وعبدالله الصيخان ، ومحمد العلي، وأحمد عائل فقيه ، وعبدالله الخشرمي ، والدكتور عبدالله الغذامي ، والدكتور[١] سعيد السريحي .

وفي القصة والرواية لدينا أسماء لامعة ، بدأت تشتهر في العالم العربي ، مثل : إبراهيم الناصر ، وعبدالعزيز المشري ، وصالح الأشقر ، وعبده خال »[٢].

وعن نشأة الحداثة في المملكة العربية السعودية يقول أحد الحداثيين ، وهو سعد البازعي :

« أعتقد بأن المشهد الإبداعي في السعودية يتبدل منذ عشرين عاماً تقريباً ، لكنه في الفترة الحالية يتبدل بهدوء أكثر من ذي قبل ، أو ربما أنه يعيش حالة من النضج والتأني ، في السنتين أو في الثلاث سنوات الأخيرة شعرت ، وشعر بعض الإخوة هنا بأن ثمة قلّة في الإنتاج الإبداعي ، خصوصاً الشعر والقصة ، لاحظنا مثلاً أنه قبل خمس سنوات ، أو على الأقل على مدى الخمسة عشر عاماً الماضية كان النتاج أكثر ... ، في النتيجة أعتقد بأن ثمة حياة أدبية مستمرة ، وثمة جيلاً جديداً ، يتحدث عن تجربته هو ، وأسئلته هو ، ويختلف عن الأصوات الشعرية والأدبية ، التي كتبنا عنها قبل أعوام ، إنه جيل أصغر سناً ، ولديه رؤية مغايرة ، ونتاجه هو نتاج المرحلة »[٣].

---

(١) بل هو ليس دكتوراً ، انظر : ترجمته ص من هذا البحث .

(٢) صحيفة الشرق الأوسط ع ٤٤٢١، ٥/١/١٩٩١م ، ص ١٥ .

(٣) مجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٧-٢٣/٩/١٩٩٢م ، ص ٤٣ .

الحداثة في المملكة العربية السعودية تابعة للحداثة خارجها

وحداثة هؤلاء امتداد لتيار الحداثة في بقية الدول العربية ، بل والغربية ، كما أشرت إلى ذلك سابقاً .

ويقول فوزي سعد عيسى :

« ولدت القصيدة الحديثة في الشعر السعودي المعاصر ولادة ناضجة ، وخرجت إلى الحياة ، وهي فتية متكاملة الملامح والسمات ، وذلك على يد جيل جديد من الشعراء والمثقفين ، أمثال : عبد الله الصيخان ، ومحمد الثبيتي ، ومحمد الحربي ، وأحمد عائل فقيه ، وعبد الله الخشرمي ، ومحمد زايد الألمعي ، وغيرهم .

وقدأطل هؤلاء الشعراء على نوافذ الثقافة المعاصرة ، ووقفوا عند تجربة القصيدة الحديثة في الشعر العربي المعاصر ، وتمثلوها تمثلاً واعياً ، وتلقفوا أحدث ما انتهت إليه هذه التجارب ، وترسموا خطاها ، متجاوزين أطوار التجريب ، وإرهاصات التجديد ، فأصبحوا بذلك امتداداً طبيعياً لتيار الحداثة ، وحققوا للشعر السعودي المعاصر طفرة كبيرة في طريق التطور والتجديد ، تشبه تلك الطفرة الحضارية ، التي حدثت في المملكة في زمن قصير »[١].

ويقول سعد البازعي :

« أما بالنسبة إلى الغرب ؛ فإن كتابنا يتواصلون معه من خلال المحيط العربي ، من خلال الترجمات ، ومن خلال ما يطالعون في المجلات ، وبعض الكتب ، قليل من شعرائنا وأدبائنا يجيد لغة أجنبية في العمق ،

---

(١) في الشعر السعودي المعاصر ص ٦٣ .

وربما بدأت الصورة تتغير الآن ، لكن على الأقل فإن الشعر أو الأدب اللذين أنتجا في العشرين سنة الماضية ، وهي مرحلة الحداثة ، أي أدباء وشعراء العقدين الماضيين ، نجد أنه ينسحب عليهما ما قلته بالنسبة إلى التواصل مع الثقافة غير العربية ، أو الغربية عموماً ، هناك اهتمام كبير بالآداب الأجنبية ، وهناك قراءات متصلة ، ... »[١].

ويقول منصور الحازمي :

« الأدباء السعوديون لم يكونوا في يوم من الأيام يعيشون في صوامع مغلقة ، ومنقطعة عن العالم ، بل إن الكثيرين منهم كانوا يقيمون طلاباً ، أو سياحاً في مصر الثورة ، وفي ذروة المد القومي ، والتحول الاشتراكي ، وكانوا يقرأون الكثير من الأدب الجديد ، والفكر الوافد ... ولا بد أنهم قد تأثروا بحكم القراءة والسماع ، والاحتكاك بتلك التيارات الجديدة ، وانعكس ما قرأوه في أدبهم وتفكيرهم .

لقد أصبنا في أواخر الستينات وأوائل السبعينات بعدوى (الحداثة) التي عمت العالم العربي من المحيط إلى الخليج ، وكانت رياحها قد هبت عاصفة مدوية في أوروبا وأمريكا منذ أمد طويل »[٢].

هكذا نشأت الحداثة في الجزيرة العربية ثم انتشرت عبر الصحف والمجلات والأندية والمنتديات واللقاءات ، وغيرها مما سيأتي بيانه في موضعه .

ويقول الحداثي السعودي سعد البازعي بأن « الشعر الخليجي الحداثي قد استطاع أن يحرق العديد من المراحل ، وأن يتجاوز نفسه بشكل

---

(١) مجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٧ -٢٣/٩/١٩٩٢م ، ص ٤٣ ، وراجع ما ذكرته عند الحديث عن جذور الحداثة في الجزيرة العربية في فصل الجذور والمصادر .

(٢) مجلة الجيل ع ١٧٥، ١٦-٣٠/٤/١٤١٤هـ ، ص ٢٢، ٢٣ .

مذهل من خلال استفادته من تجارب نظرائه الآخرين في العالم العربي ، أو خارجه » [١].

وقبل ذلك ذكر أن الحداثة أثبتت وجودها في هذه المنطقة بحضور مدهش « تجاوز كل التحفظات والهجمات التي واجهتها ولا تزال تواجهها على الساحة المحلية ، متمكنة بذلك من مواكبة حركة الحداثة في الشعر العربي التي تشكل إطارها الحقيقي » [٢].

ثم أثبت – بكل جدارة – أن بلادنا لم تكن من الناحية التأريخية « متخلفة كثيراً عن غيرها من الدول العربية ، بل إن هناك من يقول : إنها واكبت تلك الدول في إبداع القصيدة الحديثة كما نجد في التجارب الشعرية لمحمد حسن عواد ... » [٣].

وانظر إشارته إلى إفادته « من إنجازات كبار معاصرينا كطه حسين ونجيب محفوظ وبدر السياب » [٤].

---

(١) ثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٩

(٤) نفسه ص ١٢ .

نشأة الحداثة في البحرين

بدأت الحداثة في البحرين منذ منتصف الستينات الميلادية تقريباً .

يقول الحداثي البحريني علي الشرقاوي – متحدثاً عن نشأة الحداثة في بلده – :

« إن الحركة الشعرية الجديدة في البحرين بدأت عام ١٩٦٥، بعد رجوع الصحف ، والمجلات ، التي أغلقت منذ عام ١٩٥٦م ، بعد تضامن هذه الصحف مع الشعب المصري ، في العدوان الثلاثي ، وقد احتضنت جريدة الأضواء منذ عام ١٩٦٥م بعض الأصوات الأدبية مثل : قاسم حداد وعلي عبدالله خليفة ، وعلوي الهاشمي ، وحمدة خميس ، وخلف أحمد خلف ، ومحمد عبدالملك ، ومحمد ماجد .

ثم تكونت أسرة الأدباء والكتاب في عام ١٩٦٨م ، وكان من هدفها تكوين علاقات جيدة مع الأدباء العرب ، فتنشر النتاج الأدبي ، وتقيم التجارب ، وتطورها .

ثم ظهرت مجموعة أخرى في عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٠م ، منهم أنا شخصياً ، وعبدالحميد القائد ، ويعقوب المحرقي ، وهذه الأسماء كل منها أصدر ديواناً واحداً وتوقف ، فيما واصلت أنا المسيرة .

ثم ظهرت أصوات أخرى مهمة جداً ، مثل : أمين صالح وغيره كثيرون .

وهذه باختصار هي ملامح الحركة الأدبية في البحرين »[1].

وقد تحدث أمجد ريان في مجلة « فصول » عن الحداثة في البحرين ، وذكر أنها بدأت منذ الستينات الميلادية ، وذكر من روادها هناك «

---

(١) صحيفة الرياض ع ٩٠٦٨ ، ١٤١٢/١١/١هـ ، ص ٢٥ .

علي عبدالله خليفة ، وقاسم حداد ، ويعقوب المحرقي ، وعلوي الهاشمي ، وعبدالحميد القائد ، وعلي الشرقاوي ، وحمدة خميس ، وفوزية السندي ، وغيرهم » [١] ، ولا شك أن محمد جابر الأنصاري من روادها الكبار المعاصرين في البحرين ، وله بعض الكتب التي أفاد منها الحداثيون في المملكة العربية السعودية ، وبخاصة تركي الحمد [٢].

---

(١) انظر : مجلة فصول ، مجلد ٧ ، ع١ و ٢ ، اكتوبر ١٩٨٦م / مارس ١٩٨٧م، ص ٢٠٣-٢١٥، وقد ذكر الكاتب طائفة من أشعارهم ، وشرحها .

(٢) وذلك مثل كتابه : العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ، وكتابه : تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها .

نشأة الحداثة في اليمن

يؤكد الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح أن الحداثة في اليمن بدأت في الخمسينات الميلادية ، بسبب وصول الكتابات الداعية إليها ، وكذلك الهجرة من اليمن إلى غيرها أدى إلى تسلل الكتابات الجديدة وانتشارها في اليمن في مطلع الخمسينات ، ويقول المقالح بأن « تاريخ القصيدة الجديدة في اليمن هو نفس تاريخها في بقية الأقطار العربية ، أجيال تخرج من معاطف أجيال ، وتتمرد ، وتضيف ، وتخطىء وتصيب ، وبين كل خمسة من الشعراء المشاهير في اليمن أربعة يكتبون القصيدة الجديدة ، وقد أفاد هذا الانطلاق التجديدي القصيدة المحافظة فأبرز شعرائها يكتبون قصائدهم من موقف التجديد باستثناء محافظتهم على البيتية ... .

والشعراء الكبار من المحافظين على البيتية لا يدخلون مع شعراء الجديد في مصادمات أو اختلافات ، وإنما النظامون وصغار التقليديين يفعلون ذلك ؛ لأنهم يجهلون حقيقة الشعر، ويجهلون حقيقة التطور...» [١]، هذا ما قرره المقالح ، وإلا فإنهم لا يجهلون حقيقة الشعر والتطور ؛ وإنما لأنهم لا يؤيدون الحداثة ، وتغيّر المبادىء والمفاهيم ، وتطوير الثوابت الفكرية.

ثم تحدث المقالح عن تطور الحداثة في اليمن بسبب عدم افتاء العلماء والمشائخ ضدها ؛ « لذلك فقد سارت الحركة الشعرية في جو من الحرية النسبية ، وواكب الشعراء انطلاقة زملائهم في بقية الأقطار العربية ، بدايات متواضعة ومحاولات تجريب مختلفة ، واستطاع بعضهم أن يصل

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، وانظر : ثرثرات في شتاء الأدب العربي ص ١١، ١٢ .

بصوته إلى خارج اليمن ... ، ولكن فجأة ، وبلا مقدمات يحدث مالم يكن متوقعاً ، وتبدأ المواجهة ضد الجديد الشعري ، وضد الجديد الأدبي ، في مختلف أنواعه وأشكاله ، ويصبح الشاعر الجديد مارقاً وخارجاً على قواعد اللغة العربية والدين ، وتأخذ المواجهة أشكالاً من المواقف لعل أهونها وأقربها إلى الديمقراطية ، هي الهجوم في الكتب والصحافة ...» [1].

ثم يقول – وهو كذوب – :

« وللحقيقة وللعلم أستطيع القول بأن الذين يكتبون الشعر الجديد كتابة جيدة في بلادنا هم من أشد الناس حفاظاً على العروبة والعربية ، ومن أكثرهم حرصاً على التراث وحمايته » [2].

نعم أقول إنه كذوب ؛ لأن المقالح نفسه من أوائل من تمرد على التراث ورفضه ، وثار على القديم ، ولا سيما العقيدة الإسلامية ، ولنأخذ مثالاً واحداً – في هذا المقام – وهو هجومه على الذات الإلهية وتمرده على الرب سبحانه وتعالى ، وسخريته به – جل وعلا – .

يقول عبدالعزيز المقالح – الذي يدّعي الحرص على التراث –:

« كان الله – قديما – حباً ، كان سحابة

كان نهاراً في الليل ،

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن .

كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض

أين ارتحلت سفن الله الأغنية الثورة ؟

صار الله رماداً

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٥٠ .

صمتاً

رعباً في كف الجلادين

أرضاً تتورم بالبترول

حقلاً ينبت سبحات وعمائم

بين الرب الأغنية الثورة

والرب القادم من هوليود ، في أشرطة التسجيل ، في رزم الدولارات،

رب القهر الطبقي ، ماذا تختار ؟

- أختار الله الأغنية الثورة ...» [1].

ثم تأمل في قوله :

« وفيما يتعلق بي فما أكثر التساؤلات العامة أو الخاصة التي تطرح نفسها علي في الخلوات ، فأهرب من التأمل فيها إلى القراءة أحياناً ، وأحياناً إلى توجيه الأسئلة إلى الآخرين ، وربما كان في مقدمة الأسئلة الخاصة والمستعصية على الرد هو السؤال الصغير الكبير التالي :

من أنا ؟ ولماذا وجدت ؟ وبما أنني موجود فكيف أجعل من هذا الوجود حضوراً إيجابياً نافعاً ، وهل هذه الأعمال التي أمارسها يومياً تحقق لي ، ولمن أعيش معهم ، قدراً في الحضور النافع ؟ » [2].

هذا إحساس بالضياع انقدح في تفكير من لا يؤمن بتراثه ، ولو آمن به لعرف من هو ، ولماذا خلق ووجد !.

ولهذا فقد لا نعجب عندما يصفُ المقالحُ الشاذَ المنحرف (بودلير) بالفنان الأخلاقي ، يقول المقالح :

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥ – ٩.

(٢) ثرثرات في شتاء الأدب العربي ص ١٠ .

«إذا كان بودلير – على سبيل المثال – فناناً لا أخلاقياً في عرف البعض فهو في عرف الفن ، وفي عرف نقاد الأدب فنان أخلاقي من الدرجة الأولى ، فقد ساعد على فضح أخلاقيات عصره ، وكان يردد : إن زندقة الكافرين تنتهي إلى تأكيد الدين »[1].

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

من أسباب نشأة الحداثة في الجزيرة العربية

هناك عدة أسباب ساعدت على نشأة الحداثة في الجزيرة العربية ولعلّي أجملها فيما يلي :

أولاً – الاتصال بين الأدباء والمفكرين المنتسبين إلى التجديد والتحديث في هذه البلاد والحداثيين وأضرابهم من أصحاب الحركات التجديدية المتخبطة في المهجر والاتجاهات المنحرفة في الغرب عامة ، سواء كان الاتصال مباشرة بالسفر هناك أم بواسطة الترجمة وغيرها [١].

قال عبدالرحيم أبو بكر عن فئة من مثقفي هذه البلاد ، المتأثرين بالغرب :

« مضت تنكب وتنهل من شتى الروافد الفكرية ، وأخذت تلتهم - في إعجاب- كثيراً من المؤلفات الأدبية الوافدة ذات الآراء والمضامين الإصلاحية { دون التفريق بين الصالح منها وخلافه } ، والدعوات التجديدية، كما أعجبت ببعض الآثار المهجرية في الشعر ونقده، وهكذا استطاعت هذه الثقافات المختلفة الوافدة أن تجد طريقها إلى المكتبات الخاصة لتلك الفئة ، وتترك بعض سماتها وأصباغها على شعر بعضهم أو نثره » [٢].

ويقول أحمد العربي :

« وقد كان أثر أدباء المهجر من السوريين أقوى وأظهر في أدبنا الحديث حتى عهد قريب » [٣].

---

(١) انظر: الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٤١١-٤١٦.

(٢) الشعر الحديث في الحجاز ص ١٧٤، ١٧٥ ، وانظر: فن القصة في الأدب السعودي الحديث ص ١٨، ١٩ .

(٣) وحي الصحراء ص ٨٨.

ويقول عبدالله الحامد :

« ومدرسة الشعر المهجري من أقوى المؤثرات في الشعر العربي الحديث ؛ إذ هي التي أشعلت مشعل الحرية الفنية في الأدب العربي ...، سواء اتجاه المهجر الجنوبي ... أو اتجاه الرابطة القلمية ... » [١].

ويقول منصور الحازمي :

« ومن الجدير بالذكر أن التأثير المهجري لم يختف من الأدب السعودي طوال فترة ما بين الحربين ... .

وبالإضافة إلى هذا التيار الواضح في إنتاج أدبائنا الرواد ، فلقد كان هناك تيار آخر – تيار غربي ، وصل إليهم عن طريق الترجمة ، أو عن طريق قراءاتهم للآثار العربية المتأثرة بالثقافةالغربية ، لقد عرفوا شكسبير ووردزوث وبيرون وشيلي وهازلت عن طريق خليل مطران والعقاد والمازني وعبدالرحمن شكري ... » [٢].

ومثال ذلك : تأثر محمد حسن فقي ببعض شعراء المهجر ، لا سيما تأثره بإليا أبي ماضي ، وخاصة قصيدته المعروفة بالطلاسم ، وذلك في قول الفقي :

نحن قــوم مسيــرون	جديـرون بالرثـــاء
ما رضينا الحياة هذي	اختياراً ولا الفناء [٣].

---

(١) الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية خلال نصف قرن ص ٧٢ وانظر: ص ٧٣ ، وانظرالقصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ص٤٦ ، وانظر : – في هذا الموضوع – الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٣٩٩ ، ٤٠٤ .

(٢) فن القصة في الأدب السعودي الحديث ص ٢٠ ، ٢١، وانظر : كتابه : في البحث عن الواقع ص ٧٠ .

(٣) نشرتها عكاظ ٢٠ محرم ١٣٩٤ ، انظر : حركات التجديد في الشعرالسعودي المعاصر ٢/٣٩٦ .

وقوله هذ مخالف لعقيدة القضاء والقدر، فالإنسان له اختيار وعمل ينسب إليه ، ويمدح به أو يذم ، وليس مجبوراً إلا على ما لا اختيار له به كالأعمال الاضطرارية مثل الرعشة والسقوط والموت ، وغير ذلك .

ومن أمثلة ذلك : إشادة العواد بهيجو وبيرون وغيرهم [١].

ثانياً – الاتصال بينهم والحركات الأدبية المنحرفة في مصر كالديوان وأبللو وغيرهما.

يقول أحمد السباعي :

« ... ، وعلى ذكر الثقافة حقيق بي أن أعترف لكم أن مصر بصحفها ومجلاتها ومؤلفاتها ومحطة إذاعتها وقادة الفكر فيها على العموم أساتذة لنا ، من موردها ننهل ، وعلى ضوئها نسير » [٢].

ويعترف عزيز ضياء بأنه لا يوجد أدب عندهم، وأن ما ينشر « ليس إلا تقليداً للكتاب المصريين » [٣].

وكذلك حسين سرحان يؤكد أن مصر تغلغلت في أدبهم وثقافتهم ، بل انتقلت إليهم عاداتها وتقاليدها [٤].

ويقول محمد سعيد عبدالمقصود :

« ولما لم تجد بعض النفوس في الثقافة المهجرية الغاية التي تقصدها بدأت تفتش عن ثقافة أكثر ملاء مة لحياتها ، فحولت وجهتها إلى الثقافة المصرية ... .

وطغت الثقافة المصريةعلى الثقافة المهجرية ... ، وأخذ الشباب

---

(١) انظر : التيارات الأدبية في قلب الجزيرة العربية ص ٢٧٥.

(٢) صحيفة صوت الحجازع ٢٤٠ ، ١٩٣٧م ، ص ١.

(٣) المصدر السابق ع ٢٤٢ ، ١٩٣٧م ، ص ٤ .

(٤) المصدر نفسه ع ٢٣٤ ، ١٩٣٦م ، ص ١.

يلتهم الثقافة المصرية بقوة، ويهضم كل ما تنتجه ، ويعشق كتابها ، ويقلدهم لا في الكتابة والأسلوب فحسب ، بل في التفكير والاتجاهات أيضاً » [١].

وقد برز تأثر العواد بأبي شادي ، لا سيما « في شعره التأملي ، وفي فكره النقدي » [٢].

ويقول سحمي ماجد الهاجري : « أما أهم العوامل التي ساعدت على بدء هذه النهضة فتعود إلى الاتصال بالأدب العربي الحديث في المهجر ومصر وإلى حرية التعبير ...» [٣].

ويكتب خليل إبراهيم الفزيع عن القصة في الأدب العربي الحديث ، ويُشيد بالسابقين إليها ، أمثال محمد حسين هيكل ونجيب محفوظ مع جزمه بتأثرها بالاتجاهات الفكرية في الغرب [٤].

ويرى عبدالعزيز مصطفى أن الحركة الثقافية بالمملكة أفادت من نمو « القصة السعودية » ؛لأنها تعبر عن « وجدان يقظ ، ورؤية فكرية متفتحة، وأحاسيس نشطة » [٥].

لذا اهتم عبدالعزيز مصطفى بدراسة القصة المصرية التواقة إلى « البحث عن الجديد والتطورات الجديدة في أرجاء العالم » [٦].

---

(١) مجلة المنهل ، ع فبراير ١٩٣٩م ، المجلد الثالث ، انظر : الشعر الحديث في الحجاز ص ١٧٥.

(٢) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٢٩٤.

(٣) القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ص ٤٦ ، وانظر – حول هذا الموضوع – الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٣٩٩ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ .

(٤) انظر : مجلة قافلة الزيت ، ع١ ، محرم ١٣٩٠هـ ، ص ١٩ .

(٥) انظر : مجلة اقرأ ، ع ٢٠٩ ، ١٣٩٩/٣/١١هـ ، ص ٣٤ .

(٦) انظر : المصدر السابق ، ع ٤٣٢ ، ١٤٠٣/١٠/٢٥هـ ، ص ٤٤ .

ويقول الحداثي السعودي عابد خزندار ، أثناء حديثه عن الأدب السعودي الحديث :

« والحقيقة أننا في السعودية تأثرنا كثيراً بشعراء المهجر، وشعراء مصر، وكان وصول الصحف المصرية للسعودية بعد الحرب العالمية الثانية، بداية للتواصل مع مصر ، وبداية أيضاً للحركة الأدبية السعودية »[1].

بل إن من أعظم أسباب نشأة الحداثة ، وتشجيع انتشارها في هذه البلاد هو استقدام الحداثيين من البلاد العربية الأخرى ؛ للتدريس في بعض الجامعات والمدارس ، وللمشاركة في الأندية الأدبية والمهرجانات والمنتديات الأخرى.

ثالثاً – تأثرهم بالاتجاهات الأدبية المنحرفة في لبنان وسوريا وما جاورهما كالاتجاهات الرومانسية ، وسائر الحركات الثورية والتجديدية المنحرفة في العراق وغيرها [2].

يقول عثمان الصوينع أثناء حديثه عن أسباب ظهور الرومانسية في هذه البلاد :

« وساعد على هذا الاتجاه ظهور مدرسة أبوللو في مصر والمدرسة الرومانسية في لبنان ، فقد استجابت نفوس شعرائنا لهذه الحركة التجديدية، وتأثروا بروادها كما تأثروا من قبل بمدرسة المهجر وأدبها المهموس الحالم »[3].

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ع ٤٤٢١، ١٥/١/١٩٩١، ص ١٥ .

(٢) انظر : التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٣٦ .

(٣) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٤٥٠ ، وانظر : فن القصة في الأدب السعودي الحديث ص ٢٠ ، ٢١ ، وأدب الحجاز: صفحة فكرية في أدب الناشئة الحجازية شعراً ونثرا ص ٣٩، ٤٠ .

وأحد الباحثين عن الحداثة في المملكة العربية السعودية أثبت في كتابه أن الحداثيين فيهاكانوا يتحمسون للحداثيين خارجها ، أمثال « السياب ، والبياتي ، وأدونيس ، وصلاح عبدالصبور ، وحجازي ، ودنقل ، وحاوي ، وشوقي أبي شقراء ، والخال وفدوى طوقان، وشعراء الأرض المحتلة »[١].

ثم عدد بقية أتباعهم في العالم العربي ، وكذلك الغربي[٢].

ومن الأمور المخزية أن بعض الباحثين علّل « تأخر بداية النهضة الأدبية الحديثة في البلاد المقدسة » بعدم « الاحتكاك بالبعثات التبشيرية »[٣] ، أي التنصيرية .

وقد سبقت الإشارة - في الفصل السابق - إلى تبعية الحداثيين في المملكة العربية السعودية للحداثيين خارجها .

رابعاً - ومن أسباب نشأة الاتجاهات الفكرية والأدبية المنحرفة في المملكة العربية السعودية « حياة القلق والاضطراب التي عاشها الأدباء وشعورهم بعدم قدرتهم على تحقيق مآربهم وآمالهم الخيالية ، فهناك مطامح عظيمة تجتاح قلوب الشعراء ، ولكنها تصطدم دائماًبعقبات وحوائل دون تحقيقها في واقع الحياة ، ومن ثَمَّ نقد لانوا بالطبيعة هروباً من واقعهم ... »[٤].

ولا شك أن ضعف الإيمان ، والتذبذب بين الأفكار الأجنبية الدخيلة ، البعيدة عن شرع الله هي من أعظم أسباب القلق والاضطراب ،

---

(١) نبت الصمت - دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٣٩ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : الأدب الحجازي في النهضة الحديثة ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٤٥٠، وانظر : التيارات الأدبية في قلب الجزيرة العربية ص ٢٧٤ .

الذي يجب أن لا يجد له مكاناً في بلد المسلمين الذي يحكم فيه دين الله تعالى على جميع مجالات الحياة كما أراده جل وعلا .

خامساً – ذلك القلق والاضطراب ولد في نفوسهم عزلة عن بقية المسلمين ، وغربة في بلاد المسلمين ، فولدت ثورة على المجتمع وما يحكم فيه، وما يتمسك به من عقيدة وقيم وأخلاق .

سادساً- ضعف الإيمان ، والجهل بالغاية التي خلق الناس من أجلها ، مع غلبة العدو في بعض العلوم ، ولد عند أولئك المنحرفين نقصاً مركباً ، وإحساساً انهزامياً أدى بهم إلى اتباع العدو ، والخضوع لفكره وأدبه، فأصبحوا بذلك امتداداً ... لتيار الحداثة .

هذه أسباب أجملتها – في هذا المقام – مع اعتقادي الجازم بحاجة هذا الموضوع إلى بسط وتحليل ، وضرب أمثلة لغزو الحداثيين ووسائل نشر الحداثة لهذه البلاد .

تاريخ الحداثة في المغرب العربي

في المغرب العربي بدأت ممهدات الحداثة ومقدماتها مع دعوات التجديد المنحرف في الثقافة والفكر والأدب ، وقد برزت تلك الدعوات – بشكل أوضح – منذ سنة ١٩٥٦م مطالبة بتحديث القضايا الفكرية والاجتماعية والأدبية والسياسية ، ثائرة على القديم بأشكاله ومضامينه ، متأثرة في ذلك بالاتجاهات الباطلة والمنحرفة في أمريكا وأوروبا وروسيا ، مفيدة من الحركات الثورية في المشرق العربي ، وقد مثّل هذه الدعوات مجموعة من بلاد المغرب أمثال : أحمد المجاطي ، ومحمد السرغيني ومحمد الخمار ، ومحمد الميموني، وأحمد الجوماري ، وعبدالكريم الطبال، وغيرهم كثير [١].

يقول الحداثي المغربي محمد بنيس بأن : « المعرفة الشعرية لدى هذه المجموعة مكنتهم ، رغم تفاوتها من ترسيخ قصيدة مغربية ، نلمس فيها جرأة التجريب ، واقتحام الحدود ، وافتتاح غرابة اللغة ، أي الشروع في ضرورة إعلان الانتماء للحداثة الشعرية ، وهذا من بين ما ولد انفصالاً نسبياً بين الشاعر والقارىء ، على أن هذا الانفصال الضروري هو الذي سمح بممارسة حق رؤية شعرية مغايرة في الوجود » [٢].

أما البداية الحقيقية للحداثة هناك، فإنها تؤرخ بنهاية الستينات ، وبداية السبعينات من القرن الميلادي العشرين ، حيث « شرع ثلة من المفكرين المغاربة في تحديد وبحث أسئلة مغايرة لأسئلة الغرب ، فظهرت

---

(١) انظر : حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٦٧، ٢١٢، ٢١٣ ، وظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينية ص ١٥ ، ٢١١ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٧ ، ٦٨ .

أعمال عبدالله العروي وعبدالكبير الخطيبي ومحمد عابد الجابري ، وفي الوقت نفسه أخذت بعض الطروحات الثقافية التي تعيد قراءة الواقع الثقافي في علاقته الجدلية المنشبكة مع الواقع السياسي – الاجتماعي تعبر عن تواجدها ، ولا شك أن تميز هذه المرحلة بالأسئلة وبتعدد المقاربات سمح للثقافة الوطنية بالخروج من مرحلة القبول والرضى ، والشروع في مغادرة الخطاب التعميمي .

وقد تم الاهتمام بالممارسة الثقافية وفق وضوح نظري يستهدف لدى عبدالله العروي نقد الفكر التقليدي السائد كمقدمة لنقد الوضع الفكري العربي : دفعاً بالصراع الأيديولوجي نحو ضرورية واستمرارية وتجذر الحضور »[1].

وعبدالله العروي من أبرز الحداثيين المغاربة ، يحدد منهجه ومهمته مع أمثاله فيقول :

« ومن النقاط التي قررتها مراراً ، والتي تناقش بعنف ، القول إن مهمة المثقفين العرب الآن ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة ، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي ، الذي أهمل منذ عقود ، وترك بين أيدي السلفيين ، وإن أضمن سبيل لإخفاق السياسي هو إهمال المعركة الأيديولوجية ....، الواقع أن إهمال المعركة الأيديولوجية جعلها اليوم على رأس جدول الأعمال ؛ لأنها أصبحت من العوائق الرئيسة لنضوج الثورة ؛ بل لاتخاذ موقف ناجح ومعقول في مسائل حيوية بالنسبة للأمة العربية ، لا توجد منافاة بين العمل السياسي والعمل الأيديولوجي ، لكن حان الوقت لكي ينتهي الجنوح إلى تلافي التصادم الأيديولوجي خوفاً من العزلة والانهزام ، ومن النتائج المؤسفة لإهمال النقد الأيديولوجي استدراج المحافظين

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٦ ، وانظر ص ١٤ ، ١٥ .

والسلفيين دعاة الثورة إلى سياسة التسرع والارتجال » [١].

والحق أن ما ذكره عبدالله العروي هو ما نهجه الحداثيون في الدول العربية ؛ إذ توجهوا نحو القبض على زمام الأمور السياسية والثقافية والتعليمية ، والإعلامية ، وعن طريقها تغلغلوا في المجتمعات وكسبوا طائفة من الأتباع ، فمن سياستهم التدرج في العمل على الرغم من رؤيتهم الثورية .

وفي السبعينات من هذا القرن الميلادي انتشرت الحداثة في المغرب العربي ، وتلقفها كثير من الشباب الموجَّهين المخدوعين :

يقول محمد بنيس :

« وتكون السبعينات فترة اتساع وتنوع التجارب الشعرية ، وهي الأبعد مغامرة ، تكاثر عدد الشعراء الشباب ، وانطلق البحث عن خصوصية القصيدة المغربية ضمن القصيدة العربية بذائقة نقدية مرة ، وباحتضان دم وحيد مرة أخرى ، هنا أيضاً نلتقي بجيل يحتمي بالرفض ، والألق ، والمهاوي السحيقة، لكأن فترة السبعينات تحولت إلى نار مقدسة توقدها الشبيبة في أعضاء الكلمات ، فتتأتى القصيدة بحثاً مستمرا عن أشكال لا مستقر لها ، وهانحن الآن نستطيع إدارك الأثر الذي حفرته قصيدة السبعينات في جسد الشعر المغربي الحديث بعنف المساء لة وانتهاج طرائق غير مأ لوفة في التصورات الشعرية السائدة .

لهذا الجيل أنتمي ، وإحساسنا بالانضغاط بين التقليد الشعري العربي ، وعدم التمكن من حرية اختراق الحلم الشعري هو ما وحَّد لغة التدمير فينا » [٢].

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٣٥ .

(٢) حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٦٨ .

وإن كان الحديث فيما سبق عن المغرب فإن بقية دول المغرب العربي ؛ كالجزائر وتونس ، لم تسلم من تيارالحداثة ، وهذا ما بينه محمد بنيس بقوله :

« ولا شك أن الشعر المغربي الحديث يلتقي في هذا الوضع مع شعر بلدان المغرب العربي ، وما يمكن تسميته بالمحيط الشعري العربي ، حيثما وجد في مشرق العالم العربي أو مغربه ، وهو وضع تشرطه عوامل ثقافية – لغوية ، كما تشرطه عوامل اجتماعية – تاريخية ، لم ينج منه إلا شعراء نادرون ، وفي طليعتهم الشاعر التونسي الكبير أبو القاسم الشابي »[1]

ثم تحدث عن بعض عوامل انتشار الحداثة هناك قائلاً :

« إن ما أصبح عليه الوضع الشعري في مغرب السبعينات يكاد يكون قلباً لهذا القانون ، لما لعبه الشعر المغربي باللغة الفرنسية ، والتفاعل الخصيب بين جيل السبعينات والشعر الإنساني في جهات العالم الأربع ؛ عن طريق اللغة الفرنسية خصوصاً ؛ وللمستوى الثقافي المتقدم لهذا الجيل الذي حصل على مستوى علمي أرقى ؛ ولاتساع وعمق الاتصال المباشر بين شعراء المشرق كأدونيس ، ومحمود درويش ، وسعدي يوسف ، وعبدالوهاب البياتي ، وشعراء المغرب في الفترة ذاتها ، هذه العوامل من بين العوامل المتشابكة التي أعطت للقصيدة فضاء حريتها ، ومن ثَمّ كفت التجربة الشعريةلدي ، كما لدى أصدقائي عن أن تكون محصورة في وطنية عمياء

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩ ، وانظرما كتبه الحداثي الجزائري عبدالملك مرتاض في : الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق ص ١١ ، وما كتبه الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح عن بداية الحداثة في الجزائر وتونس في كتابه : تلاقي الأطراف ، قراءة أولى في نماذج من أدب المغرب الكبير ، المغرب ، الجزائر ، تونس ، ص ١٠٦ ، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٩، ٢١٠.

تخشى أفقها الإنساني »[١].

ويؤكد ذلك ، ويزيد عليه ، في موضع آخر فيقول :

« الالتقاء الثقافي والفكري الذي كان قائماً بين المغرب والمشرق كان بطيئاً جداً ، ولا سيما في عهد الحماية الفرنسية والأسبانية ، ....، فمثلاً بدر شاكر السياب لا أعتقد أنه عُرف معرفة حقيقية إلا من بعد الستينات ، وحتى المجلات المتخصصة في الشعر الحر ، حتى بالنسبة للمشرق لم تؤسس إلا بعد الخمسينات ، وفي المقدمة مجلة الآداب ، وأعتقد أن هذه المجلة هي الرسول لهذا الشعر من المشرق إلى المغرب ، دخلت المغرب في الستينات ، ولكنها لم تستطع أن تستقطب حولها من تستقطب من الشعراء ، وأن تبلغ فكرتها إلى هنا إلا بعد الستينات »[٢].

وكذلك أفادت الحداثة في المغرب من الاتجاهات الحداثية والفلسفية الغربية مباشرة ، عن طريق الترجمة والهجرة ونحوها ، كما أشار إلى ذلك الحداثي المغربي محمد برادة[٣].

---

(١) حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في لشعر والثقافة ص ٦٨ ، وانظر ص ٩٩-١٠٧ .

(٢) ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقارنة بنيوية تكوينية ص ٤١٥ .

(٣) انظر كتابه : محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ٩ ، ١٠ ، ١٤ .

الباب الثاني

اتجاهات الحداثة ودعاتها ووسائل نشرها

الفصل الأول : اتجاهات الحداثة

الفصل الثاني : دعاة الحداثة ومواقفهم

الفصل الثالث : وسائل نشر الحداثة

الفصل الأول

اتجاهات الحداثة

اتجاهات الحداثة

علاقة الاتجاهات الأدبية بالعقائد والأفكار

نلحظ في بعض اتجاهات الحداثة أنها قد برزت تحت شعار (المذاهب الأدبية) ، وقد يظن بعض الناس أنها أدبية مجردة عن الفكر والفلسفة ٠

والحق أن المذاهب الأدبية نفسها هي اتجاهات فكرية ومبادىء فلسفية ، فالأديب يحمل فكراً يدعو إليه تحت شعار أحد المذاهب الأدبية ٠

فمصطلح المذهب الأدبي يطلق « للدلالة على مجموعة المبادىء والأسس الفنية والفكرية ، التي يدعوا إليها نقاد ويطبقها أدباء في إنتاجهم الأدبي ، وترتبط الأدب في شكله ومضمونه بفلسفة معينة ٠٠٠ ومن المذاهب الفنية ما يركز على الأسس الفكرية ، ولا تكون لديه مبادىء فنية جديدة ، كالواقعية الطبيعية والوجودية ، ومنها ما يبدأ دعوته بالمبادىء الفكرية ، ثم مبادئه الفنية تدريجياً ، كالواقعية الاشتراكية »[١]٠

ولا بد لقيام المذهب الأدبي من أمور ، منها :

أولاً – وجود فلسفة تحمل قيماً جديدة

ثانياً – وجود عوامل تساعد على انتشار هذه الفلسفة

ثالثاً – وجود أدباء وفلاسفة يتأثرون بالقيم الجديدة ، فيطبقونها ، ويطورونها عبر وسائلهم الأدبية ، فينتجون أعمالاً أدبية « مشحونة بتصورات الفلسفة أو العقيدة الجديدة ، وقيمها الفكرية » ٠

رابعاً – وجود نقاد يتحمسون للقيم الجديدة ، فيقعدون لها القواعد الفلسفية ؛ لتنطلق منها المبادىء والقيم الفكرية الحديثة[٢]٠

---

(١) مذاهب الأدب الغربي ص ٢٦ ٠

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٦ ، ٢٧ ٠

ولهذا يقول محمد غنيمي هلال بأن :

« البحث في الأدب ومسائله ارتبط أوثق الارتباط بالنظر في الإنسان ومشكلاته الخلقية والاجتماعية »[(١)].

وتأمّل قول الحداثي المصري غالي شكري :

« الحركة النقدية الطليعية للشعر كانت سابقة دائماً على الشعر الطليعي حتى بداية الستينات ، بل إن ما أثمرناه من شعر في أحضان الحركة النقدية المرافقة له كان يقل عنها من حيث المستوى ، لا من حيث النوع ، أكثر من ذلك أنه كان يحدث أن يجمع الناقد الثوري إلى صفته الفكرية هذه ، صفة الشاعر المتمرد أيضاً ، ... »[(٢)].

ثم أكد أن الشعر الحديث قد اقترن « بحركة الأدب الواقعي ... والمد الثوري للشعوب العربية ... ، أي أنه التزم بصياغة النماذج الواقعية في الأدب الاشتراكي » ، وأنه انطلق من « الرؤية الفكرية للفن والواقع » و « الرؤيا الحديثة للشعر »[(٣)].

ويرى أدونيس أن الحداثة الفنية والأدبية لا تنفصل عن الحداثة الفكرية ، التي ينبغي تأسيسها[(٤)].

ويكاد الشعراء اللبنانيون يتفقون على أن الأدب هو « جهد لخلق الحياة والتعبير عنها ، وعلى الأخص عن حياة الروح » ، وأن الفن هو « خطوة من المعروف الظاهر نحو المجهول الخفي » ، وأن « الفنون الكبرى

---

(١) النقد الأدبي الحديث ص ١٩ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٢٤٠ ، وانظر : مقدمة للشعر العربي ص ١١ ، ٨٠ .

تلتـقي في نقطة ذروية واحـدة ، هذه النقطة تمس الوجـود الإنسـاني في ماهيته» ، وأن الأدب والشعر ما هما إلا ثوب للحقيقة الفكرية [1].

وتتحدث الحداثية خالدة سعيد عن المذاهب والاتجاهات الأدبية التجديدية ، فتقول :

« وإنها لمسألة عميقة الدلالة أن تكون اتجاهات التجديد قد بدأت في أحضان العلمنة، أي النظر اللاديني إلى التاريخ ، أو النظر التطوري ، على أيدي أشخاص كفرح أنطوان ، وشبلي الشميل ، وقاسم أمين ، وطه حسين ، ولطفي السيد ، وعباس محمود العقاد ، وجميل صدقي الزهاوي ، وأحمد زكي أبو شادي » [2].

ويقول آخر :

« من الصعب جداً بحث قضية الأدب والفن بعيداً عن السياسة ؛ لأن جبهة الأدب والفن جزء أساس من الجبهة السياسية الشاملة [3].

ويقول عبدالله أبو هيف في كتابته عن الحداثة :

« إن هذه الحركة ترتبط بالمواجهة الثقافية الشاملة لواقع يفرز الفكر الرجعي ، وقوى وفئات تعزّزه ، وما معركة الأدباء إلا هذه المواجهة في هذه المرحلة ، وهنا يكمن معنى تثمير الأدباء لمسؤولياتهم الوطنية والفكرية بالدرجة الأولى ، إن ثمة تأثيراً متبادلاً بين الفن والمجتمع ، إن خلطاً أخذ مداه بين العمل الثقافي والعمل السياسي غفلاً لوظائف العمل الثقافي في

---

(١) راجع : المجموعة العربية لجبران خليل جبران ص ٥٠١ ، والمجدلية لسعيد عقل ص ٢٢ ، والمجموعة النثرية لصلاح لبكي ص ١٢٠ ، ١٢١ ، والغربال لميخائيل نعيمه ص ١٢٤ ، ورياح حجرية لمحمد علي شمس الدين ص ٧٩ ، وغيرها .

(٢) حركية الإبداع ص ١٢ .

(٣) من قضايا الالتزام والتجديد ص ٨ .

قيادة الشعب ، وتربية الإنسان »[١].

ويقول طراد الكبيسي :

« إن الشعر هو التعبير عن رؤية الشاعر للعالم ، والرؤية ليست اجتماعية صرفاً ، ولا ذاتية صرفاً ، وإنما اجتماعية من خلال الذات ... ، وبعبارة أخرى عدم فصل الرؤية الفنية عن الرؤية الفكرية ، مهما كان نوعها ومستواها »[٢].

ويقول الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح :

« ليس هناك أدب يستحق التسمية إلا وهو يعبر عن أيديولوجية معينة ... ، ومن هنا فعلى الأديب – شاعراً كان ، أو كاتباً – الذي يؤمن بفكرة ما ، أو أيديولوجية معينة أن يعرف أولاً كيف يلتزم ، وكيف يعتنق هذه الفكرة ، أو هذه الأيديولوجية ، ثم عليه ثانياً أن يعرف كيف يعبر عنها تعبيراً فنياً ، يعود عليها بالمنفعة ، ويكسبها قوة ... ، فالعلاقة بين الأدب والأيديولوجيا ، تشبه في معظم الأحيان العلاقة الوطيدة بين الصوت والصدى ... ، وكنت قد أشرت ذات مرة إلى ذلك ، وقلت : إن المجانين وحدهم هم الذين يطلقون صراخاً بلا معنى ... »[٣].

وصدق عبد الباسط بدر حين قال :

« ...، فالمعتقد الاشتراكي موجود في الأدب الاشتراكي ، والمعتقد الوجودي موجود في الأدب الوجودي ، بشكل مباشر غالباً ، والشيء نفسه يمكن أن نقرره في أداب الاتجاهات التشكيلية والفوضوية

---

(١) الأدب العربي وتحدّيات الحداثة – دراسة وشهادات ص ٢٧ .

(٢) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ١٣٠ .

(٣) هموم الثقافة العربية ص ١٤٠ ، ١٤١ .

والسريالية ....، بل إن من هذه الاتجاهات ... من رتّب أدبه بعد أن نظّر قواعده الفلسفية ، وصاغ نظرية الأدب ، ثم جاء التطبيق ... ، فقد صاغت الوجودية نظرتها الفلسفية ، وقررت شكل الأدب وغايته أولاً ، ثم ظهرت النماذج الأدبية تطبيقاً لهذه النظرية ....

جاء البيان الشيوعي لماركس وانجلز يسخّر جميع الفعاليات لغرض الصراع الطبقي ، والتبشير بالمجتمع الشيوعي ، ويعطي الأدب دوراً فعالاً فيه ، وجاء لينين فاكمل صياغة نظرية الأدب الشيوعي ، ووجه مكسيم جوركي – معلم الأدب الشيوعي الأول – إلى استيعاب النظرية وتطبيقها في العمل الأدبي ... .

نخلص من ذلك كله إلى أن معتقد الأديب ذو تأثير واضح على إنتاجه الأدبي »[1].

ويقرر عزالدين إسماعيل أنّ :

« العقيدة هي التعبير القديم عما نسميه اليوم بالأيديولوجية ، فالأيديولوجية عقيدة ، كل ما في الأمر أن كلمة العقيدة ارتبطت في أذهاننا عبر التاريخ بالعقيدة الدينية ، وقد ظل الشاعر والفنان مرتبطاً بهذه العقيدة على مدى عصور طويلة ، حتى إذا كنا في العصور الحديثة ، ولم يعد للسلطة الدينية وجهها الجماعي القديم ، راح الإنسان يبحث عن عقيدة أخرى ، وظل هكذا ينتقل من عقيدة إلى عقيدة ، ومن ثم لم تخل أعماله الفنية في أي وقت من أن تكون كذلك تعبيراً عن عقيدة ، كائناً ما كانت هذه العقيدة »[2].

ولهذا يعرّف ياسين الأيوبي المذهب الأدبي بأنه «اتجاه فكري أو

---

(١) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) الشعر في إطار العصر الثوري ص ١٨ ، ١٩ .

تعبيري ، له خصوصيات في المضمون والأسلوب ، ينضوي تحته أعلام من الفلاسفة أو الأدباء ، يطبقون أصوله ، ويرفدونه بخصوصياتهم ، تأثراً وتأثيرا »[١].

ويقول عبد الحكيم حسان بأن المذاهب الأدبية «في حقيقتها اتجاهات فكرية وذوقية ، تنتظم مجموعة من الآداب ، فتشكل نمطاً من أنماط الاتصال بينها ، ينطوي على ألوان من التأثير والتأثر ، والتقارض والذيوع ، وغير ذلك من ألوان الاتصال ، التي تعنى بها الدراسات المقارنة »[٢].

الحداثيون العرب يخلطون بين الاتجاهات

ولهذا فإن كثيراً من الحداثيين قد تستروا خلف شعار بعض المذاهب الأدبية ، وانتموا إلى مدارسها ، وحاولوا توظيفها توظيفاً فلسفياً وفكرياً يتناسب وأصولهم الثورية الرافضة ، وهناك بعض الاتجاهات والمذاهب عرفت عند بعض الناس بأنها أدبية فلسفية ، وحقيقتها حداثية ثورية رافضة ، لبست لبوس الفن والأدب فيما بعد ، فتحدث عنها بعضهم وكأنها أدبية مجردة .

ثم إن المتأمل في دعوات كثير من الحداثيين في العالم العربي ، يجدها تخلط بين الاتجاهات الحداثية والفلسفية ، فالواحد منهم يظهر في دعوته وأسلوبه أكثر من اتجاه ، وتجده ينتمي إلى أكثر من مذهب غربي ، فعلامته الفوضوية في المضمون الفكري ، والشكل الفني ، ويلتقي مع غيره في الأصول الحداثية الثائرة على القديم الحق ، والثابت ، والسائد والمعروف[٣].

---

(١) مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٥ .

(٢) الكلاسيكية ص ٤ .

(٣) انظر : في النقد والأدب ٥/٦٩، ٧٠ ، وانظر: هذا الشعر الحديث ص ١٢١ .

تأمل قول الحداثي سليمان العيسى ، وهو يتحدث عن نفسه ، قائلاً :

«انفتحت على عوالم جديدة عندما أخذت أطالع بشغف الآداب الأجنبية ، وشعراء الغرب ، بالمناسبة إنني أحسن الفرنسية والإنكليزية ، وأستطيع أن أقرأ عن طريق هاتين اللغتين معظم النتاج الأدبي في العالم ، مبكراً قرأت الشعر الفرنسي ، وحفظت الكثير منه : راسين ، كورنيه ، موليير، فكتور هيجو ، لامارتين ... وأخيراً :بودلير ، فرلين ، رامبو ، إلى آخر القائمة .

وفي مطلع الشباب كنت أقرأ أيضاً الشعر الإنكليزي ، وأتأثر بمدرسته الرومانسية إلى حد بعيد : بيرون ، شيلي ، كيتس ، وردزورث ، ثم اتسعت مطالعاتي فقرأت كبار شعراء الألمان ، والروس ، والأميركان ، والأسبان ، وكان غارسيا لوركا أقرب هؤلاء الشعراء إلى نفسي ، وأحبهم إليّ

ومررت في تجربتي بالمدارس الشعرية من الكلاسيكية إلى الرومانسية ، إلى الرمزية ، فالواقعية الجديدة ، وكان لكل من هذه المدارس أثرها في كتاباتي ، ولكني ـ فيما أرى ـ لم أتأثر بواحدة من هذه المدارس كما تأثرت بالواقعية الشعرية الجديدة ، ولا سيما بعد أن عشت زمناً مع قصائد مايا كو فسكي ، ويا بلو نيرودا ، وناظم حكمت ، وكاتب ياسين ، وترجمت مع زميلة لي تجيد الإنكليزية مجموعة سيلدن رودمان ، مائة قصيدة من روائع الشعر الحديث ... »[1].

ويقول أدونيس ، متحدثاً عن واقع الحداثيين في العالم العربي :

«...؛ فإن الغرب اليوم يقيم في عمق أعماقنا ، فجميع ما نتداوله اليوم ، فكريا وحياتياً يجيئنا من هذا الغرب ، أما فيما يتصل بالناحية الحياتية فليس عندنا ما نحسّن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب ،

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٢٧٣ .

وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب ، فإننا نفكر بلغة الغرب : نظريات ، ومفهومات ، ومناهج تفكير ، ومذاهب أدبية ...الخ ، ابتكرها هي أيضاً الغرب ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، الديمقراطية ، الجمهورية ، الليبرالية ، الحرية ، الماركسية ، الشيوعية ، القومية ...الخ ، المنطق ، الديالكتيك ، العقلانية ...الخ ، الواقعية ، الرومنطيقية ، الرمزية ، السوريالية ...الخ »[(١)].

وإن من الاتجاهات الأدبية ما قد نشأ وعرف في العالم العربي قبل نشأة الحداثة وإعلانها ، ثم لما غزت الحداثة عالمنا وتأثر بها ، بل وانتحلها بعض الأدباء والمجددين المنحرفين ، ساروا على نهجها في أصولها الثورية الرافضة ، وأسسها المتمردة ،فانتسبوا إليها مع انتسابهم للاتجاهات الأدبية سواء أكانت كلاسيكية أو رومانسية ...الخ ، ثم إن هذه الاتجاهات الأدبية نفسها كانت فلسفية ثورية ، وكان بعضها حداثياً في نشأته وأصوله .

لا سيما وأنه مما شك فيه أن الاتجاهات والمذاهب الأدبية التي كانت موجودة في العالم العربي قبل نشأة الحداثة ، كان لها دور كبير في نشأتها والتمهيد لها ، وبالتالي انتسب بعض الحداثيين إليها ، وذلك أن بعضهم التزم بالحداثة ، في أصولها وأسسها الثورية ، وانتسب إلى أحد المذاهب الأدبية في الشكل والأسلوب الأدبي فقط ، فإذا قيل ـ مثلاً ـ : إن فلاناً رومانسي حداثي ، فذلك يعني أنه في أشعاره وكتاباته ينهج الأسلوب الرومانسي ، في الهروب من الواقع ، والحديث عن الواقع والأحلام ، ونحو ذلك ، أما مضمونه الفكري ، ودعوته ، وفلسفته فهي الحداثة ، بمعنى الثورة على القديم الحق ، والدعوة إلى تجاوز الماضي والموروث ، ورفض السائد

---

(١) الثابت والمتحول ٣/٢٥٨ .

والمعروف ، من العقائد والشرائع والقيم الثابتة ، وهكذا بقية الحداثيين ، حداثي كلاسيكي ، حداثي رمزي ، حداثي واقعي ، حداثي وجودي ، ... الخ [١].

تقول الحداثية سلمى الخضراء الجيوسي :

« هيمنت المدرسة الكلاسيكية الجديدة على الشعر في مطلع القرن..... ثم جاءت الرومانسية فدعت إلى العودة إلى الوجدان ....، وجاءت الرمزية في الثلاثينات ، فزادت من ضبابية اللغة ....، وفي الخمسينيات جاءت المدرسة الواقعية ....، غير أن مدرسة الشعر الحديث { أي الحداثة } هي التي حققت أخيراً المبادىء الشعرية الحديثة ، فرفضت جهورية الكلاسيكية وبلاغتها ، ورفضت هروبية الرومانسية وتمييعها وعاطفيتها ، ورفضت انفصال الرمزية عن الحياة ....، غير أنها استفادت من جميع الإنجازات التي حققتها المدارس السالفة ، والتجارب ، ... ، لا سيما التجارب في شكل القصيدة العربية » [٢].

ويؤكد الحداثي الواقعي حسين مروّة أن الاتجاهات الحداثية « تتداخل » فيما بينها ، فالواقعية « تتداخل مع الرومانسية ... ، تتداخل مع الانطباعية ، مع الرمزية الخ ... » [٣].

ويقول غالي شكري :

« إن غياب التيارات النقدية في بلد عربي ما ؛ نتيجة القهر ، أو المتغيرات السياسية لا ينفي إمكانية حضورها وتطورها في بلد عربي آخر ؛ ولذلك نستطيع القول بأن ما اصطلح على تسميته بالتيار الواقعي ، أو

---

(١) انظر : هذا الشعر الحديث ص ١٢١ .

(٢) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ١١٩ .

(٣) انظر : قضايا الشعر الحديث ص ٤٢١ .

الرومانسي أو الكلاسيكي قد استمر حاضراً في الحقبة الأخيرة مع تعديلات طفيفة ، أو جذرية ، تقتضيها ملابسات التغيير الذي وقع ، إن نقاداً من أمثال لويس عوض ، أو عبدالقادر القط ، أو علي الراعي ، أو جبرا إبراهيم جبرا ، أو إحسان عباس لم تنقلب رؤاهم النقدية في عشر سنوات رأساً على عقب ، غير أنه ربما تكون هذه الرؤى قد خضعت لتبديلات ثانوية ، أملتها المتغيرات الجمالية ذاتها ، أو ضغوط أجواء التجديد ، ولكن نقاداً من أمثال جابر عصفور في مصر ، أو توفيق بكار في تونس ، أو محمد برّادة في المغرب أو كمال أبو ديب من سوريا ، قد بدّلوا ، كثيراً أو قليلاً في أدواتهم النقدية ، أو هم تبنوا اتجاهات حديثة من الغرب ، تناقض بعض ما استقرت عليه اتجاهاتهم السابقة .

على أية حال فقد استمرت مناهج ورؤى واتجاهات الأجيال السابقة دون أن يعني ذلك مطلقاً أنها سيطرت على الحركة الأدبية المعاصرة »[١].

ويقول مجد محمد الباكير البرازي بأن التيارات الفكرية والفنية والاجتماعية الغربية « قد توافدت علينا تباعاً ، فكثيراً ما زاوج شعراؤنا المحدثون في تأثرهم بين مذاهب أدبية كبيرة ، كالرومانتيكية مع الرمزية ، أو الرومانتيكية والواقعية الجديدة ، كما أن أتباع الواقعية كثيراً ما لجأوا إلى تجارب اجتماعية لم تتجاوب مع أنفسهم رغبة في ظهورهم بمظهر المجددين »[٢].

بل يرى بعض الحداثيين والمتأثرين عدم الانتساب لأي من الاتجاهات الأدبية والفنية الغربية ، ويعنون بذلك عدم التصريح ، وإن كانت لهم متابعة لها في أصولها ودعواتها ، فالمطلوب عندهم هو التحديث

---

(١) برج بابل : النقد والحداثة الشريدة ص ٩٨ .

(٢) في النقد الأدبي الحديث ص ١٨١ ، وانظر : ص ٢٠٢ .

الفكري، والثورة على القديم الحق والثابت ، وبعد ذلك لا يهم الانتساب صراحة إلى اتجاه معين من الاتجاهات الغربية ؛ لحساسية ذلك ، وكثرة نقاده ورافضيه ، كما أن بعضهم يدعو إلى الإفادة من جميع الاتجاهات ، وعدم التعصب لواحد منها [١].

---

(١) انظر : قضايا الفكر في الأدب المعاصر ص ٢٢ ، وظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي ص ٨٧ .

١- الاتجاه الكلاسيكي

الاشتقاق والمعنى

الكلمة مأخوذة من لفظ لاتيني ، يُنطق (كلاسيك) أو (كلاسز) بمعنى الصف الأول ، أو الطبقة الأولى أو الممتازة [١].

ويقول عبد الباسط بدر بأن « هناك آراء عديدة في أصل كلمة (كلاسيك) ، ويبدو أن الكلمة قد مرت بتطورات عدة ، وكان لها في كل طور معنى خاص ، فالأصل اللاتيني الذي أخذت منه يعني الأسطول ، ثم أطلقت على القطعة الواحدة من الأسطول ، بعدها أصبحت تدل على الوحدة من أي شيء ، ثم استخدمت للدلالة على الوحدة المدرسية ، (الفصل) ، التي تضم مجموعة من الطلاب ، ومنها استعيرت للدلالة على الأدب الجيد ، ذي الأسلوب الرفيع ، الذي يدرّس في المدارس ، وأخيراً صارت اسماً للمذهب الأدبي ...» [٢].

وأطلقت لفظة (الكلاسيكيين) على كتّاب الطبقة الأولى من الإغريق والرومان ، ثم استعملت فيما بعد للأدباء الفلاسفة من اليونان والرومان ، الذين أصبح أدبهم يحتذي به الكتاب والأدباء المتأخرون [٣].

ويوصف المذهب الكلاسيكي بأنه مذهب مدرسي بمعنى أنه بقي حياً ، وأصبح وسيلة التربية في الفصول [٤].

---

(١) انظر: في النقد الأدبي ص ٢٤٤ .

(٢) مذاهب الأدب الغربي ص ٣٣ .

(٣) انظر : النقد الأدبي ص ٢٩١ ، والكلاسيكية ص ٩ .

(٤) انظر : في الأدب والنقد ص ٩٨، والأدب ومذاهبه ص ٤٦، والكلاسيكية والأصول الفنية للدراما ص ١٠ ، ١١ .

ويرى ياسين الأيوبي بأن المذهب الكلاسيكي « سُمي مدرسياً : لأنه تناول الآداب اليونانية والرومانسية بكثير من التقدير والتمجيد وجعلها دروساً تحفظ وتحتذى كما لو كانت قوانين أخلاقية أو دينية ، لماذا ؟

لأنها تنصبّ على القوى العقلية والروحية ، بوجه خاص ، فتربي الأخلاق ، وتنشىء العقول ، وتجعل دارسها متمتعاً بطاقة خلاّقة من التفكير والسلوك ، أضف إلى ذلك نمطاً من الصياغة الأدبية الرفيعة » [١] . كما يراها الأيوبي ، وإلا فهي وثنية في عقيدتها ، فوضوية في أخلاقها وسلوكها.

فالأدب الكلاسيكي الأوروبي يتكون من المؤلفات الإغريقية واللاتينية القديمة ، التي قُدّر لها البقاء ، والكلاسيكيون هناك هم أتباع أرسطو ، وتعد فرنسا المهد الحقيقي لهذا الأدب ، وهي التربة التي نما فيها وأينع ، والفرنسيون يعدون أنفسهم الورثة الحقيقيين للفكر الإغريقي ، والكلاسيكية هي الاحتذاء للآداب الإغريقية والرومانية القديمة ، والخضوع لمبادئها [٢].

وقد أريد بالكاتب الكلاسيكي « الكاتب الارستقراطي ، الذي يكتب من أجل الصفوة المثقفة والموسرة » [٣].

---

(١) مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٦ .

(٢) انظر : الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر في سورية ص ٢٣ ، ٢٤ ، والأدب ومذاهبه ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٣) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٠، وفي النقد والأدب ١٧/٥ .

تأريخ هذا الاتجاه

كان كثير من أدب اليونان والرومان مجهولاً لدى الغالبية من الأوروبيين ، وكان الأدباء يحاكون ما شاع من أدب في القرون الوسطى ، وعندما فتح العثمانيون القسطنطينية (بيزنطة) ، هرب منها الفلاسفة والأدباء إلى إيطاليا ، وحملوا معهم كثيراً من مخطوطات أولئك القوم ، (اليونان والرومان) ، فأقبل عليها الأدباء واتبعوها ، وساروا على نهجها ، محيين الرموز الوثنية ، والطقوس التعبدية في تلك الفلسفات ؛ إذ كان ذلك الأدب مرتبطاً بالعقيدة الفلسفية السائدة في تلك العصور ، ويحمل أفكارها وتصوراتها ومواقفها الدينية والفلسفية من الآلهة والكون والناس ، فاهتم الأدباء بذلك الأدب ، وساعد على هذا الاهتمام ظهور النزعة العلمية ، تدعمها الفلسفة العقلية ، التي نضجت على يد ديكارت وتلامذته ، ومن ثمَّ ظهر التململ من الكنيسة ورجالها وطغيانهم وتسلطهم على الناس [١].

هذه الأمور وغيرها ساعدت على تجاوز القيم النصرانية السائدة، وكذلك الآداب المرتبطة بها ، وتوجه النقاد والفلاسفة والأدباء إلى التراث اليوناني والروماني ، وأحيوه ، ونشروا إنتاجه ؛ ليحل محل الدين السائد والمألوف لديهم ، والذي أحسوا منه ظلماً وقهرا ، وسُمي عملهم هذا بالكلاسيكية ؛ ولهذا « يعد الدارسون القرن السادس عشر الميلادي تاريخاً لظهور المبادىء الكلاسيكية في الأدب ونقده ، والقرنين السابع عشر والثامن عشر تاريخاً لازدهارها » [٢].

---

(١) انظر : في النقد الأدبي ص ٢٤٤ ، والأدب ومذاهبه ص ٤٦ – ٤٨ .

(٢) مذاهب الأدب الغربي ص ٢٣ ، وانظر: المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٨ - ٤٣ .

ومن هذا نعلم أن الكلاسيكية بدأت في إيطاليا ، ونضجت في فرنسا حيث قعد لها القواعد ، وأسس لها ، ومن ثم انطلق شأنها إلى انكلترا وألمانيا [١].

ولهذا يعرف بعضهم الكاتب الكلاسيكي بأنه « من يسير على نهج من سبقوه ، وأرسوا التقاليد الأدبية بحيث يتركز إنجازه في الإضافة ، وليس في الهدم أو التغيير » [٢].

أهم مبادئه

أختصر – في هذا المقام – أهم مبادىء الكلاسيكية فيما يلي :

١- تمجيد الأدبين اليوناني والروماني في الشكل والمضمون الفكري ، والدعوة إلى استيحائهما ، وتقليدهما ، لا سيما كتابات (ارسطو) وأمثاله .

٢- الدعوة إلى نزعة عقلية متشددة ، إذ العقل عندهم أساس فلسفة الجمال ، وهو مصدر القيم والأخلاق ، فالجميل هو ما يراه العقل جميلاً ، وهكذا .

٣- احترام التقاليد السائدة ، وعدم التعرض لها ، مهما كانت منطلقاتها .

٤- التعبير عن العواطف الإنسانية العامة كالحب « والحقد والغيرة والحسد » ونحوها .

٥- الاهتمام بالطبقات العليا في المجتمع ، واختيار موضوعات الأدب من حياة القصور والقادة ، والاستفادة من التاريخ القديم وأحداثه ،

---

(١) انظر : الكلاسيكية في الشعر الغربي والعربي ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١١ .

وقلة الاهتمام بالطبقات الشعبية والعامة .

٦- العناية بالأسلوب ، وأناقة العبارة .

٧- الاهتمام بالمسرح ؛ لقدرته على تجسيد العواطف الإنسانية العامة ؛ وتناسبه مع الاتجاه العقلي ؛ الذي هو أساس المعرفة والجمال عند الكلاسيكيين [(١)].

---

(١) انظر : الكلاسيكية في الشعر الغربي والعربي ص ٢٤ - ٦٠ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٢٤-٣٦ ، والمذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٤٤ - ٦٣ ، وحوار مع قضايا الشعر المعاصر ص ١٧ -١٩ وفي النقد الأدبي الحديث ص ١٨٤ ، والكلاسيكية والأصول الفنية للدراما ص ١٢ .

الاتجاه الكلاسيكي الحديث

يطلق على الاتجاه الكلاسيكي ، الذي سبق بيانه ، (الكلاسيكية) ، و(الكلاسيكية التقليدية) ، أو الاتباعية ، أو القديمة ، ونحو ذلك ، وهو الذي ظهر في القرن السابع عشر ، وبرز بصورة أكثر وضوحاً في القرن الثامن عشر ، على يد بعض الفلاسفة والمفكرين ، الذين ركزوا جهودهم في تقليد الأدب اليوناني والروماني .

يقول نبيل راغب :

« ويعد القرن الثامن عشر قرن الكلاسيكية المتحذلقة في أوروبا بأكملها ؛ لأنه نشأت طبقة جديدة من المثقفين تركز كل همها في تقليد القدماء وعلى رأسهم أرسطو ، وتحولت الكلاسيكية إلى مذهب التحذلق والتصنع وعبادة القديم ، بحيث لم ينتج عن هذا القرن رائعة ... ، ففي فرنسا أطلق الدارسون على القرن الثامن عشر قرن التنوير والنهضة الكلاسيكية ؛ لأنه القرن الذي انهمك فيه معظم الباحثين في تأليف دائرة المعارف الشهيرة ، بحيث صرف النظر عن التجديد في الفن الذي تحول إلى مجرد قوالب كلاسيكية معروفة ، تصب فيها جميع المضامين دون استثناء ، في انجلترا نجد نفس الاتجاه ... وفي إيطاليا وألمانيا ... ، وإلى رومانسية القرن التاسع عشر يرجع الفضل في توسيع الأفق وتحطيم القوالب الجامدة ، التي فرضتها الكلاسيكية التقليدية ، وخاصة المتزمتة التي سادت القرن الثامن عشر ... »[1].

وفي أواخر القرن التاسع عشر بدأت المدرسة الكلاسيكية

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٥ .

الحديثة، أو ما يطلق عليها (النيوكلاسيكية) ، وهي اتجاه حاول أن يجمع بين الكلاسيكية التقليدية الجامدة ، والرمانسية الخيالية المتطرفة ، وبلغت الكلاسيكية الحديثة قمتها في أعقاب الحرب العالمية الأولى على يد كل من عزراباوند ، وت . س . اليوت ، و ت . ل . هيوم ، وجون كرورانسم ، وكلانيت بروكس ، وآلان تيت ، وغيرهم ، وكان هذا الاتجاه يرى أن تقليد الفلسفات القديمة مفيد عندما تكون في خدمة الإنتاج الأدبي والفلسفي الجديد ، فالقديم ليس مجرد قوالب صماء ، يجب اتباعه ، بل العقل يختار من التقاليد القديمة ما يناسب الإنتاج الحديث ، الذي يجب أن يفرض نفسه على القديم ، كل قديم ، وهم لا يفرقون في هذا الاتجاه بين الدين الحق والآداب والفلسفات الوثنية ، فكل هذا القديم يجب أن يخضع للعقل والفكر المعاصر ؛ ليختار منه ما يناسبهما ، وينفعهما ، دون الخضوع له [1].

هذه الصورة الجديدة (أعني الكلاسيكية الحديثة) ، هي التي استغلها الحداثيون ، في العالمين ، الغربي والعربي ، وسار كثير منهم على نهجها ، وانتسبوا إلى الكلاسيكية بهذا المفهوم الحديث .

الاتجاه الكلاسيكي في العالم العربي

لم يكن في الأدب العربي مدارس واتجاهات أدبية بالمعنى المعروف لدى الآداب الأجنبية ، وإنما كانت أساليب وطرائق وأنواع أدبية ، ولم تدخل المذاهب الأدبية الغربية بمفهوماتها الفلسفية إلى العالم العربي إلا في مطلع القرن الميلادي العشرين ، بسبب الابتعاث والترجمة ، ونحوهما [2].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) انظر : مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٤٣ ، والأدب ومذاهبه ص ٣٧ ، ٣٨، ومدخل إلى الشعر العربي الحديث – دراسة نقدية ص ٢٣ – ٦١ .

وممن اشتهر بالكلاسيكية في العالم العربي محمود سامي البارودي ، وأحمد شوقي ، ومحمد مهدي الجواهري ، ومعروف الرصافي ، وجميل صدقي الزهاوي ، وخليل مطران ، وبشارة الخوري ، وشفيق جبري ، وبدوي الجبل ، والقروي ، وإلياس فرحات ، ومحمود قابادوا وغيرهم كثير [١].

على تفاوت بين هؤلاء في تمسكه بالقديم ، ومراده به .

والمراد بالحداثيين الكلاسيكيين ، هم الذين التزموا أصول الحداثة وأسسها الثورية من رفض القديم الحق ، وضرورة التحول والتطور في الأصول والمصادر المعرفية والفكرية ، والصراع مع الموروث الديني بغية تغييره ، وإخضاعه للفكر الحديث ، التزموا ذلك مع إيمانهم بالأوزان والقوافي القديمة ، واستلهام الرموز الوثنية والفلسفات اليونانية والرومانية وآدابها .

ومن افتخر بالحركات الباطنية والفلسفية والثورية في التاريخ الإسلامي ، وكذلك الخارجين والمنحرفين عن الإسلام ؛ فإنه يعد كلاسيكياً عند بعضهم .

---

(١) راجع : النقد الأدبي ص ٢٠٠ ، وفي الأدب التونسي المعاصر ص ١١، ١٢، ١٤–١٨ ، وتطور الشعر العربي الحديث في العراق ص ٢٤١ ، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٥٥ – ٢٥٩ ، وهذا الشعر الحديث ص ١٢١ .

ك ـ الاتجاه الرومانسي

الاشتقاق والمعنى

كلمة (رومانسية) مأخوذة من جذرها الأصلي (رومان) ، بمعنى القصة الخيالية ، أو المغامرة الطويلة ، وقد اقتبستها اللغة الفرنسية فحملت معاني الخيال والمغامرة ، وأول استعمال هذه اللفظة في اللغة الانكليزية كان بمعنى (الإغراق في الخيال) ، وهو ما لم يكن مقبولاً في ذلك الوقت ، واستعملت هذه اللفظة في وصف المغامرات بشيء من الحزن والقلق [1].

يقول عبد الباسط بدر :

« اشتق هذا المصطلح من كلمة (رومان) ، وكانت تعني في العصور الوسطى : حكاية المغامرات ، شعراً أو نثراً ، وقد دخلت هذه الكلمة الانكليزية بهذه الدلالة ، ثم أصبحت مصطلحاً يدل على مجموعةالصفات التي تتصف بها بعض الأعمال الأدبية ، كالعاطفية الشديدة والغرابة ، ثم أصبحت اسماً لمذهب أدبي ، يضم هذه الصفات ، وصفات أخرى ...» [2].

ويشير محمد مندور إلى أن لفظة (رومانسية) اتخذت معنى : الآداب واللغات القومية ، المتفرعة عن اللغة اللاتينية الأم ، وهذا المعنى جاء عن إحدى اللهجات السويسرية التي تطورت عن لفظة (رومانيوس)، أي الأدب القومي [3].

ويذكر محمد غنيمي هلال أن جان جاك روسو من الفلا سفة

---

(١) هذا ما أشار إليه الكاتب الغربي هارولد • م • مارش ، انظر مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنكليزي ص ٧ – ٩ ، وانظر ما أشار إليه : فان تيغم في الرومانسية في الآداب الأوروبية ١/٦–١٠ .

(٢) مذاهب الأدب الغربي ص ٤٢ ، وانظر حوار مع قضايا الشعر المعاصر ص ٥٩.

(٣) انظر : الأدب ومذاهبه ص ٥٩ ، وانظر : في النقد الأدبي الحديث ص ١٨٩ .

الفرنسيين الأوائل ، الذي استعمل هذه اللفظة ، وهو يصف إحدى بحيرات سويسرا ، قائلاً :

(هذه البحيرة ذات الوحشة الرومنطيقية) [(١)].

وفي القرن الثامن عشر بدأ الناس في أوروبا ينظرون إلى الرومانسية نظرة أكثر احتراماً « بحيث أصبحت مرتبطة بالتأمل الفلسفي العميق في الكون والحياة والطبيعة ، والتفكير الذي تشوبه مسحة من الحزن، لإدراك الإنسان أن القدر يتربص بكل شيء جميل حتى يفتيه » ، وفي أواخر القرن الثامن عشر استخدم بعض النقاد كلمة (رومانسية) ، و(رومانسيين) ، لتدل على الشخصيات التي لا تفكر إلى في نفسها وحياتها وحريتها وحبها ، حتى لو أدى الأمر إلى انتهاء هذه الحياة [(٢)].

وفي القرن التاسع عشر تطور مفهوم (الرومانسية) عند الانجليز ، فدلت على « التغني بجمال الطبيعة ، والبعد عن كل مظاهر التعقيد الصناعي ، والتوتر الحضاري ، الذي أتى في أعقاب الانقلاب الصناعي » ، ثم انتقل المفهوم نفسة إلى الفلاسفة الألمان [(٣)].

وفيما بعد تطور مفهوم (الرومانسية) ، فأصبحت تدل على « حركة أدبية ثائرة على التقاليد الأدبية القديمة ، ومؤيدة لكل تجديد وانطلاق في ميدان الأدب والدراسات الإنسانية عامة » ، ثم توغل مفهوم الرومانسية في « الفنون الجميلة والتطبيقية والسياسية والعقيدة والأخلاق والفلسفة

---

(١) انظر : الرومانتيكية ص ٦ .

(٢) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨ ، والرومانسية في الأدب الأوروبي ١/٥٠-٥٥ .

(٣) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨ ، وانظر : مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٢١، ١٢٢ .

والتاريخ والطبيعة الإنسانية »[١].

بل إن الرومانسية «تطورت من مجرد البحث عن أشكال جديدة ....، إلى ثورة عارمة على كل ما هو قديم ومكرر ....، وتأييد الفرد في ثورته ضد المجتمع »[٢]، وهذا هو مسلك الحداثيين في العالمين الغربي والعربي ؛ إذ من أصولهم الثورة على كل ما هو قديم وثابت ، والدعوة إلى تجاوز القيم والأخلاق المبنية على أصول عقدية صحيحة ، بحجة قدمها .

ويقول فيكتور هيجو عام ١٨٣٠م بأن الرومانسية هي « ليبرالية الأدب » ، ويقول الناقد الألماني (أ . و. شليجل) :

« الذهنية الرومانسية معجبة باستمرار بتقريب المتناقضات : الفن والطبيعة ، الشعر والنثر ، الجد والهزل ، الذكرى والهاجس ، الأفكار المجردة والمشاعر الحارة ، الإلهي والأرضي ، الحياة والموت ، تتجمع كلها وتنصهر في بوتقة الأدب الرومنطيقي » ، ويعرّفها الروائي الرومانسي ستندال ١٧٨٣ ـ ١٨٤٢ ، بقوله :

« الرومنطيقية هي فن تقديم الأعمال الأدبية إلى الجمهور الذي يتقبلها بالسرور الممكن ، إنطلاقاً من تقاليده ومعتقداته الحاضرة ....، وللحق نقول : كل الكتاب الكبار كانوا رومنطيقيين في زمانهم ، وما يجعل الناس كلاسيكيين هو أنهم بعد مائة سنة بدلاً من تقليد الطبيعة يغلقون أعينهم ، ويقلدون آثار الكتاب الذين سبقوهم »[٣].

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى البعثية ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ ، ٢٠، وانظر : الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر ١٦ .١٧، وفي النقد الأدبي ص ٢٤٨ .

(٣) حول هذه التعريفات انظر : مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٩٢، ١٩٣ .

ويقول محمد غنيمي هلال :

« إن الأدب الرومانتيكي صورة صادقة للاتجاهات الثورية والوطنية ، وقد عبر عن آمال ذلك المجتمع في أدب فيه الحميًا الفنية ، والثورة الفكرية والضيق بالواقع ، ونشدان السعادة في عالم الأحزان ... » [١].

ويقول عبد العزيز عتيق بأن الاتجاه الرومانسي تميز « بالاعتداد بالعاطفة ، والإحساس ، والخيال ، وإعلاء ذلك على العقل والمنطق والحكمة ، كما تميز بالثورة على أوضاع المجتمع ، ومناصرة حرية الفكر ، والنزوع إلى خوارق الطبيعة وأعاجيبها ...، وكأنه ردُّ فعل للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، التي طرأت بذلك العصر ، وراحت بآليتها تُقيِّد الإنسان ، وتحدُّ من ابتكاره ، وتطغى على روحه ... » [٢].

تأريخ هذا الاتجاه

يرجع مؤرخو الأدب الغربي كلمة (رومانسي) إلى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، ويعد جان جاك روسو رائد الرومانسية الفرنسية ؛ إذ هو أول من ثبت كلمة (الرومانسية) عام ١٧٨٢م ، ثم شاع استعمال الكلمة في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر ، واعترفت الأكاديمية الفرنسية بها في عام ١٧٩٨م وأدخلتها في القاموس [٣].

---

(١) الرومانتيكية ص ٨ ، وانظر ما كتبه حلمي مرزوق في : الرومانتيكية والواقعية في الأدب ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) في النقد الأدبي ص ٢٤٨ ، وانظر ما كتبه محمد مندور في : الأدب ومذاهبه ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٨ .

(٣) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨ ، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٢١ ، وفي النقد الأدبي ص ٢٤٧ .

وقد ظهرت في الربع الأول من القرن الثامن عشر ، وفي مرحلة متقاربة في ثلاث بلدان رئيسة هي انجلترا وفرنسا والمانيا ، ففي انجلترا اشتهرت الرومانسية على يد : ليم بليك ، وبايرون ، وشيلي ، وكيتس ، وفي فرنسا على يد مدام ستايل ، وجان جاك روسو ، والفريد موسيه ، وبلغت ذروتها عند فيكتور هيجو ، أما في المانيا فاشتهر فريدريك شيلر ، وهتريش هانيه ، وكذلك برزت في أمريكا على يد ادجارالن بو [١].

ولهذا فالرومانسية « تحتوي على كل تيارات الفكر الإنساني ، التي سادت أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر، وهذه التيارات كانت تتنوع باختلاف الزمان والمكان والكاتب » [٢].

ففي القرن الثامن عشر الميلادي سيطرت الكلاسيكية بمفهوماتها العقلية والتقليدية ، ونتيجة لتشددها في تطبيق قواعدها ، ظهرت في أنحاء متفرقة من أوروبا دعوات إلى التمرد عليها ، والتفلت من قيود عقليتها الصارمة ، فكانت الرومانسية [٣]، التي هي « ثورة حقيقية على الكلاسيكية في أوروبا ، ولا يمكن أن تفهم الرومانسية إلا إذا عدت جزء من الثورة الفكرية العامة التي ميزت القرن التاسع عشر ، فقد ولدت الومانتيكية مع انتصار البورجوازيين وقيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م » [٤].

يقول نصرت عبد الرحمن :

---

(١) انظر : الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر ص ١٧ ، ومختارات من الشعر الرومانتيكي الانكليزي ص ٧ ، ٨ ، ١٠ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى البعثية ص ١٩ .

(٣) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٤٢ ، ومعالم النقد الأدبي ص ١٨٧ .

(٤) الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر ص ٢٠ ، ٢١ ، وانظر الرومانتيكية ص ١٤ ، ١٥ ، والقديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٢٠١، ٢٠٢ .

« تبدو الرومانسية متصلة اتصالاً وثيقا بحركة المجتمع الأوروبي في القرن الثامن عشر ومقتبل القرن التاسع عشر : حركة اجتماعية اقتصادية من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي ، وحركة دينية ترتبط بالمذهب البروتستانتي ، الذي اطرح التطهير الكاثوليكي ، والإيمان بالقديسين ، والملائكة ، والسيدة العذراء ...، وآمن بالتثليث ... وأقام رابطة مباشرة بين الله والإنسان من غير توسط الكنيسة ، وحركة وطنية تعزز التعلق بالوطن والانتماء إليه ، وحركة استعمارية كانت قَرِمة إلى أرض جديدة ، وفرض السيطرة عليها واستعمارها ....

والرومانسية ترتبط فكرياً بالفلسفة المثالية النقدية ، كما تبدت عند كانت : وفشته ، وشيلنغ ، وشيلر ، وشليجل ، وهيجل ، وفيها بعض من روح جان جاك روسُّو ، ولعله أول من بشربها »[1].

العوامل التي ساعدت على نشأته

هناك عدة عوامل ساعدت على نشأة الرومانسية الأوروبية ، ولعل من أهمها ما يلي :

١ـ سيطرة الاتجاه الكلاسيكي ، بصورتيه ، التقليدية الجامدة للفكر اليوناني ، والعقلانية التي تخضع القديم للتحليل الفكري ، المبني على الفكر المعاصر ، وتشدد هذا الاتجاه الكلاسيكي في تطبيق قواعده ، ومحاولته إخضاع جميع الفنون والآداب وأنواعها ووسائلها لقواعده ، مما أدى إلى ظهور التيار المعاكس له ، أعني الاتجاه الرومانسي ، فتمرد على الكلاسيكي، ودعا إلى الثورة على القديم ، والدعوة إلى الخيال والحلم وكل جديد .

---

(١) في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ص ١٠٢ ، ١٠٤.

٢ـ ظهور تيار فكري فلسفي يدعو إلى الانطلاق في الفكر والتحلل من جميع الضوابط والمفهومات السابقة ، كالدين ، والتقاليد ، والقيم القديمة ، ونقض الأصول الفلسفية والاجتماعية التي تقوم عليها الكلاسيكية ، ويقود هذا التيار فلاسفة منتشرون في أوروبا ، أبرزهم (جان جاك روسو ، وهيجل) وغيرهما ، مما جعل الاتجاه الرومانسي يحمل كثيراً من خصائص فلسفة أولئك الفلاسفة المتمردين على ما سبقهم .

٣ـ الأزمات النفسية التي عاشها الأوروبيون ؛ نتيجة الاضطرابات السياسية والاجتماعية ، فقد شهدت أوروبا أحداثاً كثيرة ، كان أهمها : الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ، التي كانت باعثاً ونتيجة في آن واحد للفكر الرومانسي المتحرر ، والمتمرد على أوضاع كثيرة من بينها الإقطاع السياسي والديني والاجتماعي ، المتمثل بسيطرة النبلاء ورجال الدين النصراني المحرِّف على مقاليد المجتمع وثرواته ، وهو الذي أفرز الأدب الارستقراطي المعروف بالأدب الكلاسيكي ، فكانت ردة الفعل على ذلك كله قوية وعاصفة ، بمقدار ما تشبع العصر بالأفكار التحررية .

وكذلك شهدت الحروب الطاحنة بين دولها ، والصراع على المستعمرات ، ونحو ذلك ، فنتجت عن هذه الحروب اضطرابات اجتماعية ، وبلبلة فكرية ، زادت من حدتها موجات الإلحاد المتزايدة ، كل ذلك ترك الأوروبيين في قلق شديد ، وشعور بالمرارة وخيبة الأمل ، وانتشر فيهم الإحساس الحاد بالكآبة والإحباط ، وضيق شديد في الواقع ، والبحث عن مهرب منه [١].

---

(١) لمعرفة هذه العوامل وغيرها انظر مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٤٢ – ٤٤ ، والرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر ص ١٧ ، ٢٠ ، والرمانطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث ص ١٥ ، ١٦ ، والرومانتيكية ص ١٨ ، ١٩ .

أهم مبادئه

أوجز أهم مبادئ الاتجاه الرومانسي فيما يلي :

أولاً – رفض تفوق الأدبين اليوناني والروماني ، أو عدّهما النموذج الأعلى للأدب ، والدعوة إلى الاهتمام بالآداب القومية واستيحاء التراث الوطني ، ومن ثَمّ تطور هذا المبدأ ؛ ليصبح رفض تفوق القديم ، الدين والفلسفة ، أو عدّهما النموذج الأعلى للمعرفة والفكر ، والدعوة إلى الاهتمام بأفكار قومية ، وإنشاء فلسفات وطنية جديدة ؛ ولذا رفض الرومانسيون الانضباط والتقيد بالقواعد المقررة سابقاً ، بل نادوا بضرورة تجاوزها ، وهو المفهوم الذي سار عليه الحداثيون .

ثانياً – رفض ارتباط الأدب والفن بالمبدأ الخلقي ، أو الفكري ، وإنما يرتبط عندهم بالعاطفة والوجدان ، وإعلاء المشاعر الذاتية ، والذوق الفردي ؛ ولهذا عظّموا شأن الخيال ، وأطلقوا حريته بلا قيد ، وافتتنوا بالطبيعة والعوالم الغريبة والأحلام ، وتعلقوا بالحزن والتلذذ بالألم ، وعَدّوهما فلسفة تطهر النفس ، كذلك نشروا الإحساس بالكآبة والقلق ، كل ذلك هروباً من الواقع ومشكلاته .

ثالثاً – التمرد على النزعة العقلية كما هي عند الكلاسيكيين ، ورفضها ، واتخاذ الذوق مصدراً للجمال ، وليس العقل .

رابعاً – الإيمان بمعتقد (تأليهي) فوضوي غامض ، يجعل محور التدين العاطفة و(الضمير) ، ويقلل من شأن (الإثم) الفردي ، ويخفف المسؤولية الفردية ، ويحملها المجتمع ، ولهذا كثرت عندهم وفي «إبداعهم » صور البغي الفاضلة ، واللص الشريف ، والمجرم طيب السريرة .

خامساً – الفوضوية من أبرز خصائص الرومانسية ،

فالرومانسيون أنفسهم لا يجتمعون على فكر محدد ، بل يختلفون كثيراً في تعريف الرومانسية نفسها ، حتى قيل : « إن الرومانسية تتخذ من الأشكال بقدر ما فيها من مؤلفين » ، وقال أحدهم : « إننا نحس الرومانسية ولا نستطيع تعريفها، وعرّفها فيلسوف فرنسي فقال « إنها حكمة يقولها الناس جميعاً في فرنسا ، ولعلنا لانجد اثنين يقصدان الفكرة نفسها بالضبط » ،

وقال آخر : « لن نجد تعريفاً لما كانت طبيعته من طبيعة الأسرار الخفية » ، بل قال (پول فاليري) : « لا بد أن يكون المرء غير متزن العقل إذا حاول تعريف الرومانسية » ؛ ولهذا نجد الناقد الألماني (شليجل) يحاول جمع أطراف الرومانسية وتعريفاتها عند الرومانسيين ، فيذكر أكثر من مائة وخمسين تعريفاً ، ومع ذلك يعترف بأنه لم يهتد إلى تعريف نهائي [1] .

---

(١) لمعرفة هذه المبادىء وغيرها راجع : مذاهب الأدب الغربي ص ٤٤، ٤٥ ، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ١٦٦ - ١٩٠ ، والرومانسية في الأدب الأوروبي ١/ ٢١، ومختارات من الشعر الرومانتيكي الإنكليزي ص ٩ -١٢ ، والمذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨- ٢٦ والرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر ص ١٦ - ٢٠ ، والشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث ص ٢٢٦ ، والأدب ومذاهبه ص ٤٥ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ٦١ ، وفي النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ص ١٢٢- ١٢٨ ، والروائي والأرض ص ١٩ ، والرومانتيكية ص ١٨-١٩ والرومانتيكية والواقعية في الأدب ص ٢٢، ٢٣ .

الاتجاه الرومانسي في العالم العربي

نشأته وعوامل انتشاره

دخلت الرومانسية إلى العالم العربي مع الإرساليات التنصيرية ، التي زعزعت الإيمان في نفوس بعض المسلمين ، لا سيما في لبنان.

تأمّل ما يقوله ايليّا الحاوي ، مؤكداً ومؤيداً :

« إن الإرساليات البروتستنتية الوافدة على الشرق بالتبشير والمال زعزعت أركان اليقين القديم ، ووضعت المسلّمات الدينية ، وضع التساؤل ، وأيقظت معنى الحرية ، حتى في الإيمان الديني ... وجاءت الترجمة العربية للكتاب المقدس بلغة يسيرة ... مع البروتستانت ... ، وقد تولاها الشيخ إبراهيم اليازجي ، وكان لترجمة الكتاب المقدس فعل كبير في النفوس ، وكان الإنجيليون البروتستانت يدرّبون الطلبة على حفظه عن ظهر قلب ، وتلاوته في المحافل ، كما أنهم كانوا يترنمون به في الاجتماعات الدينية ، والكتاب المقدس ، وبخاصة في عهده القديم لا يعدو أن يكون أروع أثر أدبي رومنسي في التعبير عن زوالية العالم ، وفي النفحة الروحية المتطلقة من عقال القواعد المنطقية ، كان يلج إلى الروح بمثل الذهول ولم يكن يخلو بيت في جبل لبنان من نسخة من الكتاب المقدس ، يسجلون على دفته الأولى أسماء أبناء العائلة ، وتاريخ ولادتهم ....، وهذه الآية الرومنسية الرائعة تسربت إلى النفوس ، وكمنت فيها ، واختمرت ، ومهدت لنشوء أدب يماثلها في الذهول والرؤيا والانفعالية الخالقة ، وأئمة المذهب الرومنسي عند العرب أمثال جبران والياس أبي شبكة كانوا يدمنون تلاوة الكتاب المقدس ، وكان بالنسبة إليهم الينبوع الدائم للغذاء الفني والروحي ، وليس من العسير أن يستشف القارىء في آثار جبران الأولى والأخيرة تقمصات الكتاب

المقدس ...، ومهما يكن فإن ظل الكتاب المقدس ، وبخاصة في ترجمته البروتستانتية كان يهيمن على أدب النهضة الإبداعي »[١].

ومن ثَمَّ قامت كثير من الصحف والمجلات بنشر هذا الاتجاه الرومانسي ، المتأثر بالتدين النصراني المنحرف ، في العالم العربي ، كمجلة المقتطف والهلال والضياء وغيرها [٢].

ولا شك أنه « كان للاستشراق الأوروبي ، ولهجرة المشارقة العرب ، وخاصة اللبنانيين والسوريين إلى الأميركيتين ، وانتشار الآداب الغربية في بلاد المشرق العربي ، والاطلاع عليها ، أصلية أو مترجمة ... كان لكل ذلك آثاره وعوامله »[٣]، في نشأة تيارات أدبية وفلسفية جديدة في العالم العربي ، وإدخال المدارس والاتجاهات الغربية إليه ، فلقيت استقبالاً حاراً من بعض الأدباء والفلاسفة العرب ، الذين يصرّحون بمعتقدهم ، الذي يرى أن الفكر العربي وآدابه استعمل أكثر من أربعة عشر قرناً حتى بلي « ولم يعد قادراً على النهوض بمضمون جديد ، ولقد صار شديد الارتباط بالمعاني التقليدية ، والمواقف التقليدية ، والطرق التقليدية في التعبير عن العواطف الإنسانية ، حتى لم يعد يستطيع أن يحمل معنى جديداً أو طريقة جديدة في التعبير »[٤].

ولهذا فإنه مما لا شك فيه أن الرومانسية هي أحد العوامل التي

---

(١) في النقد والأدب ٥/٢٠، ٢١ ، وانظر ما كتبه يوسف الصميلي في كتابه الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب ص ١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٩ ، ٢٠ .

(٣) مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٧٨ .

(٤) قضية الشعر الجديد ص ٨٩ ، ٩٠ .

أنتجت الحداثيين العرب ، ومن ثمّ سار على نهجها كثير منهم [١].

يقول محمد مصطفى هدارة :

« وقد ظهر أثر الحركة الرومانسية الغربية في الشعر العربي الحديث في الربع الأول من القرن العشرين ، فقد نادت مدرسة المهاجر الأمريكية بالعودة إلى الطبيعة والنفور من حياة المدنية ، والثورة على التقاليد والشرائع ، وغمرتها الرموز الصوفية والكآبة والتشاؤم ، وهذه الرموز الصوفية تعني الاستبطان المنظم لتجربة روحية ، ووجهة نظر تحدد موقف الإنسان من الوجود ومن نفسه ومن العالم .

وانتشرت موجة الرومانسية في العالم العربي ، الذي كان في مطلع هذا القرن يحاول زحزحة الأسس التي يقوم عليها بناؤه الاجتماعي ، والإفلات من حصار الماضي ، ولقد كانت الرومانسية تطبيقاً عملياً للفكر الغربي ، الذي بدأ في التسلل منذ القرن التاسع عشر ، حتى إن معنى التحرر من إسار الماضي والتجديد انحصر في تقليد الغربيين » [٢].

ويرى الكاتب إحسان عباس أن جبران خليل جبران هو مؤسس الاتجاه الرومانسي في العالم العربي ؛ إذ هو صورة لا تكاد تختلف عن الرومانسيين في فرنسا وانجلترا ، يقول إحسان عباس عن هذا الاتجاه في العالم العربي :

« لقد مجدت هذه المدرسة العودة إلى الطبيعة ، وألّهت النغمة ، وامتلأت بالحنين الطاغي، وبالكآبة والألم ، وبالنفور من حياة المدينة ،

---

(١) انظر : مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٢) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي ، وأثرها على الإبداع ص ٩ ، وانظر : تطور الشعر العربي الحديث في العراق ص ١٠ .

وبالثورة على التقاليد والشرائع .

وقدست شريعة الحب ، واتخذت القلب إماماً هادياً ، وغمرتها الرموز الصوفية ، وثارت على الشكل ، واهتمت بالمضمون ، وحطمت القالب اللغوي الصلب ، ولجأت إلى التحليل ، وتعلقت في ما كتبه جبران بخيال لا يقر على هذه الأرض إلا ليستجمع فيطير إلى آفاق أعلى »[١].

وتتحدث سلمى الخضراء الجيوسي عن بداية الرومانسية في العالم العربي فتقول :

« جاءت بدايتها مع جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١) في منتصف العقد الأول من هذا القرن ، فلقد صدرت له في نيويورك مجموعتان قصصيتان هما : عرائس المروج (١٩٠٦) ، والأرواح المتمردة (١٩٠٨) ، وتلك الأعمال رومانسية »[٢].

وهذا ما أكده ووضحه ايليًا الحاوي[٣].

وأيده عيسى يوسف بلاطه بقوله :

« جبران أول رومانسي عربي ، ولم تكن الرومانسية بالنسبة له مذهباً أدبياً فحسب ، وإنما كانت فلسفة في الحياة الرومانسية ومعالمها »[٤].

فالرومانسية ، إذن ، موقف فلسفي ، وحركة فكرية ؛ وليست شكلاً فقط.

وقد سبقت الإشارة إلى أن جبران خليل جبران يُعَدّ الرائد الأول للحداثة عند كثير من الحداثيين ، وغيرهم[٥].

---

(١) فن الشعر ص ٥١ .

(٢) مجلة عالم الفكر ع٢، المجلد الرابع ، ص٢٢ .

(٣) في النقد والأدب ٥/٢١ .

(٤) الرومانطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث ص ٩٨ .

(٥) انظر : الباب الأول ، الفصل الثاني منه ص

وكذلك اشتهر من الرومانسيين كثير ، ومنهم ميخائيل نعيمة ، ونسيب عريضة، والياس أبو شبكة ، وجورج صيدح ، وإيليا أبو ماضي ، وغيرهم كثير [١].

وممن نهج الرومانسية ، جماعة الديوان ، وأبولو ، وعصبة العشرة ، والثالث الرومانسي ، وغيرها [٢].

ومن ثَمَّ انتشرت الرومانسية في جميع بلدان العالم العربي ، حتى بلاد الحرمين والجزيرة العربية بعامة ، ومما ساعد على ذلك عدة عوامل منها :

١- « حياة القلق والاضطراب » التي عاشها بعض الأدباء . ولعل أهم أسبابها ضعف الايمان وكثرة الجهل ، وقلة العلم الشرعي .

٢- « المزاج الانطوائي ، الذي فرض على بعض الشعراء حياة العزلة »

٣- اتصال بعض المهتمين بالآداب والفلسفات الجديدة من أهل الجزيرة العربية ، بالاتجاهات الرومانسية في لبنان ومصر ورواد المدرسة المهجرية .

٤- اتصالهم بالرومانسية الغربية وتأثرهم بها ، خذ مثالاً على ذلك إعجاب محمد حسن عواد بهيجو وبيرون ، والقرشي بقصيدة الغروب (اللامارتين) . ونحو ذلك كثير [٣].

---

(١) انظر : في النقد الأدبي الحديث ص ١٩٤، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٤، ٢٥.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه المدارس أو الجماعات في الفصل الثالث من الباب الأول: فلتراجع هناك ،وانظر القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٢٠٣ ، وفي الأدب التونسي المعاصر ص ٢٠، ٢١ ، وللاستزادة في معرفة رومانسية هذه المدارس وأصحابها ، راجع : تطور الشعر العربي الحديث في العراق ص ٣٧٤ -٣٧٥ ، والرومانطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث ص١٢٢ ، ١٢٨ والأدب المقارن ص ٤١٠ ، ٤١١ ، والأدب العربي الحديث ومدارسه ٣/٢ ، وفي الأدب الحديث ص ٢٤٥ وغيرها .

(٣) انظر : التيارات الأدبية في قلب الجزيرة العربية ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، وحركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٤٥٠/٢ ، ٤٥١ .

وممن تأثر بالرومانسية من المملكة العربية السعودية ، محمد حسن عواد ، ومحمد حسن فقي ، وحسن عبدالله القرشي ، وغازي عبدالرحمن القصيبي ، وعمران بن محمد العمران ، وطاهر زمخشري ، وحسين سرحان ، وغيرهم [١].

يتحدث فوزي سعد عيسى عن الاتجاه الرومانسي في المملكة العربية السعودية فيقول :

« أخذ هذا التيار ينمو ، ويقوى بشكل لافت في الشعر السعودي المعاصر ، حتى أصبح هو الغالب ، والمهيمن على هذا الشعر في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وقد رشحت عوامل كثيرة لازدهاره ، منها ما هو خارجي ، ومنها ما هو داخلي ، يتصل بالبيئة والمجتمع السعودي ، فمن العوامل الخارجية تأثر الشعراء السعوديين بالمدارس الرومانسية الحديثة ، وخاصة في مصر ؛ إذ كان كثير من هؤلاء الشعراء يترددون بكثرة عليها ، ويقيمون فيها إقامات طويلة ، مثل : حمزة شحاته ، والعواد ، وطاهر زمخشري ، وقد انضم كثير منهم إلى رابطة الأدب الحديث ، التي أنشأها الشاعر المصري إبراهيم ناجي ١٩٤٤، ومن هؤلاء الشعراء : محمد سعيد العامودي ، ومحمد عامر الرميح ، وإبراهيم هاشم فلالي ، كما نلاحظ أن عدداً كبيراً منهم نشر دواوينه في مصر ، كالعواد ، وزمخشري ، وعارف ، وغيرهم .

وقد أتيح لهؤلاء الشعراء الذين أخذوا أنفسهم بقدر كبير من الثقافة أن يتصلوا بالأدب الرومانسي الغربي ، سواء أكان هذا الاتصال مباشراً ، أو عن طريق المدرسة المهجرية ، أو المصرية ، أو مترجماً ، وكان

(١) انظر حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٥١٥ ، ٥٢١ ، ٥٨٣، ٥٩٢، ٥٧١، وفي الشعر السعودي المعاصر ص ٣٤ ، وملامح الأدب السعودي دراسة ونماذج ص ٧٦- ٨٦ .

لذلك أثره في التوجه نحو رومانسية سعودية .

أما العوامل التي ساعدت على ازدها التيار الرومانسي في الشعر السعودي المعاصر ، فبعضها يتصل بطبيعة المجتمع السعودي ، الذي يتميز بتقاليده المحافظة ، مما يجعل للمرأة مكانة خاصة ، يؤدي إلى الإحساس الدائم والمستمر بالحاجة إليها { !! كذا } ... »[1].

واستشهد على ذلك بغازي القصيبي ، الذي اهتم كثيراً بالحبيبة، وتغزل بها ، وهو الذي مزج بين الرومانسية والواقعية [2].

كما أنه ذكر من الرومانسيين السعوديين طاهر زمخشري ، وعبدالله الفيصل ،وعبدالله باشراحيل ، وذكر شيئاً من أشعارهم . وقال – أيضاً – بأن « التيار الرومانسي يطل برأسه في أشعار حسين سرحان . وحسين عرب ، ومحمود عارف ، ومحمد حسن فقي ، وعبدالله بن خميس ، وغيرهم »[3].

ومما يجب ذكره هنا أن الرومانسيين يجمعهم الهروب من الواقع، والإلحاح على ذات الفرد ، والمبالغة والتضخيم في الأحاسيس والعواطف ونحو ذلك مما سبق ذكره من مبادئها .

ولكنهم يختلفون في الانتماء ، فهناك رومانسيون لا يتبنون الحداثة ولا يدعون إليها ، وهناك منهم من ينتسب إلى الحداثة ، فهو رومانسي حداثي ، ثم إن الحداثيين الرومانسيين يختلفون في عقائدهم ومناهجهم ، فمنهم من هو حداثي رومانسي اشتراكي ، ومنهم غير ذلك

---

(١) في الشعر السعودي المعاصر ص ٢٣ ، وانظر : ما ذكره بكري شيخ أمين في كتابه : الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

(٢) انظر : في الشعر السعودي المعاصر ص ٥١ – ٦٠ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٣٤ – ٤٧ .

حسب توجهات الحداثيين واتجاهاتهم المختلفة ، وهذا ما أكده الحداثي الاشتراكي غالي شكري ، [١]. لا سيما وأن الرومانسية مهدت لجميع الاتجاهات الحداثية بعدها ، واحتوت على بذورها العامة [٢].

وهناك من الحداثيين – كما ذكرت في أول هذا الفصل – يجمع في شعره ومقالاته أكثر من اتجاه ، فتجد عنده رومانسية ، وواقعية أحياناً ، ومستقبلية ... وهكذا ، أما الدادية والسريالية والعبثية ، ونحوها ، فلا يكاد يسلم منها أحد من الحداثيين ، كما أنهم يجمعون على الأصول والأسس الحداثية الرافضة الثائرة على القديم والثابت .

وعلى هذا فإنا نجد الرومانسية ظاهرة وواضحة في نتاج هؤلاء الحداثيين : صلاح عبدالصبور ، بلند الحيدري ، محمد إبراهيم أبو سنة ، أمل دنقل ، فايز خضور ، فدوى طوقان ، محمد عفيفي مطر ، عبدالوهاب البياتي ، توفيق زياد ، سميح القاسم ، محمود درويش ، غازي القصيبي ، وغيرهم [٣].

---

(١) في كتابه شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٦ – ٣٠ ، ٤١ .

(٢) انظر : الأدب المقارن ص ٣١ .

(٣) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٥٣، والنقد الأدبي الحديث في الخليج العربي ص ١٤٣ .

٣- الاتجاه الواقعي

حقيقته

الاتجاه الواقعي يرى أن الحياة في أصلها شرٌ ووبال ومحنة ، وهو فلسفة خاصة في فهم الحياة والواقع وتفسيرهما ، يرى هذا الاتجاه الحياة بمنظار أسود ، فالشر هو الأصل فيها ، فالأجدر بالناس رؤية الحياة وتفسير الواقع من منطلق تشاؤمي حذر [١].

ويهتم الاتجاه الواقعي بتصوير الواقع « العادي » و « المبتذل » ، من خلال البحث عن « الحقائق الإنسانية والاجتماعية » [٢].

والاتجاه الواقعي لا يبشر بشيء ، ولا يدعو إلى سلوك خاص في الحياة ، كل هذا بعيد عن طبيعته ، وإنما ينصب همه على فهم الواقع ، وتفسيره على أنه شر وفساد ، وأن القيم المثالية ، التي يؤمن بها بعض الناس غير قادرة على إصلاحه [٣].

فالاتجاه الواقعي اهتم بتصوير الحياة الاجتماعية ، وركز جهده في الحديث عن « الطبقات الدنيا » التي أعرض عنها الكلاسيكيون ، وتركها الرومانسيون [٤].

ولهذا فإن الواقعية كانت « اتجاهاً شاملاً لم يقف عند حدود الأدب والفن ، بل لعلها في الأدب والفن كانت صدى للاتجاهات الفكرية

---

(١) انظر : الأدب ومذاهبه ص ٨٥ ، ٨٦ ، وفي النقد الأدبي الحديث ص ١٩٩ .

(٢) راجع مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٣١٢ ، ٣١٤ .

(٣) راجع الأدب ومذاهبه ص ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٨ .

(٤) راجع مذاهب الأدب الغربي ص ٥٤ ، والاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢٠ .

والاجتماعية والاقتصادية و (العلمية) ، التي بدأت تسيطر على الفكر الأوروبي منذ القرن التاسع عشر ...» [١].

تأريخه

نشأ الاتجاه الواقعي مع بداية القرن التاسع عشر تقريباً ، إذ كان رد فعل ضد الرومانسية ؛ إذ أن « الإسراف في الرومانسية أدى إلى الانكماش والتراجع ؛ إذ سئم الناس التحويم في عالم الأحلام ، وأخذوا يتوقون للعودة إلى دنيا الحقيقة والواقع » على حد تعبير إحسان عباس [٢].

وأسباب نشأة هذا الاتجاه قريبة من أسباب نشأة الرومانسية ، « وخاصة الثورة الاجتماعية التي قامت بها الطبقة البرجوازية على طبقات النبلاء والارستقراطية » ، وكذلك الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى الرومانسية، والتي أدت إلى نشوب معارك واسعة بين الواقعيين والرومانسيين ، والتي بدورها أظهرت الواقعيين بصفتهم حريصين على واقعهم وتغييره ومعالجته على خلاف ما يدعوا إليه الرومانسيون من الهروب من الواقع ، فكثر أتباع الواقعية ، وعلا شأنها [٣].

وقد كان لنشأة المذاهب والفلسفات التجريبية والواقعية ، والماركسية ، والداروينية أثر كبير في صياغة الاتجاه الواقعي بمختلف مذاهبه [٤].

---

(١) منهج الفن الإسلامي ص ٦٧ .

(٢) فن الشعر ص ٥٥ .

(٣) انظر مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢١٢ ، ٢١٣ ، والمذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٢٩ .

(٤) انظر : تفصيل محمد غنيمي هلال لذلك في كتابه : النقد الأدبي الحديث ص ٢٢٧ - ٢٣٠ .

« كان المذهب التجريبي في العلم قد تغلغل في الفكر الأوروبي كله، فنقله من التجريد النظري ... إلى مقاطعة كل ما هو نظري وعدم الإيمان إلا بما تؤيده التجربة وتثبت صحته ... ، ونشأ على أنقاض المذاهب والاتجاهات النظرية مذهب مادي بحت ، يقول: إنه لا حقيقة إلا حقيقة المادة ، ولا موجود إلا ما تدركه الحواس .

وفي تلك الفترة ، وبسبب من هذا الاتجاه ، ولدت النظرية الداروينية في مبدأ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مقررة إلى جانب الاتجاه المادي ، حيوانية الإنسان .

ومن ثمَّ صار التصور (الواقعي) الجديد للحياة الإنسانية قائماً على مادية الإنسان ، وحيوانيته كذلك ... ، والتقت النظريتان على إنكار الجانب الروحي في الإنسان ... ، ومن ثمَّ كانت (الواقعية) الفنية في القرن التاسع عشر والعشرين ، قامت هذه الواقعية تزعم أنها ستصور الإنسان على حقيقته »[1].

---

(١) منهج الفن الإسلامي ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٢ .

اتجاهاته وأهم مبادئه

وقد تشعب الاتجاه الواقعي إلى عدة اتجاهات ، اختلفت فيما بينها في المبادىء والأهداف ، وإن كانت تتفق كلها في استمداد تصورها من النظرة المادية الحيوانية للإنسان ، القائمة بدورها على الداروينية ، كما أنها تأثرت كثيراً بالفلسفات ، الوضعية ، والتجريبية ، والمادية الجدلية (١).

ومن أهم تلك الاتجاهات ما يلي :

أولاً – الواقعي الانتقادي :

يركز هذا الاتجاه على الاهتمام بقضايا المجتمع ومشكلاته ، لا سيما ما يرى أنه شر وفساد ، فهو ينتقده بإظهار تناقضاته وعيوبه ، وعرضها على الناس ، كما أن هذا الاتجاه يتميز بالتشاؤم ، إذ يرى أن الشر عنصر أصيل في الحياة ، فلا بد من إبرازه في العمل الأدبي للكشف عن حقيقة الطبيعة البشرية فقط (٢).

أما تغيير الواقع أو إصلاحه فليس من اختصاص هذا الاتجاه ؛ لأنه يرى أن الفنان « ليس مصلحاً اجتماعياً ، يبحث عن إجابات وحلول لمشاكل المجتمع ، ولكنه يكتفي بإلقاء الأسئلة ، التي تكشف الواقع وتعريه ، مهما كانت الحقيقة قاسية ومؤلمة ، وهو لا يستمد مضامينه من حياة طبقة اجتماعية معينة ، فمثلاً نجد بلزاك يتناول كل الطبقات والبيئات والمستويات الاجتماعية والثقافية ؛ لأن الواقعية النقدية تنظر إلى المجتمع ككل » (٣).

ومن أشهر رواد هذا الاتجاه : بلزاك ، شارلز ديكنز ، تولستوي ، دستويوفسكي ، أبسن ، إرنست همنغواي ، وفلوبير ، كونكور (٤)

---

(١) انظر منهج الفن الإسلامي ص ٦٦ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٥٢ .

(٢) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٣) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٣٢ ، ٣٣.

(٤) انظر: مذاهب الأدب الغربي ص ٥٥، ومذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص =

ثانياً – الواقعي الطبيعي :

الواقعية الطبيعية اتجاه أدبي فلسفي ، تأثر كثيراً بالنظريات العلمية التجريبية ، ودعا إلى تطبيقها وإظهارها في الأعمال الأدبية ، ويرى هذا الاتجاه أن الإنسان حيوان تسيره الغرائز والحاجات العضوية ؛ « لذلك فإن سلوكه وفكره ومشاعره هي نتائج حتمية لبنيته العضوية ، ولما تقوله قوانين الوراثة ، وأما حياته الشعورية والعقلية فظاهرة طفيلية تتسلق على حقيقة العضوية ، وكل شيء في الإنسان يمكن تحليله ورده إلى حالته الجسمية ، وإفرازات غدده ، وبهذا التصور تفهم الواقعية الطبيعية الإنسانَ، والحياة ، وتعرضهما في الأدب »[1].

يقول اميل زولا ، كبير هذا الاتجاه :

« سأبرهن أنه إذا كانت العلوم التجريبية توصلنا إلى معرفة الحياة الطبيعية فينبغي أن توصلنا أيضاً إلى معرفة الحياة العاطفية والعقلية ، إنها مسألة الدرجة في نفس الطريق الذي يبدأ من الكيمياء إلى علم وظائف الأعضاء ، ثم من علم وظائف الأعضاء إلى الأنثروبولوجي والاجتماع ، والقصة التجريبية هي الهدف »[2].

ولهذا فهم يرون الطبيعة منهجاً في التفكير والرؤية والبحث والتجريب ، والرغبة في التحليل ابتغاء المعرفة ، لرسم الواقع كما هو من غير تمويه أو تحسين أو تخييل ، ولهذا ركّزوا أضواءهم على أمراض المجتمع

= ٣٢١، ٣٢٢ ، وفي النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٠ ، وعن اللغة والأدب والنقد رؤية تاريخية ورؤية فنية ص ٣١٦ .

(١) مذاهب الأدب الغربي ص ٥٦ ، وانظر النقد الأدبي الحديث ص ٢٣٠ ، و: في النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٠ .

(٢) انظر : موجز تاريخ النقد الأدبي ص ١٣٢، وانظر :الأدب ومذاهبه ص ١٠٦.

وشروره ، ورأوا أن الطبقة الفقيرة هي بيت الداء ، فراحوا يشرحون تلك الطبقة ويبيّنون عللها [١].

ثالثاً – الواقعي الاشتراكي

يجسد هذا الاتجاه الرؤية الماركسية ، ويحمل مبادىء الفلسفة المادية الجدلية ، التي تقوم عليها الشيوعية ، ويرى أنصار هذا الاتجاه أن المعرفة الفكرية مبنية على النشاط الاقتصادي في نشأتها ونموها وتطورها ؛ لذلك ينبغي توظيف الفنون الأدبية والفكرية في خدمة المجتمع وفق المفهومات الماركسية ، التي تقضي بالاهتمام بالطبقات الدنيا ، ولا سيما طبقات العمال والفلاحين ، وتصوير الصراع الطبقي بينهم وبين الرأسماليين والطبقة الوسطى (البرجوازيين) ، وتجعل الرأسمالية والبرجوازية مصدر الشرور في الحياة ؛ لذلك تسعى إلى فضحهما وكشف عيوبهما ، والانتصار للفلاحين والعمال ، والتبشير بغلبتهم عليهما [٢].

• وبدهي أنهم يرفضون أية تصورات ترتبط بالعقائد السماوية ؛ لأنهم يرفضون العقائد السماوية ذاتها ، ويعدونها تخلفاً ورجعية ، ويصورن الإلحاد تقدماً وتنورا ، وينشرون هذا التصور في قصصهم ومسرحياتهم وقصائدهم ، وكان (مكسيم جوركي) أول من استخدم اصطلاح الواقعية

---

(١) انظر : في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ص ٣٧، وراجع : مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٣٢٣–٣٢٥ .

(٢) انظر : في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ٨٣ – ٨٨ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٥٦ ، ٥٧ ، والأدب ومذاهبه ص ٩٣ ، والنقد الأدبي الحديث ص ٣١١ –٣١٧ ، والرواية في الأدب الفلسطيني ص ١٨٢، ١٨٣ ، ١٨٤ .

الاشتراكية في كتاباته ، ثم انتشر المصطلح والمذهب في أنحاء مختلفة من العالم . . . »[1].

يقول نبيل راغب :

« كان جوركي هو أول من صاغ اصطلاح الواقعية الاشتراكية كمقابل مضاد للواقعية النقدية ، وحاول تطبيقها في أعماله ، وفي بلورتها في اتجاه أدبي له ملامحه المتميزة ، لكنها تطرفت بعد ذلك في العشرينات والثلاثينات والأربعينات من هذا القرن ، وأصبحت الرجعية والتقدمية اللعبة المفضلة لأدباء الواقعية الاشتراكية »[2].

فالواقعية في « مفهوم الاشتراكيين ليست الواقع الطبيعي بالفعل، ولكنها الصورة المتخيلة عندهم لما تجب أن تكون عليه الحياة ، والمجتمع الذي يحلمون بوجوده »[3].

والواقعية الاشتراكية تستمد فكرها وأيديولوجيتها من المفاهيم الماركسية ، ونظرتها في التفسير المادي للتأريخ ، فكل العلاقات الاجتماعية والفكرية ، والسلوك البشري بصفة عامة يرجع في الدرجة الأولى إلى دوافع مادية ، هذه الدوافع هي التي تشكل تأريخ الإنسانية سلوكياً وفكرياً واجتماعياً ، وواجب الأدب من وجهة النظر الماركسية أن يكون وسيلة لنشر الأيديولوجية الاشتراكية ، وتبني مواقفها ، والدعوة إليها ؛ ولهذا فإن الأدب والفن في نظر الواقعية الاشتراكية لا بد أن يكون ملتزماً بالمنهج الثوري

---

(١) مذاهب الأد ب الغربي ص ٥٧ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٢٣ ، وانظر مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٣٢٦ .

(٣) تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ص ٢٩٣ .

الشيوعي ، وبتعاليم الحزب الشيوعي وأهدافه [١].

يقول ماوتسي تونغ :

« كل ثقافة ، أو كل أدب وفن في عالمنا اليوم يتبع طبقة معينة ، وخطاً سياسياً معيناً ، وليس هناك في الواقع فن من أجل الفن ، أو فن فوق الطبقات ، أو فن موازٍ للسياسة ، أو مستقل عنها ، والأدب والفن البروليتاريان يشكلان جزءاً من كل القضية الثورية البروليتارية ، وهما كما قال لينين : ترس ومسمار لولبي في كل (الماكينة) الآلة الثورية ... » [٢].

---

(١) انظر الالتزام في الشعر العربي ص ٢٩ ، والرواية في الأدب الفلسطيني ص ١٨٢ ، وفلسفة الالتزام في النقد الأدبي ص ١٢٥ ، ومنهج الواقعية في الإبداع الأدبي ص ٥٩ فما بعدها ، والرمانتيكية والواقعية في الأدب ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) انظر النقد الأدبي الحديث في العراق ص ٢٥٠ .

الاتجاه الواقعي في العالم العربي

بدأ الاتجاه الواقعي في العالم العربي مع بداية ما يسمى بعصر النهضة واهتم الواقعيون العرب بموضوعين هما :

١- الموضوع التاريخي ، أي أنهم وظفوا أساليبهم ووسائلهم الأدبية في دراسة التاريخ العربي والإسلامي ، ونقده من منطلقات غير إسلامية ؛ فهي إما نصرانية أو شيوعية أو نحو ذلك ·

واشتهر بهذا الموضوع جرجي زيدان ، وفرح أنطون ، ويعقوب صروف ، وغيرهم ·

٢- الموضوع الاجتماعي ، أي أنهم اهتموا بدراسة المجتمع العربي الإسلامي ، وفكره ، وقيمه ، ونقدها ، وإثارة الشبهات والشكوك حول المصادر الفكرية للمجتمع العربي ، زاعمين أنها سبب فساده ، وتأخره ورجعيته ·

واشتهر بهذا الموضوع جبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمة ، ومحمد تيمور ، وغيرهم ·

ثم تطور هذا الاتجاه على يد طه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وتوفيق الحكيم ، وعمر فاخوري ، ومارون عبود ، وعبدالرحمن الشرقاوي ، وتوفيق يوسف عواد ، وخليل تقي الدين ، وغيرهم كثير [١]·

ومن المملكة العربية السعودية يعد من الواقعيين ، سعد البواردي، ومحمد حسن عواد وحمزة شحاته ، وغيرهم [٢]·

---

(١) يراجع في هذا التقسيم والأمثلة كتاب :مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ص ٢٧٩-٢٨٣·

(٢) انظر : حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر٢/٦٢٩-٦٣٨ ·

والاتجاه الواقعي الاشتراكي ، الحداثي ، يمثله كثير من الحداثيين في العالم العربي .

ولعل من أكبرهم الحداثي الاشتراكي (الماركسي) غالي شكري، الذي يقرر أن الحداثة في مختلف مراحل تطورها ، ومنذ بدايات الحمل بها إلى مولدها ، اقترنت بحركة الأدب الواقعي الاشتراكي [١].

وقد عدّ غالي شكري ، طائفة من الحداثيين الاشتراكيين ، وذكر منهم محمود العالم ، وحسين مروة ، وغائب طعمة ، وعلي سعد ، وصلاح خالص ، بل وذكر منهم سلامة موسى ولويس عوض ، وكذلك عدّ منهم الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي ، وغيرهم ممن « يحطمون الصياغة الخليلية قديمها وجديدها ، ويمزقون الارتباط العقائدي بالتراث » [٢].

ويقول غالي شكري بأن للحداثة تيارات متعددة ، وأن القائد الثوري لها ، يقوده جناحان ، « الجناح الأول هو الشعر الذي كتبه في أواخر حياته بدر شاكر السياب ، وما يزال يكتبه خليل حاوي ، وأدونيس ، وصلاح عبدالصبور ، ومحمد عفيفي ... ، والجناح الثاني يقوده شعراء العامية المصرية في القاهرة ، وشعراء العامية اللبنانية في بيروت ، والجناحان كلاهما تجسيد دقيق لمختلف مراحل التطور الشعري الحديث ، من الرؤية الفكرية للواقع والفن في إطارها القومي والاشتراكي ، إلى الرؤية في الشعر باتجاهيه العربي والعامي الشعبي ، إن هذا الشعر وحده هو الأمل ... ؛ لأنه ... ينطلق من حضارتنا ، وبالتالي فهو شعر أصيل ، مهما اختلف مع

---

(١) انظر : شعرنا الحديث إلى أين ص ٢٢، ٥١، وانظر : كتابه الماركسية والأدب .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٦ ، ٢٧، والجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

التراث ، أو المطلق أو الشكل ، أو الرؤية الفكرية ...» [١].

ويقول : «...، الناقد الاشتراكي محمود العالم... كان تعبيراً نقدياً أصيلاً عن تيار شعري زاحف باسم الاشتراكية ...؛ لأن العالم بهذا المنهج قد أثر تأثيراً واضحاً في مسار الحركة الشعرية الحديثة » [٢].

ومحمود أمين العالم نفسه تحدث عن هذا الاتجاه الواقعي في العالم العربي ، وذكر من أتباعه : محمود درويش ، وعبدالوهاب البياتي ، وسعدي يوسف ، وأمل نقل ، ومحمد الفيتوري ، وأحمد عبدالمعطي حجازي ، ثم ذكر نماذج من أشعارهم تدل على ما قرره [٣].

وعبدالوهاب البياتي قد اعتنق « العقيدة الماركسية » علانية « في شبابه الباكر » [٤].

والحداثي السوري سليمان العيسى صرّح بانتمائه إلى الواقعية الاشتراكية ودعاتها [٥].

ومن كبار هذا الاتجاه الواقعي الماركسي ، الحداثي المغربي سعيد بنسعيد، الذي ينادي – صراحة – « بوجوب تبني الماركسية » ، وعلى الاتجاه نفسه يسير الحداثي المغربي الآخر ، عبدالله العروي ، وهذا ما أكداه وبشرا به في كتبهما [٦].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩، ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص٤٠ -٤٧، ٥٥ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ١١٨ ، وعبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٢٠٢ .

(٥) انظر : المصدر السابق ص ٢٧٣ .

(٦) انظر : الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، وغيرها ، والكتاب كله دعوة إلى الحداثة من منظور ماركسي ، وانظر : العرب والفكر التاريخي للعروي ، وكذلك كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ ؛ فإنهما دراسة ماركسية حداثية.

وقد سبق ذكر نماذج من أقوالهما ، وأقوال غيرهما ، عند الحديث عن المصدر الماركسي في فصل الجذور والمصادر [١].

وفي الأشعار الثورية لجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي يظهر الاتجاه الواقعي الاشتراكي ، كما ذكر ذلك أحمد سليمان الأحمد [٢].

وتحدث أحمد الشقيرات عن الاتجاه الواقعي فذكر من أتباعه : عبدالوهاب البياتي ، وسعدي يوسف ، وصلاح عبدالصبور ، ومحمد الفيتوري ، ومحمد الماغوط [٣].

ومن أكبر الحداثيين الواقعيين حسين مروّة ، الذي يعرّف منهجه الحداثي الواقعي بقوله :

« وأنا كواقعي وأتبع منهج الواقعية نظرياً وممارسة ... ، الواقعية في نظري تمثل أساساً موقفاً من العالم ، أو رؤية ، أو تصوراً للعالم ، فكل كاتب ، سواء كان شخصياً ، أو منتمياً إلى فئة ، أو طبقة ، أو حزب ، لا بد أن يكون له تصور ماللعالم ، يكون له موقف ما من العالم ، فالواقعية في هذ الحساب تعني تصوراً لتاريخ العالم على أساس مادي ، تصوراً لحركة العالم على أساس مادي ، هذا هو الأساس في الواقعية في رأيي .

هذا الأساس يمكن عندما ينتقل إلى الأدب من الضرورة أن يعطي الكاتب زخماً في ما يكتب ، هذا الزخم معرفي ، ثقافي وأيديولوجي معاً ...» [٤].

ثم ذكر بعض الأمثلة من الحداثيين الواقعيين ، الموافقين ، أو

---

(١) وهو الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث .

(٢) هذا الشعر الحديث ص ٩٧ .

(٣) انظر : الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٥٠ .

(٤) قضايا الشعر الحديث ص ٤٢١ ، ٤٢٢ ، وانظر ص ٤٢٥ .

السائرين على ما ذكره من منهج واقعي ، فقال :

« ....، وأدلل على ذلك أنه في عصرنا الحاضر كتاب وشعراء شوامخ في الأدب العالمي ملتزمون التزاماً واقعياً ، كأمثال بابلو نيرودا ، أراغون ، ناظم حكمت ، لوركا ، إلى آخره ، وفي العالم العربي أغلب شعراء الحداثة المبدعين بدأوا واقعيين : عبدالوهاب البياتي ، بدر شاكر السياب ، بلند الحيدري ، وصلاح عبدالصبور ، وأسماء كثيرة تغيب عن ذهني الآن »[(١)].

وتحدث واصف أبو الشباب عن الاتجاه الواقعي ، فذكر من أصحابه : « صلاح عبدالصبور ، وعبدالوهاب البياتي ، ومحمد الفيتوري ، وبدر شاكر السياب ، وتوفيق زياد ، وسميح القاسم ، ومحمود درويش »[(٢)].

وكذلك التزم بهذا الاتجاه كل من : لويس عوض ، وسلامة موسى ويوسف أدريس ، وعبدالرحمن الشرقاوي ، وشحادة الخوري ، وعمر فاخوري، ورئيف خوري ، التزموا بالاتجاه الواقعي الاشتراكي مع خوضهم في اتجاهات أخرى[(٣)].

وذكر محمد صالح الجابري أن من أتباع الاتجاه الواقعي الاشتراكي في تونس : منور صمادح ، الميداني بن صالح ، عمر السعيدي ، مصطفى بحري ، أحمد القديدي[(٤)].

ويقول منيف موسى – مذكراً ببعض أتباع هذا الاتجاه – :

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢٣ .

(٢) القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٢٦٨ .

(٣) انظر : فلسفة الالتزام في النقد الأدبي ص ٢٣٢ ، والالتزام في الشعر العربي ص ٣٥٦ ، واتجاهات النقد الأدبي في سوريا ص ٢٣٥، ٢٣٦ .

(٤) انظر: الشعر التونسي المعاصر ص ٦٢٦، ٦٢٧ .

« ووجد شعر الماركسيين طريقه إلى الشعب ممثلاً في شعر كمال عبدالحليم ، وعبدالرحمن الشرقاوي ... ، كما ظهر هذا الشعر في بعض الأقطار العربية كالعراق مثلاً ، في نتاج عبدالوهاب البياتي ، وبدر شاكر السياب ... ، فانتشرت الواقعية الاشتراكية ... ، فتجلت في نتاج الشعراء الشباب ، أمثال : صلاح عبدالصبور ، وأحمد عبدالمعطي حجازي ، المصريين ، ومحمد الفيتوري ، وجيلي عبدالرحمن ، ومحيي الدين فارس ، وتاج السر حسن ، السودانيين ، والسياب والبياتي ، العراقيين ، وغيرهم من الشعراء اللبنانيين والسوريين » [(١)].

ثم تحدث كثيراً عن الواقعية الاشتراكية عند محمد الفيتوري ، وضرب أمثلة من أشعاره [(٢)].

وذكر عصام الشّنْطي أن من أتباع الاتجاه الواقعي الاشتراكي غالي شكري ، وعلى الراعي ، ومحمود أمين العالم ، وعبدالقادر القط ، وسلامة موسى ، ولويس عوض ، وعبدالعظيم أنيس ، ورشدي صالح ، وعباس صالح ، وبهيج نصار ، وأمير اسكندر ، ومحيي الدين محمد ، ومحمد النويهي [(٣)].

وتحدث امطانيوس ميخائيل عن « الاتجاه الماركسي والثوري » في الحداثة ، وذكر من أتباعه « عبدالوهاب البياتي ، وكاظم جواد ، وبدر شاكر السياب قبل انفصاله عن الحزب الشيوعي في العراق ، وعبدالرحمن الشرقاوي في مصر،

---

(١) محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ص ١١٤- ١١٦ ، وانظر : مختارات من الشعر العربي الحديث ص : ل ، والشعر الحديث في السودان ص ٧، ٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١١٦ فما بعدها .

(٣) انظر : الجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ص ٦٣ -٦٨ ، وانظر ما كتبه جلال العشري في : مجلة الفكر المعاصر ع ٢٢ ، ص ٦١ - ٦٣ .

وشوقي بغدادي في سوريا ، ... ومحمد الفيتوري »[١]، في السودان .

وكذلك تحدث حلمي بدير عن الاتجاه الواقعي الاشتراكي في مصر ، وذكر من أتباعه عبدالرحمن الشرقاوي ، ومحمود أمين العالم ، ونجيب محفوظ ، وغالي شكري ، وغيرهم ، مستشهداً على ذلك بأقوالهم [٢].

ومن أشد أصحاب الاتجاه الواقعي الماركسي تطرفاً ، الكاتب محمد دكروب ، صاحب كتاب (الأدب الجديد والثورة : كتابات نقدية) ، والذي أهداه إلى صاحبه حسين مروة .

والكتاب كله دراسة للمنهج الثوري الماركسي عند ماركس ولينين وانجلز ، ومن سار على نهجهم من الحداثيين الثوريين العرب .

وقد قال في مقدمة كتابه :

« لعل بإمكان هذه (الكتابات النقدية) أن تضع نفسها ضمن حلقات النقد الأدبي الذي مارسه كتاب ماركسيون وتقدميون عرب ، أخذت معالم حركتهم تتضح وتطرح نفسها بقوة ، تناقش وتعارك ، تبشر بجديدها ومفاهيمها منذ الخمسينات خصوصاً ....، ونحن نزعم أن هذا التيار النقدي في بلادنا العربية هو الأكثر تطويراً لنفسه ..» [٣].

وعلى كل فالكتاب كله نقد للتراث والواقع في ضوء العقيدة الماركسية .

يقول محمد مصطفى هدارة :

« استطاع تيار الواقعية الاشتراكية أن يغطي مساحة كبيرة في

---

(١) دراسات في الشعر العربي الحديث ص ١٢ ، ٢٣٧ .

(٢) انظر : الاتجاه الواقعي في الرواية العربية الحديثة في مصر ص ٢٢١ فما بعدها.

(٣) الأدب الجديد والثورة : كتابات نقدية ص ٦ ، وانظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٨٥ .

الفكر العربي ، في بعض البلاد العربية ، بفعل عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية ... ، وانغمس نقاده في تحديد مفهوم أدب هذا الاتجاه بأنه : ممارسة ثورية ، وعمل انقلابي ، يهدف إلى تنوير الجماهير الشعبية ؛ لتعي ذاتها ، وتعرف ذاتها ، وتحتل مكاناً تحت الشمس .

وتتابعت كتابات رئيف خوري ، وسليم خياطة ، ونجلاء عبدالمسيح، ومحمود أمين العالم ، وعبدالعظيم أنيس ، وحسين مروة ، وعشرات غيرهم من أنصار هذا الاتجاه .

ورأينا أثر ذلك كله في الشعر عند كمال عبدالحليم ، وصلاح عبدالصبور ، والسياب والبياتي ، وسعدي يوسف ، وكاظم جواد وغيرهم .

كما رأينا أثر الواقعية الاشتراكية في الرواية في الأعمال الإبداعية لعبدالرحمن الشرقاوي ، وفؤاد حجازي ، وحسن محسب ، وصنع الله إبراهيم ، ويوسف القعيد ، وإبراهيم عبدالمجيد وغيرهم في مصر .

وفي أعمال غائب طعمه فرحان ، وموفق خضر ، وإسماعيل فهد إسماعيل ، وعبدالرحمن الربيعي وغيرهم في العراق .

وأعمال حليم بركات ، وأديب نحوي ، وفارس زرزور ، وغسان كنفاني ، وتوفيق فياض ، وأميل حبيبي وغيرهم في بلاد الشام .

وأعمال أبي بكرخالد ، وإبراهيم إسحق ، وغيرهما في السودان .

وروايات الطاهر وطار ، ومصطفى الفارس ، وعبدالمجيد عطية وغيرهم في الشمال الأفريقي .

وامتد تيار الواقعية الاشتراكية إلى القصة القصيرة في الأعمال الإبداعية لعدد كبير من الكتاب ، نذكر منهم في مصر صبري العسكري ، ومحمود

السعدني ، وصلاح حافظ ، ويوسف إدريس ، ومحمد صدقي ٠٠٠» [١].

ولعلنا نجد نماذج لهذا التيار في الجزيرة العربية ، يمثله عبدالعزيز المقالح ، وسعيد السريحي وأمثالهما ٠

ويقول عبدالباسط بدر في معرض حديثه عن تأثر بعض العرب بالواقعية الاشتراكية الماركسية :

« وجدت الكتلة الشرقية أدباء يجسّدون أفكارها ، ويدعون – من خلال أعمالهم الأدبية – إلى الالتحاق بها ، أمثال ، عبدالوهاب البياتي ، ومحمد الفيتوري ، وعبدالرحمن الخميسي ، وعبدالرحمن الشرقاوي ، ومحمود درويش ، وتوفيق زياد ، وأحمد سليمان الأحمد ٠٠ وغيرهم ٠

ووجدت نقّاداً يجتهدون في تثبيت الواقعية الاشتراكية (الصياغة الأدبية للماركسية) ، أمثال : محمود أمين العالم ، وعبدالعظيم أنيس ، ورجاء النقاش ، وحسين مروة ، ومحمد مندور ، وعبدالمنعم تليمة ٠٠٠» [٢].

---

(١) الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ص ١٢ ،١٣ ٠

(٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ص ٥٧ ٠

٤- الاتجاه البرناسي

سبب التسمية

سمي هذا الاتجاه بهذا الاسم نسبة إلى جبل (بارناس) في اليونان ، والذي هو موطن إله الشعر (أبولو) ، وآلهة الفنون الأخرى ، في العقيدة الوثنية اليونانية ، « وهو المقام الرمزي للشعراء » (١).

حقيقة هذا الاتجاه

يرى البرناسيون أن الفن ليس له وظيفة أو هدف أو غاية محددة ، ولهذا ينادون بأن الفن للفن ، ويرون أن الفن غاية في حد ذاته ، وهو الجمال الخالص ، إذ الجمال عالم مستقل ، كما أن الفن عالم مستقل ؛ إذن فالأديب يهتم بالجمال فحسب ، ولا ينبغي له أن يجعل الأدب وسيلة لعرض المشكلات، أو توجيه الناس وتعليمهم ، ونحو ذلك ؛ لأن الأدب غاية بنفسه (٢).

ويُعد (تيوفيل جوتييه) أحد مؤسسي هذا الاتجاه ، فهو الذي صاغ عبارة (الفن للفن) ، التي أصبحت شعراً للبرناسيين ، « وقرر أن الفن بعامة يشبه الحقائق الرياضية ، ولا يخضع لمقاييس الأخلاق ، فلا يوصف بالخير أو الشر ، إنما يوصف بالجمال والقبح ؛ لذلك فالبرناسيون غير معنيين بالقضية الأخلاقية في الأدب ، ولا بالقضايا الاجتماعية والسياسية » (٣).

---

(١) انظر : الأدب المقارن ص ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٢٥٩، وتيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ص ٢٩١ .

(٢) انظر : الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٣) مذاهب الأدب الغربي ص ٦٦، وراجع تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ص ٢٩١ ، والبرناسية أو مذهب الفن للفن في الشعر الغربي والعربي ص ٢٦ .

وكذلك يُعد (لوكنت دي ليل) أحد مؤسسي هذا الاتجاه ، فقد تمرد على الرومانسية السائدة في عصره ، وانتقد إغراقها في الفردية ، واهتمامها بمشاعر الأديب الذاتية ومشكلاته الخاصة ، وقرر أنه يجب على الأديب أن يكون مهتماً بالجمال فقط ؛ إذ الأدب لا غاية له ، فهو غاية في نفسه ، وقد تمسك هذا الشاعر بهذه الفكرة الفلسفية بعد أن قرأ الفلسفة البوذية ، أو الديانة البوذية الوثنية ، وأفاد منها فلسفته .

يقول محمد مندور :

« وفي الحق إن هذا المذهب الفني لم يستقر عليه (لو كنت دي ليل) إلا بعد أن استوت له فلسفة خاصة في الحياة ، وهي فلسفة كان يحلو له دائماً أن يرجعها إلى الديانة البوذية ... ، وهذه الفلسفة تسخر من ألم الإنسان وبكائه ، وترى أن (النرفانا) هي سبيل خلاص الإنسان ، والنرفانا في البوذية هي حالة نفسية تحقق للفرد جنة ... في عالمنا هذا ، إن استطاع أن يميت الرغبة في نفسه ؛ ولذلك يتمرد الشاعر على بكاء الإنسان ، الذي لاينقطع بسبب رغباته الخادعة المحرقة ، فيقول : (كم من القرون قد ماتت منذ أخذ الإنسان يبكي) ؟ ... ، بل نراه - أي الشاعر - يتخذ من التلهف على الفناء مادة خصبة لشعره ، ويغبط الموتى على ماأصابوا من نعيم في الفناء ، وأكل الديدان ، فيقول : (أيها الموتى... الموتى السعداء ، الذين تفترسهم الديدان النهمة ، وأنت أيها الموت المقدس ، الذي يلج كل شيء رحابك ويمّحي ، تقبل أطفالك في صدرك المرصع بالنجوم، خلصنا من الزمن والعدد والمكان ، وأرجع إلينا الراحة ، التي أنزلت بها الحياة الاضطراب) »[1].

---

(١) الأدب ومذاهبه ص ١١١ ، ١١٢ ، وانظر ما ذكره البرازي في : في النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٦ وراجع : إنجيل بوذا ص ١٥ ، ١٦ .

وقد جعلت البرناسية الجمال وحده مقياساً للفن ، وبهذا جردته من المضمون أو الروح ؛ ولهذا أطلق بعض النقاد على هذا الاتجاه اسم (مدرسة عبادة الجمال) ؛ إذ عزلت الأدب عن المجتمع والأخلاق وسائر مقومات الحياة العميقة ، وزعمت أن الفن دولة مستقلة،ذات سيادة ليس فيها من سلطان ولا رعايا إلا الجمال ، وليس لها حدود أو شرائع إلا ما رسمه الجمال [١].

يقول عبدالباسط بدر :

« وقد لقيت البرناسية منذ ظهورها ترحيباً شديداً من أصحاب نزعات التحرر والتفلت من المبادىء الخلقية والقيم الاجتماعية ، واستخدم شعارهم (الفن للفن) للدفاع عن الأعمال الأدبية التي تصدم المجتمع في عقائده وتقاليده وقيمه الخلقية » [٢].

ومما يميّز البرناسيين أنهم – كما يقول محمد غنيمي هلال – يغتربون « بخيالهم في الأقطار النائية ، أو العصور الماضية ، يغتربون بخيالهم اغتراباً علمياً ؛ ذلك أنهم كانوا يتبحرون في التاريخ ، ويحيطون بما وصل إليه العلم في دراسة الأجناس البشرية ، وديانتها وأساطيرها ، وحضارتها ...، وهم بذلك لا يبالون بسواد الناس ؛ ولذا جاء كثير من أشعارهم ذا صبغة علمية ، بحيث يستعصي فهمها على من ليس له علم بالمدنيات والعصور التي يصورونها ، فرسالتهم موجهة – في فنهم الكامل – إلى الصفوة ...» [٣].

---

(١) انظر الاشتراكية والأدب ص٨ ،وتيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ص ٢٩١ ، وفي النقد والأدب ٥/٤٨، ٤٩ ، والمذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٥٧– ٢٦٥ .

(٢) مذاهب الأدب الغربي ص ٦٧ .

(٣) الأدب المقارن ص ٢٩١ .

ويقول البرناسي جوتييه :

« بوجه عام ما أن يصبح شيء ما مفيداً حتى يبطل أن يكون جميلاً ...؛ إن الفن هو الحرية ، وهو الترف ، وبدء الإز هار ، إنه تفتح النفس في التفرغ ... .

لا يوجد الجمال الحق إلا في ما لافائدة منه ؛ كل ما هو مفيد هو سمج ؛ لأنه تعبير عن حاجة ما ، وحاجات الإنسان هي دنيئة ومقزّزة كطبيعته المسكينة المقعدة ... ، وكل فنان يقترح شيئاً آخر غير الجمال ليس فناناً في نظرنا ... ، ليس الجمال خادماً للحقيقي ؛ إذ أنه يحتوي الحقيقة الإلهية والبشرية ، إنه القمة المشتركة ، التي تنتهي إليها طرقات الفكر ... » [١].

ويعد من أنصار هذا الاتجاه الناقد الانكليزي ت . س . اليوت ، والأمريكي ادغار الن بو ، وغيرهما [٢].

(١) المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٦٢ .

(٢) انظر : الجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ص ١٧ .

نشأته

اختلف الكتّاب حول نشأة البرناسية ، فقد قال الكاتب ، ر . ف ريجان في كتابه (أصول نظرية الفن للفن) بأنه من الصعب تحديد بدايات البرناسية بمطالع القرن العشرين ؛ لأن فكرة (الفن للفن) كانت تقف بالمرصاد ضد أي محاولة لجعل الفن مجرد وسيلة تنتهي قيمتها بمجرد تحقيق الهدف منها في حياتنا اليومية ، وهذه الفكرة قديمة ؛ ولهذا فقد تعود البرناسية إلى العصر اليوناني ، وهذا لا يتعارض مع محاولة الناقد الانجليزي ، أ .س . برادلي ، بلورة فكرة (الفن للفن) عندما نادى عام ١٩٠١م بأن الشعر الجيد هو الذي يُكتب من أجل الشعر فقط ، أما فيما عدا ذلك فيمكن أن يعد أي شيء آخر إلا الشعر ، هذا ما قرره الكاتب ر . ف . ريجان في كتابه المذكور [(١)].

ويتحدث الكاتب الفرنسي فيليب فان تيغيم عن البرناسية ، التي هي نظرية (الفن للفن) ، فيقول عن نشأتها :

« نستطيع أن نجمع تحت اسم المذاهب البرناسية عدداً من الميول الشعرية بدأت تعبر عن ذاتها مباشرة بعد سنة ١٨٣٠ ، ويمكن القول : إن آخر تعبير لها في حقل النظريات هو كتاب (بحث في الشعر الفرنسي) لبانفيل ١٨٧٢ ، وقد يكون آخر صدى لها هو ما سمع في تكريم فكتور هوغو، الخطاب الذي ألقاه ليكونت دي ليل ، في الأكاديمية سنة ١٨٨٧.

إذن ، فبإزاء السلسلة الطويلة من الأعمال الأدبية تطور الميل الأدبي الذي لم يتخذ له اسم البرناسية إلا في سنة ١٨٦٦ ، بعد نشر (البرناسية المعاصر ة) ، وهي مجموعة من أعمال أربعين شاعراً ، جمعتهم

---

(١) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٧٤ ، ٨٢ .

بعض الضغائن المشتركة ، أكثر مما جمعهم مثال أعلى مشترك .

إن أول ميل رأى النور في التاريخ الطويل لهذا المذهب الغامض ، المؤلف من عناصر متنوعة ، هو (الفن للفن) ، ولكي نفهم منشأ هذا الميل علينا أن نتذكر أنه حوالي سنة ١٨٣٠ كان فلاسفة كثيرون من أتباع سان سيمون ، ومن أتباع فورييه خصوصاً ، يوصون الشعراء بالمساهمة في الجهد العام الذي يبذله المفكرون لتحسين الوضع الإنساني ، وبوضع كلمتهم في خدمة التقدم الاجتماعي ، وكان فكتور هوغو هو أول من أجاب على هؤلاء... مطالباً الشاعر بحق نشر (كتاب عديم الفائدة من الشعر الصافي، يلقى وسط مشاغل الجمهور الصارمة) ، وبينما كان على فكتور هوغو نفسه سنة ١٨٤٠ أن يمنح الشاعر دوراً اجتماعياً ، دعم تيوفيل غوتيه ، تلميذه ، ابتداء من سنة ١٨٣٦ ، التقليد الحديث لشعر غريب تماماً عن المسألة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية ... ، ولما أصبح بعد عشرين سنة مديراً لمجلة (الفنان) نشر بياناً طالب فيه من جديد باستقلال الفن ؛ وفي سنة ١٨٥٧ نشر في هذه المجلة قصيدته الشهيرة (الفن) التي تلخص بعضمظاهر نظرية (الفن للفن) ، هذا ما كان نصيب غوتيه في حقل المذاهب الأدبية .

وطالبت مجلة (الفن) ، التي لم تظهر أسبوعياً إلا في الشهرين الأخيرين في سنة ١٨٥٦ بالمثال الأعلى نفسه ، ولقد وسّع غوتيه مذهب (الفن للفن) وحدّده ... في كتبه ....، ١٨٥٢...، وفي دراساته النقدية المنشورة ... ابتداء من سنة ١٨٦١ ، وفي مجلة (الفن) ابتداء من سنة ١٨٦٤ ، والمجموعة تحت عنوان (الشعراء المعاصرون) ... .

وقد يكون فكتور هوغو هو أول من أطلق عبارة (الفن للفن) في

نقاش أدبي جرى سنة ١٨٢٩، ...، ويخبرنا هوغو في كتابه (وليم شكسبير) أنه كان بإمكانه أن يصرخ سنة ١٨٦٤ : (أُفضِّل مائة مرة الفن للفن) ...، ومهما كان المعنى الدقيق الذي أراده فكتور هوغو لكلامه ؛ فإنه لقي رواجاً ، واغتنى محتواه إلى غير حد » [١].

هكذا نشأ الاتجاه البرناسي ، ومن ثَمَّ تطور وانتشر بعد ذلك ، لا سيما بسبب البرناسيين ، تيوفيل جوتييه ، ولو كنت دي ليل ، ودعواتهما البرناسية الواسعة [٢].

الاتجاه البرناسي في العالم العربي

يقول عصام محمد الشَّنْطي – متحدثاً عن الاتجاه البرناسي :–

« وغالب الذين تبنوا هذا الاتجاه في النقد الموضوعي في مصر هم من أساتذة الجامعات الأكاديميين ، ومن طلائعهم الدكتور رشاد رشدي ، وسار معه في هذا الاتجاه الدكتورة فاطمة موسى ، والدكتور فايز اسكندر ، والدكتور أمين العيوطي ، والدكتور شفيق مجلي ، وفاروق عبدالوهاب » [٣].

وعَدَّ امطانيوس ميخائيل : بشر فارس وسعيد عقل ونزار قباني ، وغيرهم ، من أتباع الاتجاه البرناسي [٤].

وكذلك ذكر ايليّا الحاوي : أمين نخلة ، وسعيد عقل ، بصفتهم

---

(١) المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٥٧–٢٥٩ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٥٩ –٢٦٥ ، والنقد الأدبي الحديث ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، والبرناسية أو مذهب الفن للفن في الشعر الغربي والعربي ص ٩ ، ١٠ .

(٣) الجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ص ١٨ ، وانظر : مجلة الفكر المعاصر ، ع ٢٢ ، ص ٦٣ .

(٤) انظر : دراسات في الشعر العربي الحديث ص ١٥، ١٣٧ .

ممثلين للاتجاه نفسه ، واستشهد على ذلك من أشعارهما [١].

ويقرر صلاح عبدالصبور البرناسية بقوله :

« والحق أن آراء النقاد الذين يصدرون عن وجهة نظر غير فنية لا تستحق عناء الاهتمام ، وتلك مثل آراء محترفي السياسة ، أو دعاة الإصلاح الديني ، أو الأخلاقيين التقليديين ، أو من شابههم ؛ لأن كل هؤلاء لا يؤمنون بوجود الفن ككيان مستقل له طبيعته الخاصة ، ولكنهم يتوهمونه تابعاً ذليلاً لفارسهم الأثير ، فالسياسيون يتصورون الفن تابعاً من توابع الأبنية الأساسية للمجتمع ، ودعاة الإصلاح الديني يتوهمونه خادماً ببغاوياً لعقائدهم التحكمية ، بينما يعده الأخيرون وسيلة لبث الفضائل الاجتماعية ، والنهي عن الرذائل المقررة ... .

وليست النظرة إلى الفن كتابع من توابع الأنظمة الاجتماعية أو الدينية ، نظرة جديدة ، ... ، إن التاريخ معرض شامل للصراع بين الفن والأبنية الاجتماعية والدينية ، وهو صراع يحاول فيه الفن أن يثبت وجوده الأصيل ، وتحاول فيه هذه الأبنية أن تثبت سيطرتها على الفن ...، وقد حرصت السلطة الدينية ... أن تبسط سلطانها على الأدب وتخضعه لتوجيهها ، وليس هذا مجال بسط هذه القضية ، فالدين عادة يؤكد لنفسه سلطان التصرف في كل شؤون الإنسان ، وذلك حين يؤكد صدوره عن الوحي والإرادة الإلهية » [٢]!! .

---

(١) انظر :البرناسية أو مذهب الفن للفن في الشعر الغربي والعربي ص ١٦٩ - ٢٠٠ .

(٢) ديوان صلاح عبدالصبور ٣/٩٩، ١١٠ ، ١١١ .

٥- الاتجاه الرمزي

أصل مادة هذه الكلمة في اللغة اليونانية ، يدل على معنى (الحزر والتقدير) ، ويذكر محمد فتوح أحمد أن لهذه الكلمة تاريخاً طويلاً في علم اللاهوت ، إذ تترداف مع كلمة عند النصارى تعنى (دستور الإيمان المسيحي) ، كما أنها تستعمل من قديم في الشعائر الدينية ، والفنون الجميلة عموماً ، والشعر بخاصة ، وما تزال حتى اليوم ذات قيمة إشارية في المنطق والرياضة ، وعلم الدلالة اللغوية ، على حد تعبير الكاتب المذكور ، ويتابع كلامه قائلاً بأن « العنصر المشترك بين كل هذه الاستعمالات هو : (شيء ما يعني شيئاً آخر) ، ولكن الفعل الإغريقي من تلك الكلمة يوحي بأن فكرة التشابه بين الإشارة ، وما تشير إليه عنصر أصيل في بناء الرمز ، ويبدو مناسباً ... أن تستخدم الكلمة بهذا الاعتبار بحيث تعني (شيئاً ما يشير إلى شيء آخر مع عدم إغفال مستوى الدلالة الحقيقية فيه) ... »[1].

ويقول ادوين بيفان- في معرض حديثه عن الرمزية - بأن الأشياء تثير في الإدراك الإنساني أكثر مما تدل عليه بحسب الظاهر ، ثم يقسم الرموز إلى نوعين :

١- الرمز الإصطلاحي ، ويعني به نوعاً من الإشارات المتواضع عليها ، كالألفاظ باعتبارها رموزاً لدلالاتها .

٢- الرمز الإنشائي ، ويعني به نوعاً من الرموز لم يسبق التواضع عليه ، « كذلك الرجل الذي ولد أعمى ، فتوضح له طبيعة اللون

---

(١) انظر الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ٣٣ ، والأدب ومذاهبه ص ١١٧، والرمزية ص ٨ .

القرمزي ، بأنه يماثل نفير البوق » ، على حد تعبير ادوين بيفان ، زاعماً أن أثراً وجدانياً متشابهاً يثيره كل من صوت البوق واللون الأحمر [١].

ويعّرف (وبستر) الرمز ، بقوله :

« ما يعني أو يومىء إلى شيء عن طريق علاقة بينهما ، كمجرد الاقتران ، أو الاصطلاح ، أو التشابه العارض ، غير المقصود » .

ويرى (كاسريه) أن الإنسان حيوان رمزي في لغاته وأساطيره ودياناته وعلومه وفنونه .

ويقول محمد فتوح أحمد بأن « الرمز إشارة أو تعبير عن شيء بشيء آخر » .

أما فرويد فيرى أن الرمز نتاج (الخيال اللاشعوري) ، « فليست للرمز قيمة إلا بمدى دلالته على الرغبات المكبوتة في اللاشعور نتيجة الرقابة الاجتماعية الأخلاقية » [٢].

والاتجاه الرمزي « ينكر أن تكون الظواهر هي الحقائق في عالم النفس ... ، والرمزية تؤمن بأن الحقيقة البشرية باطنة خافية ، وأن المشاهد الواقعية في المجتمع ليست إلا ألواناً من الإيهام والتمويه » [٣].

يقول عبدالعزيز عتيق :

« والأديب في المذاهب الرمزية يتخلى في تعبيره عن الإفصاح والإيضاح ، ويأخذ بالإشارة والتلميح ، وهو في نزعته هذه أقرب إلى

---

(١) انظر الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ٣٤ .

(٢) في هذه التعريفات راجع الرمزية والأدب العربي الحديث ص ٩ ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ٣٢ – ٤٠ .

(٣) في النقد الأدبي ص ٢٥١ .

الصوفية ، التي تأنس بما وراء المنظور ، أو عالم الحس ... ، ولما كان التصريح في نظر الرمزيين يُفشي أسرار الحقائق ، وبالتالي يقتلها ؛ فإنهم لذلك يُومئون إلى الحقائق النفسية إيماءً ، ويرمزون إليها رمزاً ، ويكتفون من التعبير عنها بأن يكون ظلالاً وأطيافاً لُماحة خفاقة ، فيها إيماء وإيحاء ، حتى تهتز لها شتى الإحساسات ، وتحوم حولها ألوان الظنون » [١].

أسباب نشأة هذا الاتجاه وانتشاره

نشأت الرمزية في القرن الميلادي التاسع عشر ، وفي منتصفه تقريباً ؛ إذ تجمعت عدة عوامل ، ساعدت على نشأة هذا الاتجاه وازدهاره في فرنسا على يد جماعة من النقاد والشعراء والفلاسفة ، أمثال شارل بودلير ، ورامبو ، وفيرلين ، ومالارميه ، وغيرهم [٢].

ومن تلك العوامل ما يلي :

أولاً : ، العامل العقدي ، وهو الشعور الحاد بالفراغ الروحي ، الذي يعيشه الإنسان الأوروبي ، لا سيما مع الصدمة التي أصيب بها نتيجة إخفاق العلوم التجريبية في سد فراغه الروحي ، وتطلعه الفكري ، وإخفاق النظريات الفلسفية التي جعلت الانسان كائناً عضوياً تسيره غرائزه ومادياته ، وقطعت صلته بالله تعالى ، وعزلته عن الدين الحق ، الذي هو السبيل الوحيد للسعادة والاطمئنان [٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٢ .

(٢) انظر : القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ص ٢٤٦ ، وفي النقد الأدبي ص ٢٥١ .

(٣) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٧٥ ، وأثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ص ١٣ .

ثانياً : العامل الاجتماعي ، فرواد الرمزية ، وغيرهم من الفلاسفة ونحوهم ، عاشوا في تناقضات اجتماعية كبيرة ، مما جعلهم ينفرون من أنظمتها وقوانينها ، وتقاليدها التي ربما حرمتهم من بعض شهواتهم وملذاتهم ، فاتهموها بمحاربة الحرية ، فمارسوا أنواع الشذوذ الجنسي والفكري والأخلاقي ، حتى لُقبوا بالمنحطين ، ومن ثمّ اشتهرت فلسفتهم (الانحطاطية) ، والتي هي اتجاه فلسفي سياسي له طابع ثوري، يتضمن إنكار جميع القيم السائدة ، ثم أطلق جوتيه هذه التسمية على الروح السائدة في ديوان أزهار الشر لبودلير ، وعلى المتأثرين به ؛ لخروجهم على القيم والأخلاق والأعراف الفكرية والفنية [١].

وأولئك المنحطون « كانوا يتميزون بفوضى فكرية وأخلاقية أكثر مما كان لهم مذهب أدبي خاص ، وكان مذهبهم الفني على الخصوص انعكاساً لهذه الفوضى الهدامة » [٢].

ثالثاً – العامل الفني ، وهو « البحث عن أسلوب جديد في التعبير، فقد كره رواد الرمزية التعبير المباشر الواضح ، ونفروا من أساليب الواقعيين والبرناسيين ، وادعوا أنها تعجز عن نقل إحساساتهم ، وأن اللغة ذاتها عاجزة عن نقل التجربة الشعورية العميقة ؛ لذلك ينبغي إيجاد أسلوب يوحي بهذه التجربة ، وينقل أثرها إلى القارىء » [٣].

وقد تأثر الرمزيون الفرنسيون بالأسلوب الرمزي للكاتب الامريكي

---

(١) انظر : فن الشعر ص ٦٤ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٧٦ ، وأثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ص ١٨، ١٩ .

(٢) المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٨١ .

(٣) مذاهب الأدب الغربي ٧٦، ٧٧ ، وانظر الأدب المقارن ٣٩٩ ، ٤٠٠ .

أدجار الن بو ، فقد اطلع بودلير على قصصه ومقالاته وترجمها إلى الفرنسية، وتأثر بها ، فسار على نهجه الرمزيون ، الذين اتبعوه في قراءة ما ترجمه ، وما قرره ، حتى عدّوه أباً للرمزية .

كما تأثروا بالفلسفة المثالية ، التي تتحدث عن عالم خلف عالم الطبيعة والواقع ، وهو عالم المثل ، الذي اشتهر به أفلاطون ، وسار على نهجه ونادى به نيتشه ، وشبنهور وأمثالهم كثير [١].

والاتجاه الرمزي بصفته مدرسة فكرية وأدبية ، ذات خصائص معينة لم يعرف إلا في عام ١٨٨٦م تقريباً ، ثم بعد هذا العام تضاعف أتباع هذا الاتجاه وانقسموا إلى قسمين ، أحدهما يتبع فيرلين ، والذي تميز إنتاجه بالحزن و « البساطة والوضوح في استعمال الرموز في التعبير عن أفكار العقل الواعي وهواجس العقل الباطني » ومن أشهر أتباع هذا القسم : بول كلوديل ، وسامين ، وميكائيل ، وماترلينك ، وغيرهم ، والثاني يتبع مالارامية ، والذي رفع أعلام الشعر الحر ، ونادى بتحطيم كل الأشكال التقليدية ، وإعادة بناء الشعر من خلال الرمز كقيمة تشكيلية ، ومن أشهر أتباع هذا القسم : جيل ، ودوبو ، وموكيل ، وموكلير ، وميريل ، وفاهارين ، وغيرهم [٢].

والاتجاه الرمزي نشأ في فرنسا ، ومن ثمّ انتشر في بقية البلاد الأوروبية والأمريكية ، يقول نبيل راغب :

« ومن فرنسا انتشرت المدرسة الرمزية ، وأثرت على الأدب

---

(١) انظر : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ٤٨ – ٥٨ ، والرمزية والأدب العربي الحديث ص ١٠ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٧٧ ، وفي النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ١٤١–١٦٠ .

(٢) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٨٩ ، ٩٢، ٩٣، والمذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٨١ .

الانجليزي الصوفي ، وعلى المدرسة التصويرية والرمزية في أمريكا ، التي رفع لواءها ازرا باوند ، وايمى لويل ، وعلى الرمزيين في المانيا بزعامة ر٠م ريلكه ، وستيفان جورج ، وعلى مدرسة المجددين في أسبانيا ، وارتبطت الموسيقى بعد ذلك بالمدرسة الرمزية بزعامة فاجنر ... ٠

وعندما كتب أبسن مسرحياته تمكن من الاستغلال الدرامي للرمز، بحيث أصبح منهجاً معترفاً به في المسرح ٠٠٠، وتسللت الرمزية أيضاً إلى الرواية ، وخاصة في روايات جيمس جويس ، وجيل رومان ، وريتشارد هوفمان ، وكذلك في شعر ت ٠ س ٠ اليوت ، كل هذا أدى فيما بعد إلى المدارس الأدبية الأخرى ، مثل السريالية ، والتجريدية والتعبيرية ٠٠٠الخ »[1].

أهم مبادئه

أجمل أهم مبادىء الاتجاه الرمزي فيما يلي :

١- الهروب من الواقع ، والتعالي عليه ، وعدم التصريح بالاهتمام بمشكلاته.

٢- البحث عن عالم مثالي مجهول يسد الفراغ الروحي ، ويعوض عن غياب العقيدة الصحيحة ، والتعلق بذاك العالم المثالي وتمجيده

٣- رفض التعبير المباشر ، والأسلوب الواضح ، ونبذهما ٠

٤- الاعتماد على أساليب تعبيرية جديدة للإيحاء بالمعنى والإحساس ، مثل : تراسل الحواس (حيث يسمع المشموم ، ويشم المسموع) ، واستخدام الصفات المتباعدة للتشخيص (الضوء الباكي) ، والإكثار من الصور الجزئية ، وتجميعها حول محور رئيس بكثافة ، والخروج على الأوزان والصيغ النحوية ٠

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ٩٣ ٠

٥- الاهتمام بإيقاع الألفاظ والعلاقات بين الأصوات للإيحاء بالمعنى ، وربط الشعر بالموسيقى ؛ لتوليد الأثر الجمالي من تناغم الحروف !.

٦- مخاطبة جمهور خاص ، ربما سموه (الصفوة أو النخبة) ، والتعالي على بقية الناس [1].

ولهذا يرون أن « النزعة الإيحائية في الرمزية تقتضي في الغالب غير المألوف من التعابير ، كقولهم : الشهوة الحمراء ، الجمال الخجول ، الثلوج الخرساء ، العدم الضرير ، الطعم الرمادي ، الضوء البليل ، ضباب القنوط ، كبرياء النهار ، وما شاكل من هذه الأوصاف الجديدة ... ، على أن هذه النزعة إلى غير المألوف قد تصل عند بعضهم إلى حد الغموض ، فتكون لمحات خفية لا تدرك إلا بعد كد وتعب مضن ... ، فتراهم يأتون ، بل يثرثرون بما لا معنى له من التراكيب الشعرية ، التي لا طائل تحتها » [2].

الاتجاه الرمزي في العالم العربي

يرى أنطوان غطاس كرم أن الاتجاه الرمزي لم يبلغ مبلغه إلا خلال عهد الانتداب الفرنسي في لبنان ، أي بعد عام ١٩١٩م ، وذلك أن الآداب الفرنسية تعممت وغدت أساً من أسس الثقافة ، وتوغل أدباؤنا في استقصائها ، ولم ينحصر هذا التأثير في لبنان ، فكان لمصر منه نصيب

---

(١) لمعرفة هذه المبادىء ، وغيرها ، راجع مذاهب الأدب الغربي ص ٧٨ ، ٧٩ ، والأدب المقارن ص ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، والاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢١-١٢٣ ، والرمزية والأدب العربي الحديث ص ١٠ ، والأدب ومذاهبه ص ١٠٩ ، ١٣٠ ، والمذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢٧٤-٢٨٠ ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ؛ فإن أغلبه تحليل للمبادئ الرمزية .

(٢) آراء حول قديم الشعر وجديده ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

أيضاً ، على أن بوادر هذا الاتجاه لم تظهر – كما يقول انطوان غطاس كرم – قبل عام ١٩٢٨م ؛ فإن المجلات الأدبية في مصر ولبنان لم تدون شيئاً من هذا القبيل يرجع إلى ما وراء هذا العهد ، على أن الاتجاه ما برح يختمر شيئاً بعد شيء حتى اشتد ، واستوى أوده بعد نحو من ثماني سنوات ، أي عام ١٩٣٦م [١].

وكثير من الكتّاب يرى أن الرمزية في العالم العربي انتقلت إليه بمفاهيمها الغربية على يد الشاعر والمفكر جبران خليل جبران ؛ ولهذا فهم يرونه مؤسس مدرستين في العالم العربي ، الرومانسية والرمزية [٢].

ثم أشعل فتيل هذا الاتجاه اللبناني أديب مظهر في قصيدته (نشيد السكون) ؛ ولهذا يكاد يجمع كثير من الكتاب على أن بداية الرمزية كاتجاه أو مذهب تمت على يد أديب مظهر في قصيدته المذكورة ؛ لاشتمالها على كثير من سمات وخصائص الرمزية الغربية ، وذلك عام ١٩٢٨م ؛ ولذلك عدوا لبنان أول قطر عربي تأثر بالاتجاه الرمزي ، كما عدوا أديب مظهر أول شاعر تأثر بهذا الاتجاه في قصيدته السابقة [٣].

---

(١) انظر : الرمزية والأدب العربي الحديث ص ١١٥ .

(٢) راجع : جدد وقدماء ص ٧٢ ، وروابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ص ٦٦، ولبنان الشاعر ص ١٥٥ ، والاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٩٣ ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٨٥ ، والرمزية ص ١٣٢ .

(٣) انظر : الرمزية والسريالية في الشعر العرب والغربي ص ١٥١ ، وملامح الأدب العربي ص ٨٠ ، وروابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ص ١٦٠ ، ١٦١ ، ولبنان الشاعر ص ١٧٢ ، ١٧٣ ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٢ ، والشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب ص ٢٢٧ . ٢٢٨ ، ومدخل إلى الشعر العربي الحديث دراسة نقدية ص ٦٨ ، ٦٩ .

ثم تطور الاتجاه الرمزي في لبنان حتى « تم له النضوج حوالي سنة ١٩٢٦ ، حين أخذت نماذجه تستوعب العديد من صفحات المجلات الأدبية ، وأخذت الأبحاث والمقالات توضح أهدافه ومراميه »[1].

وفي سنة ١٩٣٧م نشر سعيد عقل قصيدته المجدلية ؛ ليرسخ بها هذا الاتجاه الرمزي ، فأصبح لها صدى عظيم لدى الرمزيين العرب ، وبخاصة أن قائلها قدم لها بدراسة تحليلية عن « اللاوعي ودوره في الإبداع الشعري ، وعن الأصوات وقيمتها الإيحائية ، وعن جوهر الشعر ، وصلته ببقية الفنون ، وهي قضايا كانت جديدة لحينها بقدر ما كانت غريبة ، ومن ثم اعتبرت هذه المقدمة بمثابة إعلان رسمي عن وجود المذهب في الشعر العربي ، مثلما كان بيان (مورياس) سنة ١٨٨٦م إعلاناً عن وجوده في الشعر الفرنسي »[2].

وقد ظهر الاتجاه الرمزي في مصر – ولعله انتقل إليه من لبنان – فمنذ بداية سنة ١٩٣٤م تتابعت على صفحات مجلة المقتطف نماذج رمزية للشاعر بشر فارس ، ففي (يناير سنة ١٩٣٤م) نشرت له المجلة قصيدته (الذكرى) ، ثم (السم) في (يناير سنة ١٩٣٥م) ، ثم (الخريف في برلين) في (اكتوبر سنة ١٩٣٦م) ، ثم (جبال بافاريه) في (مارس سنة ١٩٣٧م) ، « وما لبث نتاجه أن شق الطريق إلى غير المقتطف من الصحف

---

(١) الاتجاهات الفنية في الشعر الفلسطيني المعاصر ص ٢٩٩ ، وانظر : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٥ .

(٢) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٥ ، ١٩٦ ، وانظر الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٩٤ ، وهذا الشعر الحديث ص ١٢١ ، ومدخل إلى الشعر العربي الحديث دراسة نقدية ص ٦٩ .

والمجلات ، في مصر وغيرها من الأقطار العربية »[1].

ويذكر أنه في (ديسمبر سنة ١٩٢٨م) نشرت مجلة المقتطف قصيدة بعنوان (الخريف في باريس) لشاعر يدعى ادوار فارس ، وقد زعم بعضهم أنه هو بشر فارس ، فإن صدق هذا الزعم فإنه يمكن القول بأن الاتجاه الرمزي في مصر يعود إلى ما قبل الثلاثينات أي إلى سنة ١٩٢٨م ، وهي السنة التي نشر فيها أديب مظهر قصيدته (المجدلية)[2].

وقد اشتهر بالرمزية من لبنان - غير ماذكر - يوسف غصوب وصلاح لبكي ، والياس أبو شبكة ، وغيرهم[3].

وقد تأثر بالاتجاه الرمزي كثير من أدباء وشعراء العالم العربي ، على اختلاف بينهم في درجة التأثر ؛ إذ منهم من تأثر بالفلسفة الرمزية فاستغل الرمز للإشارة إلى ما يريد من مخالفات شرعية ونحوها ، ومنهم من تأثر بالرمزية الشكلية فقط ، وإن كان قد لا يسلم من الوقوع في المخالفة .

ومن هؤلاء المتأثرين :

١- حسن كامل الصيرفي
٢- محمد أحمد العزب
٣- محيي الدين فارس
٤- محمد عبدالمعطي الهمشري
٥- كامل الشناوي
٦- فدوى طوقان
٧- صفاء الحيدرى
٨- رزوق فرج رزوق
٩- عبدالله البردوني
١٠- محمد العامر الرميح

---

(١) انظر : الرمزية والأدب العربي الحديث ص ١١٨ ، ١٢٥ ، والرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٦، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣٦ - ٣٨ .

(٢) انظر : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٦ .

(٣) انظر : الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب ص ٢٢٧ -٢٤١ .

١١- محمد الفهد العيسى　　١٢- محمد سليمان الشبل
١٣- محمود حسن إسماعيل　　١٤- إبراهيم ناجي
١٥- محمد حسن عواد　　١٦- حمزة شحاته
١٧- حسين سرحان　　١٨- سعد البواردي
١٩- توفيق الحكيم

وغير هؤلاء كثير ، وما ذكرته نماذج فقط [١].

يقول عثمان الصوينع :

« وقد ظهرت الرمزية في غزل المجددين في شعراء المملكة ، وفي شعرهم السياسي والاجتماعي ، وفي شعرهم الرومانسي الفكري التأملي،٠٠٠، ومن الجائز أن عدم إكثار شعراء الأصالة والمحافظة من الشعر الرمزي ؛ لأنهم لا يحتاجون إليها ، وليس عجزاً منهم ، أما المجددون؛ فإنهم قد أكثروا منها ؛ لأنهم يحملون أفكاراً ومبادىء قد تضطرهم التقاليد والعادات ، وقواعد السلوك الإسلامي ، وعقيدة التوحيد إلى عدم التصريح بها ، فيلجأون إلى الرمز ٠٠٠ » [٢].

ثم بيّن الصوينع أن مبدأ الرمزية يقوم على « فقدان الشعور » ؛ لذلك لم يلتفت الرمزيون إلى أصول الفن الشعري ، وأسقطوا من اعتبارهم « الوزن والقافية » كما أسقطوا « فنية ترتيب الأفكار ، ووضوحها ، وارتباط

---

(١) انظر : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ١٩٧ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٥٥ - ٦٩٤ ، وحركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/ ٦٥٦ فما بعدها ، والشعر الحديث في المملكة العربية السعودية ص ٤٣٢ - ٤٤١، وأثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ص ٨٨ فما بعدها .

(٢) حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ٢/٦٥٨، ٦٥٩ .

بعضها ببعض » ؛ لأن « الشعر يمتح من بؤرة اللاشعور » [١].

أو كما يقول عبدالله الحامد بأن « مبدأ الرمزية يقوم على فقدان الوعي ؛ إذ يرون أن الفنان يكتب من اللاوعي » [٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الرمزية منهج باطني ، فليس الاتجاه الرمزي مستورداً من الغرب فقط ، بل كانت له جذور قوية في الباطنية ، وعند الفلاسفة ، المنتسبين إلى الإسلام ، وغيرهم

ولعل في هذا أعظم الروابط بين الحداثيين والباطنيين والفلاسفة ، ويتجلى ذلك في كثرة استعمال الحداثيين لكثير من المصطلحات والرموز الباطنية .

وقد برز الاتجاه الرمزي بصورة أعظم على يد الحداثيين ، لا سيما الفلسفي منه ، فأصبح كثير من الحداثيين ذوي اتجاهات رمزية يختفون وراءها ، ويخفون خلفها دعواتهم الحداثية الإلحادية ، وبخاصة في البلاد التي لا يستطيعون فيها التصريح بمذهبهم ، وكذلك في البلدان التي لا تسمح بانحرافاتهم الثورية السياسية المخالفة لأنظمتها [٣].

يقول عبدالحميد جيدة :

« فالشاعر العبقري هو الذي يخلق التعابير الحية ، التي يُركّبها تركيباً جمالياً نموذجياً تتلائم مع رؤياه الجديدة في إعادة خلق الواقع من جديد » [٤].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦٦١ .

(٢) الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية ص ٤٤٠ .

(٣) انظر : التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ص ٣٢ ، ٣٣.

(٤) مجلة الفيصل ع ٩، ١٣٩٨/٨/٣هـ ص ٣٣.

وقد صرّح الحداثي المصري عبدالفتاح الديدي بأن السبب في الرمزية والغموض ،الذي تستتر خلفه بعض الفلسفات الوافدة هو ـ أن هذه الفلسفات أرادت أن تكون فلسفات للحياة ، وأن تصل إلى الجماهير العريضة ، وتكون على ألسنة العامة والخاصة على السواء ؛ لذلك توخّت أن تُقدّم أعمالاً أدبية قصصية وروائية تعبر عن أفكارها الأساسية ، وهذا يفسر ظاهرة شيوع هذه الأفكار في العالم عامة ، والعالم العربي على وجه الخصوص ، حيث تم ترجمة أغلب هذه الأعمال الأدبية التي تحمل أفكار البنيوية إلى اللغة العربية »[١].

وتأمل قول أدونيس :

« الرمز هو ما يتيح لنا أن نتأمل شيئاً آخر وراء النص ، فالرمز هو قبل كل شيء معنى خفي وإيحاء ، إنه اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة ، أو هو القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة ، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالماً لا حدود له ؛ لذلك هو إضاءة للوجود المعتم ، واندفاع صوب الجوهر »[٢].

ولهذا اهتم كثير من الحداثيين بالرمزية ، والغموض ؛ للوصول إلى مقاصدهم بيسر وسهولة .

يقول عبدالحميد جيدة :

« إن الرمزية التي تجلت في شعر أدونيس ، ويوسف الخال ، وسعيد عقل ، وخليل حاوي ، وأنسي الحاج ، وفؤاد رفقه ، ونزار قباني ، ومحمد الماغوط ، وبدر شاكر السياب ، وعبدالوهاب البياتي ، ونازك الملائكة،

---

(١) المرجع السابق ع ١٥٨ ، ٨/ ١٤١٠هـ ص ٥٢ .

(٢) زمن الشعر ص ١٦٠ .

وسعدي اليوسف ، ومسلم الجابري ، ومحمد عفيفي مطر ، وصلاح عبدالصبور ، وأمل دنقل ، وأحمد عبدالمعطي حجازي ، ومحمود درويش ، وغيرهم ، ... الخ ، تشكل منعطفاً جديداً وبارزاً في تاريخ شعرنا العربي ، فهي عند هؤلاء الشعراء المعاصرين تعتمد على تراكيب جديدة ، ولغة جديدة ، وصور جديدة ، ورموز جديدة ، أصبح الرمز في هذا الاتجاه الرمزي ينفك بعيداً عن حدود القصيدة ، ودلالاتها المباشرة [1].

---

(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٩٨ ، وانظر في النقد والأدب ٥/٦٩، ٧٠، وفي النقد الأدبي الحديث ص ٢١٣ ، ٢١٤، والرمزية ص ٢٠٦ – ٢٠٨ .

٦- الاتجاه الانطباعي

الاتجاه الحداثي الانطباعي – وربما أطلق عليه (التأثيري) – ، اتجاه إشاري رمزي إلى حد ما ؛ ولهذا فإن بعض الباحثين يعدّه من ألوان الاتجاه الحداثي الرمزي ؛ وذلك أن الاتجاه الانطباعي بدأ في الفن التشكيلي؛ ليرمز إلى ما يريده الفنان من مقاصد فكرية وفلسفية ، ثم تطور هذا الاتجاه ؛ ليصبح اتجاهاً أدبياً فلسفياً .

وقد بدأ الاتجاه الانطباعي (التأثيري) كأسلوب من أساليب الهجوم على الاتجاه الكلاسيكي ، الذي سيطر على الرسم والفن التشكيلي ، في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل التاسع عشر ، وفرض قيوداً على التجديد ، بل أجبر الفنان والفيلسوف على تقليد من سبقوه ، « وكان الفنانون الكلاسيكيون يصفون أنفسهم بأنهم أعمدة الفن الأكاديمي الرسمي... ، وكانت معظم لوحاتهم لا تخرج عن تصوير الموضوعات التأريخية والمعارك الطبيعية .... ، وأيضاً تخصص الرسامون الأكاديميون في رسم الصور النصفية لكبار الساسة ، حيث يبدون في كامل صحتهم ، وأوج مجدهم ... ، وأيضاً تناولوا الموضوعات الدينية ، وبخاصة مناظر القديسين ، الذين صلبوا من أجل الاستشهاد »[1]، كما هي عقيدة النصارى.

وبالجملة فإنه كان للاتجاه الكلاسيكي صولة وجولة ومكانة مقربة عند الساسة الفرنسيين – في أوقات وعصور متفاوتة – ، وكان للكلاسيكيين سيطرة على الحياة الفنية والثقافية حتى الربع الأخير من القرن التاسع

---

(١) انظر المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١١١ ـ ١١٢، وراجع كتاب الانطباعية لموريس سيرولا .

عشر ، على الرغم من الضربات التي واجهتهم من اتجاهات أخرى .

وقد « بدأت الثورة الانطباعية بالرسام الفرنسي (كوربيه) ، الذي قال : إن المادة الأولى للفن الصادق والحقيقي تكمن في الانطباع أو التأثير ، الذي يحدثه موقف معين أو منظر معين في نفس الفنان ، وقد تختلف جودة التعبير عن هذا الانطباع من فنان لآخر ، ولكن تبقى الحقيقة البدهية ، التي تقول : إنه لا يوجد فن بدون انطباع أو تأثير واقع على الفنان بالفعل ؛ لأنه لا يستطيع التعبير عن شيء لم يتأثر به ... ، وكان (كوربيه) رساماً يصور الطبيعة والناس كما يحس ، وكذلك كان الانطباعيون الذين تبعوه ، مستكشفين لواقع جديد ، ويتحركون شوقاً إلى تصوير عصرهم ومضامينه ، وحتى إذا عالجوا موضوعاً قديماً فلا بد أن يضعوه تحت ضوء عصرهم » ؛ ولهذا اشتعلت الحرب بينهم والأكاديميين الكلاسيكيين .[١]

في عام ١٨٧٤م عرض (كلود مونيه) لوحة لعنوان (شمس مشرقة – انطباع) ، بقاعة المرفوضين التي أقيمت لعرض اللوحات التي رفضت الأكاديمية عرضها بالمعارض الرسمية ، وقد هاجمها الناقد الفرنسي الأكاديمي (ليروى) وبخاصة عنوانها (لنطباع) ، وقال بأنه لا يوجد فن يسمى بالانطباع ، إلا أن (كلود مونيه) أطلق على نفسه وعلى زملائه لقب الانطباعيين ، ومن ثم بدأت المدرسة الانطباعية تتخذ شكلها ، الذي عرف في الفن التشكيلي ، وبالتالي استطاعت أن تدخل ميدان الفلسفة والأدب من باب الرومانسية والطبيعية والرمزية والانحطاطية ، واستطاعت أن تشكل اتجاهاً حداثياً فلسفياً عرف بالاتجاه الانطباعي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين [٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣ ، وانظر : الحداثة في منظور إيماني ص ٧١ .

(٢) انظر الحداثة ص ٢٢٨ ، ٢٢٩.

« وفي الواقع فإن الانطباعية كانت امتداداً طبيعياً للرومانسية الأدبية ، التي ثارت ضد القوالب الكلاسيكية ... ، فعلى الفنان الرومانسي أن ينفعل بالطبيعة الحية والحياة المعاصرة ، وأن يصب هذا الانفعال في أي شكل فني براق مناسب ، وفي الواقع لا يوجد فارق كبير بن الانفعال الذي يؤمن به الرومانسيون ، والانطباع الذي يعبر عنه التأثريون » [1].

فالانطباعية ، إذن ، تعكس ما تتأثر به ، وينطبع فيها من مبادئ وأفكار جديدة ، وفلسفات حديثة معاصرة ، وتعارض المبادئ والقيم القديمة، التي لا يجوز أن يتحدث عنها الانطباعي ؛ لأنه لا يتأثر بها ، إذ لا يفكر فيها، ولا ينتحلها .

والانطباعيون كما أنهم يرفضون القيم والأفكار القديمة ، ويثورون على التقليد والاتباع للماضي مهما كان مفهومه ؛ فإنهم كذلك يتمردون على اللغة وقواعدها ، زاعمين الاستغناء عنها بالأحاسيس النفسية والتأثيرات الانطباعية، والتعبير بالألوان والرموز والإشارات ، أو ما يسمى بالفن التشكيلي .

يقول عدنان النحوي :

« بدأت الرمزية والانحطاطية والانطباعية هجوماً أولياً على اللغة، هجوماً سيزداد حدة وعنفاً مع نمو حركات الحداثة ، لقد بدأ الصراع مع محاولة التركيز على الأسماء ، وتحويل الأفعال والصفات إليها ، ومع محاولات التخلص من جزئيات اللغة كالحروف وأدوات العطف، وهذا الصراع يأخذ صورة فكرية فلسفية ، تحاول أن تدافع عن نفسها ...» [2].

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١١٥ ، وانظر : ما هو الأدب ص ٨٧ .

(٢) الحداثة في منظور إيماني ص ٧١ ، وانظر الحداثة ص ٢٢٧-٢٢٨ .

الاتجاه الانطباعي في العالم العربي

الاتجاه الانطباعي كغيره من الاتجاهات الحداثية انتشر بشكل واسع في العالم العربي .

وقد عرف بهذا الاتجاه الشاعر البحريني إبراهيم العريّض ، وكذلك الكويتي علي زكريا الأنصاري ، وكثير من الرومانسيين في العالم العربي هم انطباعيون (تأثريون).

يقول محمد عبدالرحيم كافود :

« إن هذا الاتجاه النقدي ، وهو الاتجاه التأثري نجده قد أخذ به بعض النقاد في منطقة الخليج ، من ذوي الاتجاه التجديدي ، وتحمسوا لهذا النوع من النقد ؛ لأنهم يرونه أجدى سبيل للتواصل بين القراء والعمل الفني ...، هذا ما ذهب إليه الناقد الأديب إبراهيم العريّض ...، وهذا الاتجاه النقدي عند العريّض ناتج عن تأثره بالاتجاه الرومانسي ، فهو كشاعر يخضع لهذا الاتجاه ...، ويقترب علي زكريا الأنصاري في نظرته إلى النقد ومهمته التفسيرية من نظرة العريّض ...، فالنقد عند علي زكريا هو النقد التأثري ، كما هو عند سابقه العريّض ...» [1].

كذلك انتسب إلى الاتجاه الانطباعي (التأثري) كل من سليمان الشطي وهدايت سلطان السالم ، وغيرهما [2].

بل إنهم عدّوا مدرسة الديوان ، التي تمثلت في العقاد ، والمازني، وشكري ، رائدة هذا الاتجاه في العالم العربي [3].

---

(١) النقد الأدبي الحديث في الخليج العربي ص ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، وانظر ص ٣٢٦.

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١١٣، وانظر : الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ص ٦٥٧ .

(٣) انظر : المذاهب النقدية ص ٧١ .

٧- الاتجاه المستقبلي

نشأ اتجاهان حداثيان يحملان اسم (المستقبلية) ، هما :

١- المستقبلية الإيطالية :

مؤسس هذا الاتجاه هو الكاتب الإيطالي (فليبو توماسو مارينيتي) ، الذي كان منذ عام ١٩٥٠م محرراً نشيطاً في مجلة (شعر) التي تصدر في مدينة (ميلانو) ، مع أنه عرف بالأدب والفلسفة في باريس ، وفي عام ١٩٩٠م نشر (البيان المستقبلي) في صحيفة (لافيكارو) ، الذي صرح فيه بالدعوة إلى هدم ماضي إيطاليا وحاضرها ، وأن الوقت قد حان لحرق مكتباتها ، وإغراق متاحفها ومعارضها ، وهدم مدنها المقدسة ، كما جاء في بيانه وصف لرحلة قام بها على سيارته ، التي انقلبت به ، وسقطت في حفرة، بعد أن حاول تجنب اثنين من ركاب الدراجات ، اللذين كانا يتمايلان يميناً وشمالاً ، وكان مسرعاً ، مما أدى إلى وقوع الحادث ، الذي عدّه (مارينيتي) انبعاثاً جديداً ، مما جعله يكتب قصيدة بعنوان (في سيارة السباق) مجّد فيها الموت ، والسرعة كحالة من حالات الجمال الجديد ، ثم تطور إحساسه بالسرعة ، فمجد الطيران ، الذي أضفى عليه بعداً روحياً ، ثم اشتهر عنه في رواياته الاندفاع الكبير العبثي نحو الفعل من أجل الفعل وحده ، وهو ما طالبت به الفقرات الثلاث الأولى من بيانه ؛ وهكذا فقد « أضيفت صفة (الدينامية) على الحركة المستقبلية في سنواتها الأولى » ، ولهذا « كانت الحركة المستقبلية تؤذن بالفاشية ، التي تقدس الفعل والاندفاع العنيف »[١].

ومما دعا إليه (مارينيتي) في نظريته المستقبلية ، كره المكتبات

---

(١) انظر : الحداثة ص ٢٣٢- ٢٣٦ .

والمتاحف ، والتبرؤ من العقل ، وتأكيد أهمية « الحدس المقدس » ، وهجر النحو وقواعده واستعمال الأسماء « استعمالاً اعتباطياً » ، أما الأفعال فتكتب دائماً بصيغة المصدر ، كما دعا إلى إلغاء الصفات والظروف ، وبشّر بابتكار الخيال (اللاسلكي) ، الذي سيتمخض عن « توليف متجانس لعناصر الكون التي يمكن احتواؤها عن طريق نظرة خاطفة واحدة ، ويمكن التعبير عنها عبر كلمات جوهرية » ، ويصف (مارينيتي) فعل الإبداع الحدسي وكأنه كتابة أوتوماتيكية ، « فاليد التي تكتب تنفصل عن الجسد ، وتأخذ بالابتعاد المستقل عن الدماغ »[١].

وقد اهتم (مارينيتي) بكتابة الكلمات الحرة الأتوماتيكية ، ومما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح (الشعر الحر) ، ابتكره (كوستاف كان) ، الذي أعجب به (مارينيتي) كثيراً ، فألف كتاباً تحت عنوان (زانك تم تم)، قدم له بمقدمة عنوانها : « تحطيم النحو – خيالا لاسلكي – كلمات حرة » ، ومما قاله فيها : « إن الأساس الذي تقوم عليه الأشكال الفنية المستقبلية – الدينامية التصويرية ، الموسيقى الصاخبة ، الكلمات الحرة – يكمن في المشاعر الجديدة التي حددتها السرعة الجنّيدة في المواصلات » ؛ ولهذا كتب في الصفحة الأولى من كتابه : « سي سي سي سي سي سي » ، وقرر أن نصف أصوات هذه الكلمات « رحلة بالقطار إلى صقلية » ، أما فصول الكتاب فهي تحمل عناوين : « تعبئة» ، « غارة» ، « قطار مليء بالجنود المرضى » ، وهكذا رموز وإشارات غامضة ، بل وفوضوية يشير بها إلى أمور فلسفية ، وفوق ذلك أنه يبشر بزمن يأتي لا يتفاهم الناس فيه إلا بهذه الطريقة[٢].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٣٦، ٢٣٧ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

وقد كتبت أشياء كثيرة ومضحكة من « إبداعاته » العبثية الفوضوية ، لا أرى داعياً لسردها في هذا المقام ، وإنما أكتفي بما أشرت إليه قبل قليل ، وكذلك أشير هنا إلى أنه يستعمل الإشارات والعلامات الرياضية ، فيكتب مجموعة منها بشكل عفوي ، ثم يزعم أنه يدل على معنى كذا وكذا ، أي يفسره بما يريد ، ويقوم ببعض الحركات الهزلية ، ويعدها فناً راقياً يدل على حداثة مستقبلية ، كأن يختفي ويطرق الطبل بقوة ، ثم يظهر للناس وينسر (إبداعه) [1].

وفي سنة ١٩١٦م أنتج مارينيتي وأتباعه فلماً اسموه « حياة مستقبلية » من تمثيلهم ، يصور حياة الناس المستقبلية ، وكيف يحارب المستقبليون الأفكار والأشكال القديمة ، ويختفون وراء الرموز والإشارات للسخرية بالدين السائد والسياسة الواقعة ، كما أنه أصدر كتاباً سماه « الحرب هي العلاج الوحيد للعالم » ، وأصدر أحد أتباعه ، (أبو لينير) كتاباً عنوانه « العداء المستقبلي للتراث » مؤكداً دور هذا الاتجاه الحداثي في حرب التراث [2].

٢- المستقبلية الروسية

رائد هذا الاتجاه هو الحداثي الماركسي (فلاديمير ماياكوفسكي) ، «صاحب أكبر موهبة تجديدية في الحركة المستقبلية في الأدب الروسي » ، كتب في سنة ١٩١٥م قصيدة بعنوان « سحابة في سروال » لقب نفسه فيها :

« زرادشت زماننا الصخاب » ، وكان يدعو إلى نبذ الماضي والتطلع إلى كل ما هو جديد ، وقد أعد (ماياكوفسكي) وأتباعه ،

---

(١) نفسه ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

(٢) نفسه ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، والكتاب مفيد في الموضوع كله فليراجع من ص ٢٣٢-٢٤٩، وانظر : الحداثة في منظور إيماني ص ٧١ -٧٣ ، وفن الشعر ص ٧٣ .

(خليبنكوف) و(كروچونيخ) و (ديفدبرليك) بياناً ، أسموه « صفعة في وجه الذوق العام » ، وكان هؤلاء المستقبليون يمثلون مسرحياتهم في المقاهي والمطاعم «بصورة شبيهة بالاحتفالات الفوضوية الدادائية» ، لا سيما الأدوار التي يقوم بها « ماياكوفسكي » ؛ إذ كانت حركاته « البشعة والسريعة تعكس ... إيقاع الحياة المدينية المعاصرة ، التي تمتاز بعدم التواصل ، إن هذا الاندفاع الآلي يحرر الطاقات ، ويدفع الإنسان من أجل اختراق الزمان والمكان » ؛ ولهذا يقول ماياكوفسكي : « إن ارتجاج الحافلة المروع هو أحسن ما يوضح لك سحر الحياة » (١).

وقد كانت المستقبلية الروسية تسير – إلى حد كبير – على منهج مقارب لما كان عليه رائد المستقبلية الإيطالية (مارينيتي) ، من الفوضوية الفكرية والعبثية الشكلية واستخدام الخيال اللاسلكي ، وحرية الكلمات ، ونحو ذلك ، إلا أنه عرف عن (ماياكوفسكي) ميله إلى الشيوعية أكثر من رائد المستقبلية الإيطالية ، فقد كان رائد المستقبلية الروسية متبنياً المذهب الشيوعي الملحد ، وكان مسيطراً بنظريته المستقبلية الإلحادية على الحياة الثقافية في روسيا (٢).

ولهذا فإن المستقبلية ، لا سيما الروسية ، قريبة جداً – في رؤيتها الفكرية والاعتقادية ، من الواقعية الاشتراكية الماركسية .

---

(١) انظر : الحداثة ص ٢٥٠ – ٢٥٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٥٤-٢٦٥ ، والحداثة في منظور إيماني ص ٧٤ ، وفن الشعر ص ٧٤ ، ٧٥ .

الاتجاه المستقبلي في العالم العربي

ذكرت قبل قليل أن المستقبلية قريبة من الواقعية الاشتراكية . ولهذا فإن المتأثرين بالاتجاه الحداثي الاشتراكي الماركسي في العالم العربي، والمنتسبين إليه يمجدون روادهما ، ويتبعون دعاتهما ، أعني المستقبلية ، والواقعية الاشتراكية .

ولهذا يقول الحداثي السوري سليمان العيسى :

« ومررت في تجربتي بالمدارس الشعرية من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرمزية ، فالواقعية الجديدة ، وكان لكل من هذه المدارس أثرها في كتاباتي ، ولكني – فيما أرى – لم أتأثر بواحدة من هذه المدارس كما تأثرت بالواقعية الشعرية الجديدة ، ولا سيما بعد أن عشت زمناً مع قصائد ماياكوفسكي ، وبابلو نيرودا ، وناظم حكمت وكاتب ياسين ... »[1].

ويظهر تعلق كثيرمن الحداثيين في العالم العربي بالاتجاه الحداثي المستقبلي في كثير من كتاباتهم ، وبخاصة التي يمجدون فيها رواد المستقبلية الماركسيين ، أمثال (ماياكوفسكي) وغيره .

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٢٧٣ .

٨- الاتجاه التعبيري

بدأت التعبيرية تظهر على الساحة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين ، عندما ظهرت مسرحيات الكاتب الألماني (فرانك ويد كايند) ، التي أثارت ضجة كبيرة في المدة ما بين عامي ١٨٩١ و ١٩٠٦ م ، والتي بلغ تأثيرها حداً كبيراً على المسرح الأوروبي والأمريكي على حد سواء ، وأرغم كتّاب المسرح في القارتين بالسير على نهجها ، وخاصة في استعمال الأقنعة لأول مرة منذ المسرح الإغريقي والروماني القديم ، ومن ثم زادت على استعمال الأقنعة استغلال الرموز بجميع أنواعها ؛ لأسباب « تحتم على الإنسان أن يتكتم حقيقة ما يدور داخله لاعتبارات اجتماعية لا حصر لها »(١).

ونضج الاتجاه التعبيري وبرز على يد الكاتب السويدي (أوجست سترندبرج) ، في مسرحياته ، لا سيما مسرحية (الطريق إلى دمشق) ، التي كتبها عام ١٨٩٨م ، و(الحلم) عام ١٩٠٢م ، و (سوناتا الشبح)عام ١٩٠٧م ، وهي مسرحيات استطاعت أن ترسي تقاليد الحركة التعبيرية (٢).

وقد جاءت التعبيرية ثورة ضد كل من التأثيرية والطبيعية ؛ لأن كلا الاتجاهين اقتصر على حدود التعبير عن الواقع ، إما الواقع الفردي عند التأثيرية ، أو الاجتماعي عند الطبيعية ، وهذا ما رفضته التعبيرية ؛ لأنها ترى أن « المجتمع في تغير وتطور مستمرين ، ونفس الموقف بالنسبة للفرد ونظرته إلى الكون والأحياء ، وإذا اقتصرت مهمة الأدب على مجرد التعبير

---

(١) انظر المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٠٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٠٤، والحداثة في منظور إيماني ص ٧٨ ، ٧٩، والحداثة ص ٢٦٥، ٢٦٦ .

عن هذا المجتمع ، وهذا الفرد ، فلن يستطيع اللحاق بركب الحياة ومواكبتها؛ لأنه سينتهي بانتهاء اللحظة التي يعبر عنها ، وهذه هي مهمة الصحافة اليومية ، وليست مهمة الأدب ، التي وصفها الناقد التعبيري الألماني (لوثارشراير) بأنها (الحركة الروحية الموازية لسير الزمن ، والتي تضع الكيان الإنساني للفرد فوق اعتبار وضعه الاجتماعي المؤقت) ، فهي تعالج الإنسان كمخلوق حي ومتكامل ، وليس مجرد فرد في مجتمع ...؛ ولذلك تتعاون الفنون التشكيلية في التعبير عن الإنسان في كليته ، والمسرح خير وسيلة لتعاون المعمار والنحت والتصوير والموسيقى والرقص واللون والصوت والكلمة والضوء ... إلخ ؛ ولذلك كان مصدر الحركة التعبيرية المسرح ، وبعدها تشعبت إلى الرواية والشعر ، ولكن في حدود أدوات كل منهما »[١].

ويقول (ايفان جول) :

« إن هدف الفنان التعبيري يتركز في التجسيد الموضوعي الخارجي للتجربة النفسية المجردة عن طريق توسيع أبعادها ، وإلقاء أضواء جديدة عليها ، لكي تكشف الأشياء التي يخفيها الناس ، أو التي لا يستطيعون رؤيتها لقصر نظرهم »[٢].

ويقول الكاتب المسرحي الانكليزي (جون جالزورتي) :

« إن التعبيرية تجسد جوهر الأشياء ، دون إظهار خارجها ؛ ولذلك فهي لا تعترف أن هناك تشابهاً ضرورياً بين الداخل والخارج ...»[٣].

ويقول (رتشارد شيبرد) :

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

« إذا كان التعبيريين قد رفضوا العوالم المبتذلة في المجتمع الصناعي ؛ لأن ما ينتج في ذلك المجتمع كان من الخواء والتفاهة بمكان ؛ فإنهم رفضوا أيضاً الفن والأدب الانطباعي ؛ لأنهما قدما (سطحاً) خارجياً جميلاً بلا روح ، وأخفيا أمراض المجتمع ، وخلافاً لذلك نجد الفنان التعبيري ميالاً إلى عد نفسه إنساناً حالماً ذا قدرة على التنبؤ ، لقد نودي على ذلك الإنسان لكي يفجر الواقع التقليدي ، ويقتحم القشرة التي أحاطت بنفوس الناس من أجل التعبير الحر عن الطاقات المكبوتة داخل النفوس ... ، ومن هنا ... جاء الاعتقاد بالثورة كفعل روحي .

وبالطريقة نفسها قيل : إن اللغة لم تعد قادرة على إثارة الفكر والعاطفة ... ، أصبحت بحد ذاتها قاصرة عن القيام بالمهمات التعبيرية ... » [(١)].

فالتعبيرية أصبحت ثورة على المجتمع وما فيه من قيم وعقائد وتقاليد ، وعلى اللغة وقواعدها ، وعلى السياسة وقوانينها ، ودعت إلى تعبير جديد يخالف القديم والسائد في مضامينه وأشكال تعبيره [(٢)].

في عام ١٩١٠م صدر العدد الأول من مجلتهم التعبيرية (ديرشتورم) ، وقال (رودلف كرتز) في مقدمتها : « إن المجلة جاءت لتقوض المجتمع القائم » [(٣)].

هذا وقد كثرت الاتجاهات التعبيرية فيما بعد ، في كثير من الدول الأوروبية والأمريكية ، واختلفت فيما بينها ، فترك جماعة منهم اتجاههم ، وتحولوا منه إلى الفكر الشيوعي ، الماركسي الصريح [(٤)].

---

(١) الحداثة ص ٢٦٩، ٢٧٠ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٧٠ – ٢٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٨ ، وانظر : الحداثة في منظور إيماني ص ٧٩ .

(٤) انظر : الحداثة في منظور إيماني ص ٨٠ ، ٨١ .

٩- الاتجاه الدادي

سبب التسمية

اختلف الباحثون في أصل كلمة الدادية ، أو الدادائية ، فقيل بأنها سميت بذلك نسبة لزعيمها الذي لقب نفسه (الدادا) [١].

وقيل نسبة لمجلتهم التي أصدروها تحت اسم (دادا) [٢].

وقال نبيل راغب :

« الدادية ، تلك الحركة الأدبية التي قادها الفنان والمفكر الفرنسي تريستان تسارا عام ١٩١٦ ، والدادية كلمة ليس لها معنى ، فقد اخترعها تسارا بحيث تعني أي شيء ولا شيء في نفس الوقت ، وهي حركة تبحث عن المعاني والأفكار الجديدة التي لم يحلول أحد الوصول إليها » [٣].

وقد أطلق اسم (الدادية) « على الجماعة الأدبية والفنية ، ذات الاتجاه الفلسفي ، التي أسست (كاباريه فولتير) ؛ ليسلي الجمهور ، ويقدم أوجهاً من الفعاليات الفنية » [٤].

ويقول ايليا الحاوي عن الدادية :

« وكما ينم عنه اسمها ، الذي ليس له معنى ؛ فإنها صدرت عن نزعة إلحادية عامة ، بالقيم والمعاني بعد أن كابد أصحابها هول الحرب والقتل والدمار » [٥].

---

(١) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٨٣ .

(٢) انظر : الدادائية ص ٣١ .

(٣) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨٨ .

(٤) انظر : الدادائية ص ٣١ .

(٥) في النقد والأدب ٥/ ٧٠ .

ويقول تريستان تزار : « لقد ولدت كلمة (دادا) دون أن يعرف أحد كيف كان ذلك »[١].

ويقول روبرت شورت بأن كلمة (دادا) تعني « الاستغراق » باللغة الفرنسية [٢].

نشأة هذا الاتجاه

نشأت الدادية مع بداية القرن الميلادي العشرين ، تقريباً ، وعن ذلك يقول ميشيل كاروج :

« وما أن وضعت الحرب { العالمية الأولى } أوزارها حتى ترددت أصداء الحركة الدادائية ، بسرعة في ألمانيا مع (فال سيرنر) ، وانحدر منها ماكس ارنست ، وفي فرنسا مع (دوشان) و (بيكابيا) ، و(بريتون) ، و(تزارا) ، و(ايليوار) ، و(سوبر) ، و(أرغوان) ، ...، وفي عام ١٩١٩ بلغت الحركة الدادائية الأوج ، ولكنها أخذت تتحدر بسرعة ، وقد شغلها صراعات داخلية حادة ، لتضمحل حوالي عام ١٩٢١م »[٣].

ويقول عبدالباسط بدر :

« قامت خلال الحرب العالمية الأولى حركة احتجاج فوضوية سميت الدادية ... ، قادها بعض الشبان ، الذين أذهلتهم صدمة الحرب ، وشرورها المدمر ... ، غير أن حركتهم انتهت بسرعة ، وانتحر زعيمها ، بسبب فوضويتها ... »[٤].

---

(١) انظر : الدادائية ص ٣٢ .

(٢) انظر : الحداثة ص ٢٨٦ .

(٣) أندريه بريتون والمعطيات الأساسية للحركة السريالية ص ٧ .

(٤) مذاهب الأدب الغربي ص ٨٣ .

ويذكر علي الشوك أن « أول مرة ظهرت فيها الكلمة في حالتها المطبوعة....، في الخامس من حزيران ١٩١٦، حيث صدر العدد الأول من مجلة (دادا) ، وكان تريستان تزارا لولبها ، والعنصر الفعال في إدارتها وتحريرها »[1].

وهذا ما أكّده ايليّا الحاوي بقوله :

« قامت الدادية بين الحرب العالمية الأولى والثانية »[2].

ويقول روبرت شورت – أستاذ التأريخ الأوروبي في جامعة (ايست انكليا) –:

« من اخترع الدادية ؟ أين ومتى بدأت ؟ كانت مدن نيويورك ، وبرشلونة ، وزيورخ ، وبرلين ، وهانوفر ، وكولون ، وباريس ، مراكز للنشاط الدادائي ، المتقطع في الفترة الواقعة بين ١٩١٥و ١٩٢٣، لقد قام الدادائيون الأوائل بجهود كبيرة من أجل طمس معالم أصول الحركة ، كأنهم كانوا يواصلون حملتهم على سير التاريخ ، لقد عدت أنشطة (مارسيل دجامب) و (فرانسز پيكابيا) في نيويورك في عام ١٩١٥ أنشطة رائدة في هذه الحركة، فقد عدت قضايا دادائية من حيث الجوهر رغبتهما المشتركة في التطلع إلى التناقضات الظاهرية الهدامة ، وعدم احترامهما كل الأفكار المستوردة ، بالإضافة إلى أعمال (دجامب) الجاهزة (أي استعمال كل ما تقع عليه يده في الرسم) ، وطريقتهما السخيفة في تفريغ الحياة من مضامينها الروحية، لم يحدث ذلك (الخلط السحري بين الأفكار والشخصيات) كما يقول (رختر) ، والذي بدأت منه الحركة إلا في زيورخ ، تلك المدينة المحايدة ، التي وجد فيها اللاجئون ملاذهم بعد أن هربوا من النزاعات العسكرية .

---

(١) الدادائية ص ٣١ ، وانظر المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨٨ .

(٢) في النقد والأدب ٥/ ٧٠ .

إننا لا نعرف معرفة قاطعة من اكتشف من الرواد كلمة (دادا) ،
هل اكتشفها (ترستان تزارا) أو (هيوكوبول) أو (رتشارد هيو لسنبك) ؟
إننا نجد تناقضات كبيرة في روايات الرواد عمن استعملها أولاً ، لقد ظهرت
هذه الكلمة مطبوعة أول مرة في المقدمة التي كتبها (هيوكوبول) ، للعدد
الأول من مجلته (كاباريه فولتير) ، الذي ظهر في حزيران ١٩١٦» [1].

حقيقته وأهم مبادئه

تميّز الاتجاه الفلسفي الداد ي « بالخروج عن كل ما هو مألوف ،
فليس هناك أية شروط للانظمام إليها ، ولا مكان محدد للاجتماعات ، بل
كانت تعقد في الحانات والأزقة والحواري والميادين الأجنبية ، وكان مسموح
لأي شخص حاضر أن يقول كل ما يخطر على باله ، حتى ولو كان مجرد
هذيان ، كوسيلة للخروج بكل ما هو جديد ...» [2].

يقول عبدالحميد جيدة :

« إن الدادائيين يعبثون في كل شيء ، ويرفضون كل شيء...،
كانوا يعبثون في كل شيء ؛ لأنهم عدميون رافضون ؛ ولذا نراهم يواجهون
الواقع بكل ما يمكن أن يهزه ، ويخربه عن طريق السخرية والغطرسة
والفضائح والإساءات والتخريب ؛ لأنهم يرون كل شيء خاطئاً ، ويعترفون
بأن الموضوعات الجاهزة ليست من الفن في شيء ، ولكنها وسيلة للتعبير عن
موقف الرفض والمعارضة ...؛ ولذا نرى عند الدادائيين أن عالماً يسوده
نظام ثابت تقليدي ... هو عالم مرفوض ، ولا يعد مقبولاً في العصر الحديث » [3].

---

(١) الحداثة ص ٢٨٦ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨٩ .

(٣) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢٥ .

وقد أعلن الدادائيون «أن القيم التي وصلت إليها الحضارة الإنسانية هي المسؤولة عن هذا الدمار ، وأنهم يرفضون لذلك كل ما فيها من قيم ومعتقدات وتقاليد اجتماعية ... ودينية ... ويرغبون في قيم ومعتقدات بديلة »[1].

ويقول ايليا الحاوي بأن الدادية « صدرت عن نزعة إلحادية عامة بالقيم والمعاني بعد أن كابد أصحابها هول الحرب والقتل والدمار ، واعتقدوا أن حضارة العقل التي قامت قبلاً كانت حضارة مشوهة ؛ لأنها هي التي ساقت الإنسان ، وأدت به إلى هذه المجازر ... ، ولقد تنكر هؤلاء كلهم لمعاني الوطن والبطولة والحرية والأخوة والمساواة والدين ، واعتبروها باطلة وزائفة ومغررة ... ، إن الدادية تقوم وتتحقق بالتصرف أو القول والتصدي للمسلّمات الاجتماعية المزورة ، التي استخدمت الإنسان وزورت سيرته ومسيرته عبر الزمن ، واستعبدته بلا طائل ، وربما دعا هؤلاء للعودة إلى الطبيعة البرية ، ليعانقوا من خلال الاندفاع الحيوي عالم الغريزة المعصومة ، وكانوا يؤثرون الملاكمة على الفن ، وإذا ما حاول أحدهم – كما فعل فاشيه – أن يلقي محاضرة ؛ فإنه كان يطلق عبارات نارية ، ويدور على ذاته دورات ، ويشتم الحاضرين ، ويرحل »[2].

وقد كثرت على ألسنة الدادائيين ألفاظ « الصدفة » ، و« اللاوعي» و « العقل الباطني ، وعدوها قانوناً رئيساً للحياة ؛ ولذا تولد عندهم « شعر المقص » و« الكتابة الاتوماتيكية » و« الطباعة غير المنتظمة » ، ويرون أن الفوضى في كتابة الكلمات ، وعدم ترتيبها يؤلف قصيدة من نظم « الصدفة»، قصيدة رائعة بدون شاعر ، وهذا ما جعل الدادائي يعتمد عل

---

(١) مذاهب الأدب الغربي ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) في النقد والأدب ٥/ ٧٠ ، ٧١ .

«الكتابة التلقائية الأتوماتيكية ... ، حيث ينطلق الفنان للعشوائية ، والصدفة ، واللاوعي ، وبهذا يحل اللانظام ، محل النظام ، واللامنطق ، محل المنطق ، وتحل العفوية والبراءة محل التزمت والتصنع »[1].

أما من ليس منهم ، ولا يفهمونهم ؛ فإن كانوا من « البرجوازيين» المثقفين ، فهم عندهم « حقائب قش منتفخة » ، وإن كانوا من عامة الناس فهم عندهم « قطيع من الثيران »[2].

الاتجاه الدادي في العالم العربي

ظهر الاتجاه الدادي (الداداني) في « معظم الشعراء العرب المعاصرين ، سواء في شكل القصيدة أو مضمونها » ، وقد برز هذا الاتجاه بصورة واضحة وصريحة في شعر الشاعر اللبناني شوقي أبي شقراء[3].

ومن الأمثلة على ذلك ، قوله في أحد دواوينه :

« خلّصْنا حجراً كريماً من وحدته .

هنأنا الصاغة والاطفائيون

ورن التلفون كثيراً من المجوس

...

صيفت الدنيا .

عاد البرد كالنسر إلى وكره في القطب

...

---

(١) انظر : الدادائية ص ٦٩ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٣ ، وللاستزادة من معرفة مبادىء الدادية وأفكارها، راجع ما كتبه روبرت شورت في كتاب : الحداثة ص ٢٨٧ – ٢٩٤، وأثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) انظر : الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢٦ ، ٢١٤ .

حدثت أعجوبة

طارت عنزتي بدلو الحليب

أخذت معها الصور والأقلام »[1].

هذه النصوص وأمثالها كثير تخلو من الترتيب والنظام في ألفاظها ومعانيها ، فهي كلمات مبعثرة ، كتبت - كما يقولون - بطريق الصدفة عن اللاشعور ، أو اللاوعي ، أو بتعبير آخر كتبت من العقل الباطني، فلعل الشاعر - كغيره من الدادائيين - يعلل هذه الفوضى بفوضوية الحياة - على حد زعمهم - ؛ لأنها - عندهم - مزيج عفوي ، وغير منظم من أصوات وألوان ، ونحو ذلك ، فيكون الشعر معبراً عنها بأشكاله غير المنتظمة ، والمتأمل في شعر شوقي أبي شقرا السابق تتبين له الفوضوية ، والمفارقة بين الأبيات .

---

(١) ماء إلى حصان العائلة ص ١١٥ ، ١١٦ .

١٠- الاتجاه السريالي

تعريف هذا الاتجاه

المعنى اللغوي لكلمة (السريالية) هو : فوق الواقع ؛ ولهذا عُرِّف الاتجاه السريالي بأنه الاتجاه « الذي يريد أن يتحلل من واقع الحياة » ؛ إذ يرى أن هناك واقعاً آخر أقوى فاعلية وأعظم اتساعاً من الواقع المعاصر الظاهر ، وهو واقع اللاوعي ، « الواقع المكبوت في داخل النفس البشرية » ، وبالتالي عني السرياليون « بتحرير هذا الواقع وإطلاق مكبوته ، وتسجيله في الأدب والفن »[١].

« وهكذا فبعد أن اعترى الرومانسيون الواقع بانفعالاتهم ، وطغوا عليه بمشاعرهم ، عاد البرناسيون ومنحوه ماهيته المستقلة ، ثم إن الرمزيين استنبطوه واكتشفوا روحه ، وحين وفد السرياليون ؛ فإنهم أنكروه إنكاراً تاماً ، وتهتكوا به ، ومزقوه إرباً ، ونثروا أشلاءه في كل اتجاه ، مادام الواقع الواقعي الخارجي صامداً ، أو ما دامت ملامح منه قائمة وصامدة ؛ فإن الفن يستحيل ، وحين يعمد الفنان إلى ما فوق الواقع ؛ فإنه بتلك الوسيلة وحسب يدرك الواقع العميق ، يدرك حقيقة الواقع ... ، فالسريالية هي محاولة لقتل الوعي الديكارتي ، والإجهاز عليه إجهازاً كلياً ونهائياً ؛ ليتحرر الإنسان من العقل ، ومن كل مفهوم ثابت ومقرر ، والفن هو هدم للعالم ، وابتناء له بالتشويش والفوضى ...»[٢].

هذ وقد أقام السرياليون اتجاههم على أساس أن يعبِّر الإنسان

---

(١) انظر : تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٣٢، ومذاهب الأدب الغربي ص ٨٤ ، وفي النقد الأدبي ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٢) في النقد والأدب ٥/٧٢ .

عن عقله الباطن دون تحفظ ، « فلا اعتبار لما كان متواضعاً عليه من قبلُ للتمييز بين خطأ وصواب ، بين حلم ويقظة ، بين عقل وجنون » [١].

نشأته

نشأ الاتجاه السريالي في فرنسا منذ عشرينات القرن الميلادي العشرين، فأصبحت باريس مصدراً لكل مفاهيم السريالية ، وبعد الحرب العالمية الثانية سافر كثير من السرياليين إلى أمريكا ، حيث اشتهرت هناك ، ويُعد الاتجاه السريالي امتداداً للاتجاه الدادائي ، بل يقرر كثير من الباحثين أنه انبثق منه ، وحمل أسراره ، وكان « الجنين الذي قضى على أمه ، وخرج إلى الحياة » [٢].

يقول عبدالباسط بدر – بعد حديثه عن الدادائية –:

« وعلى أثرها قامت حركة أخرى استفادت من أخطاء الدادية فتجنبتها ، وكان رائدها (أندريه بريتون) على قدر وافر من الثقافة الأدبية والفلسفية ، فأعلن مع مجموعة من أصحابه ومؤيديه عن تشكيل مذهب جديد، وأطلقوا عليه اسم السريالية » [٣].

ثم قال – متحدثاً عن لفظ السريالية – :

« وقد وضعه الشاعر الفرنسي (أبولينز) (١٨٨٠-١٩١٨) ؛ ليصف به إحدى مسرحياته ، التي لا تلتزم بشيء من الواقع ، وفي سنة ١٩٢٤ أخذه (أندريه بريتون) ، وأطلقه على مذهبه الجديد » [٤].

---

(١) انظر : في النقد الأدبي ص ٢٥٤ ، وفي النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٨ .

(٢) انظر الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢٨، والمذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٣) مذاهب الأدب الغربي ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

وقال ايليا الحاوي :

« والسريالية مذهب انتشر في الغرب إثر الرمزية ، وإثر الدادية ، التي مهدت له ، ... ، وإذا كانت الدادية لم تبدع آثاراً أدبية مأثورة ؛ فذلك لأنها كانت سريعة التولي ، وقد حلت محلها واستكملتها ، وحققت غايتها السريالية ، وكان اندريه بريتون ، زعيم السريالية يقول : إن تعاليم (دادا) هي محتواة في قلبي ، وفي ضمير السريالية »[١].

وقال نبيل راغب :

« والأصل المباشر للسريالية هو الدادية... ، فقد أحدث (بريتون) ثورة كبيرة في هذا المضمار بعد ابتداع نظريته السريالية عام ١٩٢٤»[٢].

---

(١) في النقد والأدب ٥/٧٠ ، ٧١ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى البعثية ص ١٨٨ ، ١٨٩، وراجع في هذه المسألة – كتاب : الحداثة ص ٢٩٢، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، والحداثة في منظور إيماني ص ٨٣. ٨٤ ، والمذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٣١٢ .

حقيقته وأهم مبادئه

رفض الاتجاه السريالي القيم الحضارية والاجتماعية والدينية ، المعاصرة له ، وبحث عن قيم جديدة ، والسريالية بهذا تتفق مع الدادية ، إلا أنها تختلف معها في كون السريالية تعتمد على بعض المعطيات الفلسفية ، ونظريات علم النفس التحليلي الفلسفي ، لا سيما نظرية (فرويد) في اللاشعور ؛ ولهذا فإن من أهم أهداف السريالية تجاوز القيم السائدة ، والمعتقدات والأديان والتقاليد الاجتماعية ، واللجوء إلى الإحساسات الداخلية للإنسان : (اللاشعور) ، و (الحلم) ، واعتبارهما الحقيقة الثابتة والصورة الصحيحة لغرائز الإنسان الفطرية ، ورغباته المكبوتة ، وبالتالي يهمل السرياليون الواقع ، ويغوصون في أعماق الإنسان ، متعلقين بعالم الأحلام والعقد ، ويطلقون العنان لكل ما في نفوسهم من رغبات « مكبوتة» ، وقد يستعينون بمؤثرات خارجية ، كالخمر والأفيون ؛ ليصلوا إلى حالة الذهول والغيبوبة ، ويعبرون بصدق - كما يزعمون - عن عالم اللاشعور [(١)].

يقول اندريه بريتون - مؤسس هذا الاتجاه - في أحد بياناته التي أصدرها ، لتوضيح السريالية ، والتعريف بها :

« إن السريالية كما أتصورها تعلن تحررها المطلق من كل عرف مما يؤدي إلى عدم مثولها في محاكمة العالم الواقعي » [(٢)].

ويقول عبدالحميد جيدة :

---

(١) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٨٤ ، ٨٥ ، وظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي ص ٨٠ ، والأدب ومذاهبه ص ١٤٢، ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) راجع الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ١٢٨ .

« إن السريالية تقوم على الحلم الدائم وعلى المشاعر والأحاسيس البعيدة عن كل هيمنة إرادية ، وتخرج من سلطان الوعي المباشر إلى اللاوعي، ومن المنطق العقلي السائد إلى اللاوعي ، حيث الحقائق الأولى ، والمواضيع الأولى ، البعيدة عن مراقبة العقل المباشر »[(١)].

ويقول أحمد قبّش ، في تعريفه السريالية :

« إنها نزعة تقوم على تحرير الغرائز والرغبات المكبوتة في النفس البشرية ، وإشباع هذه الرغبات والغرائز إشباعاً حراً طليقاً ، لا يخضع لأي قيد ، ولا تردعه أية مواضعه من مواضعات المجتمع ؛ إنها تنادي بالخروج على كل عرف وتقليد ، فهي في الأدب تنفر من موضوعات الفكر الجارية ، وتحتقر الأساليب السائدة ....، وتسخر من العقل ومنطقه ، وجل إلهاماتها من الأحلام والرؤى ، ودفعات اللاشعور والتأثرات الماضية ، وقد تأثرت فيما تأثرت بسيكولوجية فرويد ، وفلسفة هيجل ... ، فهم يرسلون شعرهم إرسالاً عفو الخاطر والقريحة ، ومن ثمّ هم لا يهتمون بأن ينظموا شعرهم على نظام الشعر الحر ، أو الشعر المرسل ، أو الشعر المقفى ، أو أن يكون مزيجاً من هذه الألوان والأنواع ، إنهم في الواقع لم يضعوا أصولاً ، أو قواعد أدبية ، أو فنية ، وإنما كان همهم هو إطلاق المكبوتات النفسية ، ومحاولة تسجيلها في الشعر والأدب والفن ، دون التقيد بأصل أو قاعدة »[(٢)].

ويتبنى بعض السرياليين أفكار رامبو ؛ « لأنه قال بتحطيم جدار الحواس ، وخبطها بعضاً ببعض ، وكانت السفينة السكرى مطلع العهد

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٢) تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٣٢ ، وانظر المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، وفي النقد الأدبي ص ٢٥٣ – ٢٥٥ .

السريالي » ، ورامبو كان يقول : « أريد أن أكون القاتل والمجرم والساحر والعراف والملعون والمجنون » ؛ ولهذا فالسرياليون يرون « أن كل ما هو عقلي وواقعي ومنطقي وتقريري وواضح ومتفق عليه ، ليس سوى تنازل عن الحقيقة الفعلية ، وهي تزوير محض ، والحقيقة ليست متهادنة ولا تقريرية ولا واضحة » ، فهي أشبه ما تكون بحالة الجنون « حيث تثبت الأفكار وتتآكل ، وترتسم الأشباح ، وتقوم مقام الحقائق ، وهي أشبه - أيضاً - بعالم الأفيون والمخدرات والحشيش ، أي أنها نوع من الهلوسة المتناهية الكلية ، ولعل الأمر الذي يماثلها غاية المماثلة هو الحلم الليلي في هذيانه وانفراطه المنطقي ، ونزوعه من حالة إلى أخرى ... » [(١)].

ويقول نبيل راغب :

« والسريالية تهدف إلى تمزيق الحدود المألوفة للواقع المعروف والملموس عن طريق إدخال علاقات جديدة ، ومضامين غير مستقاة من الواقع التقليدي ...، وهذه المضامين تستمد من الأحلام سواء في اليقظة أو في المنام ، ومن تداعي الخواطر ؛ الذي لا يخضع لمنطق السبب والنتيجة ، ومن هواجس عالم الوعي واللاوعي على السواء ، بحيث تتجسد هذه الأحلام والخواطر والهواجس المجردة في أعمال أدبية ... .

ولكن هناك ظاهرة تجمع المفكرين جميعاً حول مفهوم محدد للسريالية ، وهي أنها اتجاه يهدف إلى إبراز التناقض في حياتنا أكثر من اهتمامه بالتآلف ... » [(٢)].

ويقول:

« وتعود السريالية أيضاً إلى الفيلسوف الألماني هيجل ، الذي

---

(١) انظر : في النقد والأدب ٥/٧١ ، وانظر المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ص ٢١٦ .

(٢) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

نادى بأن كل بناء ، أو خلق لا بد أن يقوم على تحطيم القديم وتدميره ، بحيث يتحول إلى مادة صالحة لإقامة الجديد ...» وهو ما نادت به السريالية [١].

ويطالب السرياليون بالثورة ؛ لتغيير الواقع ؛ بغية تصحيحه ، ولا يتم ذلك إلا بالثورة على ما يسوده من أديان ومعتقدات وقيم ؛ ولهذا فإن لفظة « الثورة » تتصدر كثيراً من مجلاتهم ، أمثال : « الثورة السريالية » ١٩٢٤م ، و « السريالية في خدمة الثورة » ١٩٣٠م ، و« النقض » ١٩٦١م ، وغيرها كثير [٢].

ولعل من أدق أوصاف هذا الاتجاه ، أنه « تهاويم وتململ من الحياة الواعية المسؤولة ، وإغراق للذات في ضبابيات لها أول ، وليس لها من آخر ، ودعوة إلى معاقرة المخدرات والمسكرات ؛ لإطلاق المكبوت ، ويسجلون هذيانهم في لوحات ، أو قصص ، أو مسرحيات مضطربة قلقة ، محمومة أقرب ما تكون إلى الهلوسة ، ويتركون - غالباً - نهايات آثارهم بلا نهاية ، تاركين للقارئ أن يتكفل بوضع الخاتمة ، ...» [٣].

الاتجاه السريالي في العالم العربي

تأثر كثير من الحداثيين والشعراء العرب بالاتجاه السريالي ، وعلى رأس المتأثرين به أحد منظري الحداثة في العالم العربي ، وهو أدونيس، ويظهر ذلك جلياً في دواوينه : (أغاني مهيار الدمشقي) ، و(المسرح والمرايا) ، و (كتاب التحولات) [٤] ، وغيرها .

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٨ ، وانظر الحداثة في منظور إيماني ص ٨٤ .

(٢) انظر : الحداثة ص ٢٩٧ ، والدراما ومذاهب الأدب ص ٢٢١، ٢٢٣ .

(٣) في النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٩ .

(٤) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس ١/٢٤٥، ٤٣١، ٢/٥ .

هذه الدواوين الثلاثة ، يقول عنها جبرا إبراهيم جبرا بأنها يظهر فيها « نزعة إلى خلق الصور بحرية تلقائية ، تقارب السريالية في أغلب الأحيان ، هي حرية الموقف الصوفي ، الذي يتخطى العقل والمنطق ؛ ليمنحنا ما هو ربما أعمق وأروع »[1].

ومثال على ذلك قول أدونيس :

« في الجرح أبراج وملائكة

نهر يغلق أبوابه وأعشاب تمشي

رجل يتعرى

يفتت ريحاناً يابساً ويهلل

ثم يسجد ويغيب

أحلم

أغسل الأرض حتى تصير مرآة

أضرب عليها سوراً من الغيم سياجاً من النار

وأبني قبّة من الدمع أجبلها بيدي »[2].

وقوله :

« ثديُ النملة يفرز حليبَهُ ويغسل الاسكندر

الفَرسُ جهاتُ أربع ورغيفٌ واحد

والطريقُ كالبيضة لا بداية له »[3].

يعلّق عبدالحميد جيدة على سريالية أدونيس ، فيقول :

---

(١) النار والجوهر ص ٨٩ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٢٩ ، ٥٣٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٤٨.

« إن الشاعر العربي المعاصر أفاد من الإشراقات الصوفية ، ومن الكتابة الآلية السريالية ٠٠٠ ، إن أدونيس يفجر كل كوامن داخله الواعية واللاواعية بتلقائية ، كما يفعل السرياليون ، إن صوره تتجاوز الواقع بكتابة آلية تعبر عن كل رؤاه بحرية مطلقة ، وإن حلمه حلم صوفي سريالي ... .

لقد غاب العقل عن كل مراقبة واعية ، وراحت صور الشاعر المختزنة في اللاوعي تتسلل ببطء ٠٠٠، وتقوم هذه الصور على إحساس مرهف ؛ لأن وحيه الشعري يتجنب التعابير المفرطة في الوضوح ، إن العلاقة هنا في هذه الصور السريالية علاقة مشاعر داخلية تجاه الكون والحياة ، تريد تفكيك العلاقات الواقعية في الخارج عن طريق الإبهام ، وإن الشاعر لا يتوخى الإبهام للإبهام ، أكثر مما يتوخى التفكك للتفكك ، إن المشاعرالداخلية متحدة إذا نظرنا إلى أن الاسكندر يغتسل بحليب ثدي النملة ، وأن العالم يسافر بين الجهات الأربع ، ويتصارع من أجل رغيف واحد ، ومصير الإنسان غير واضح [كذا] ؛ لأن طريقه كالبيضة لا يعرف من أين يبدأ ، وإلى أين ينتهي »، [١] نعوذ بالله من الضلال .

واقرأ قول أدونيس ، وتأمل سرياليته ، حين يقول :

« طلع أمامي ثور بثلاثين قرناً ، وعشرين قائمة ، وبين أذنيه ياقوتة خضراء .

ورأيتُ دابة غريبة تمشي ، تناولتُ حجراً ، فأسرعَتْ هاربةً إلى النهر ، وسبحتْ على ضفدعة إلى الجانب الآخر ، تبعتها ، نزلتْ عن ظهر الضفدعة ، وسارت ، رأت رجلاً نائماً ، يهمُّ ثعبانٌ كبيرٌ بلدغه ، عضّته الدابة، قتلته ، وغابت ، فازددتُ تعجُّباً ، ثم أيقظتُ الرجل فقام ، ولما رأى الثعبان

---

(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

بدأ يهربُ ، فقلت : لا تخف ، وقصصت عليه القصة » ؛ [(١)] ولهذا فإن أدونيس « برمّز ليتقصى ، ويسريل ليهدم » ، كما يقول ذلك حسين أحمد حيدر [(٢)].

ويقول :

« والأدونيسية أيها الأدباء والأديبات تركيبة حدسية ، نزاعة إلى ضرب الفواصل بين الكائنات .

– فالإنسان ...

– والكون ... بأرضه وسمائه واحد ... بلا حدود ... من هنا ... ارتضى أدونيس لنفسه ... أن يكون سورياليأ ... لأن ... الوجود برمته

– سوريالي التركيبة

– سوريالي الصيرورة

– وسوريالي الإبداع ... إذ السوريالية كالوجود – سواء بسواء

– مبنية على تحطيم المعتلات ... ومن أنقاضها الأليفة ... تتألق تكويناتها بتركيبة جديدة ... انظروه ماداً يده ... .

يمسح الغبار عن جبين الشمس ... .

ويصحح ميلان الأرض ... .

– ويرقص الصخر ... الحرون ... .

– ويعلق الجدائل المعطرة ... على منكب التراب ...

إنه يلخص التخلخل الكوني : يا شمس لونك حائل،يا أرض أسك مائل،للصخر أرداف تهز،وللتراب جدائل » [(٣)].

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٥٥٢/١ .

(٢) انظر : تحديث وتغريب ص ٣٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦ ، ٣٧ .

هذه العبارات تؤكد سريالية الكاتب ، حسين أحمد حيدر ، نفسه.

أما أدونيس فلا شك أنه يجمع كثيراً من الاتجاهات الحداثية ، والمذاهب الأدبية في أشعاره وكتاباته ، فهو رمزي وسريالي وعبثي ، بل عنده روما نسية وواقعية ، وغيرها ، والاتفاق على أنه أحد كبار منظري الحداثة في العالم العربي .

يقول حسين أحمد حيدر :

« هذا هو أدونيس الشاعر ، الذي اختلف النقاد على تصنيفه ...

– فمن رمزي

– إلى سوريالي ... ، وأنا أراه شاعر(القوة) عبر نزعته التدميرية ، المتمثلة في الرفض والتغيير » [1].

يقول عبدالحميد جيدة معلقاً على ما سبق :

« إن الشاعر استرخى لأحلامه نهائياً ، وانفلتت كلماته من كل مراقبة إرادية لحواسه ، حتى يقال في هذه الحالة عن السرياليين : إنهم وصلوا إلى درجة (الهلوسة والهذيان) ...، وعند أدونيس كثير من هذا النوع » [2]، ففي دواوينه تكثر الصور السرياليه وأفكارها .

ويربط الشاعر اللبناني عصام محفوظ تأريخ وجود السريالية في العالم العربي بتأريخ القصيدة النثرية عند أدونيس وأنسي الحاج ، ويرى عصام محفوظ أن السريالية أثرت بشكل جزئي في الأدب العربي الحديث منذ أواخر الخمسينات ، وأوائل الستينات ؛ ولذلك فإنه يعدّ ديوان أنسي الحاج (لن) ، الذي صدر سنة ١٩٦٢م ممثلاً للمرحلة الأولى للسريالية إلى جانب

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٥ ، ٦٦، وانظر ص ٥٣ .

(٢) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ٢١٧ .

قصائد أدونيس في ذاك الوقت [١].

يقول أنسي الحاج في ديوانه :

« اقرأ كل شيء في الهواء ، وأنا . الحياة سكر مغلي ، مصقع ،
للعابي رح إلى الشطر أيها الفكر ، تحلل . الحياة ذبابة
ذبابة طاقتي عينان رياضيتان ... .
إنني حقاً متلعثم وصغير ، لقد كان في فمي سهام وأباء بريص أقتل
رأيت طفلاً يخصى ، إنه تعرى والشمس تراه
الله ويداه وشحم على منتصفه . الله اليته ....
أدوخ على انهزامك ووراءك كلاب محررة
أدوخ على انهزامك ثم أفيق وأرنبة أنفي ساحة لك
ومائة ألف ملاك ... » [٢].

وللقارئ أن يتأمل هذا الإبداع !! .

وقد أحسن عبدالحميد جيدة حين علّق على كلام أنسي الحاج فقال :

« إن هذه الصورة السريالية تخلخل ذواتنا عند قراءتها ، فنشعر بعدم التوازن والثبات ، ونضيع بمتاهات بعيدة ، وتتبعثر ذواتنا إلى درجة الإحساس بالانفصام عن كل شيء ، إن لغة أنسي الحاج في كتابته الآلية تصل إلى حد الهذيان والهذر والهلوسة في خلقها الأشكال الغريبة ، إن الشاعر ابتعد عن كل مراقبة عقلية في أثناء كتابته ، حتى يتحرر من النير الذهني والقوانين المنطقية والقوالب الثابتة ...؛ ولذا نرى في شعره صوراً

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢١٨ ، نقلاً عن صحيفة النهار البيروتيه ٢٢-٩-١٩٧٤م ص ٧ .

(٢) ديوان (لن) ، مقاطع منه ، هي على الترتيب ص ٤٢ ، ٤٦ ، ٩٩ .

رمزية تكشف عن الحالات النفسية العميقة ...»[1].

ولأنسي الحاج أشعار سريالية كثيرة ، ولعل منها - غير ما سبق - ما جاء في ديوانه ، الذي بعنوان « الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع» ، وفيه فوضى وعبث فكري وفني ، تتضمن بعض أبياته ، تقديس المرأة وعبادتها ، أمثال قوله :

« أقسم أن أنحني من قمم آسيا

لأعبدكِ كثيراً » ، وغير هذا كثير[2].

أهذا إبداع أو كفر وضياع ؟ ! ، إنها الحداثة التي انتسب إليها بعض أبناء المسلمين .

كذلك اشتهر الاتجاه السريالي عند الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي ، في كثير من أشعاره ، ومن ذلك قوله في قصيدته (أباريق مهشمة) :

« الله والأفق المنوّرُ والعبيد

يتحسسون قيودهم :

شيّد مدائنك الغداة

بالقرب من بركان فيزوفٍ ، ولا تقنع

بما دون النجوم

وليُضرم الحب العنيف

في قلبك النيران والفرحَ العميق .

والبائعون نسورهم يتضورون

جوعاً ، وأشباه الرجال

---

(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ٢٢٢.

(٢) انظر ديوانه الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع ص ٣٨ فما بعدها .

عور العيون
في مفرق الطرق الجديدة حائرون :
لا بد للخفاشِ
من ليل وإن طلع الصباح
والشاة تنسى وجه راعيها العجوز
وعلى أبيه الابن والخبز المبلل بالدموع
طعم الرماد له وعين من زجاج
في رأس قزم تنكر الضوء الطليق
وأرامل يتبعن أشباه الرجال
تحت السماء ، بلا غد ، وبلا قيود
والله والأفق المنوّر والعبيد
يتحسسون قيودهم :
نبع جديد !
نبع تفجر في موات حياتنا
نبع جديد
فليدفن الأموات موتاهم
وتكتسح السيول
هذي الأباريق القبيحة والطبول
ولتُفْتَح الأبواب للشمس الوضيئة والربيع »[١].

وقد علّق ايليّا الحاوي على هذه القصيدة قائلاً :

« هذه القصيدة تتسم بقليل أو كثير من الإيقاع السريالي ، من

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/١٢٧ ، ١٢٨ .

تشرذم الصور ، وتشردها ، وامتناع الترابط الظاهر ، وانعدام السياق ، وكأنها أشبه ما تكون بشريط من الصور شبه الهاذية ...» [١].

وأقول إنها الكفر ، والسخرية بذات الله – سبحانه وتعالى – ، إنها صورة من صور « الإبداع الحداثي » الذي غزا بلاد المسلمين ، وكثر دعاته .

وأشير هنا إلى أن الاتجاه السريالي لم يقتصر على الحداثيين ، أدونيس وأنسي الحاج فحسب ، بل تعداهما إلى شعراء آخرين ، أمثال سليم بركات ، وعصام محفوظ ،، ومحمد عفيفي مطر ، والحداثيين ، « الذين انخرطوا في حركة مجلة (شعر) ...، ولكن التمثيل الكامل للحلم والآلية المنتظمة في شكلها السريالي يتجلى لدى (أدونيس) بأعلى ما يمكن للشعر أن يتمثله » ، هذا ما أكده سليم بركات نفسه [٢].

ومن السرياليين ، شوقي أبو شقرا ، الذي يقول :

« الصبيُّ يسكن كعب حذاء ، ورأسه على حافة تفاحة
على حافة عود ، على حافة ظفر مثل فقير
وفي الفرشة تتغطى باللحاف فراشة
وينزل ضوء القنديل ملاكاً من عسل
وإذ يسافر القطار ، ويركض الغزال
وتهبط جفونه ، تطل برغشة توشوشه
نقطاً نقطاً ، وتترك النون وأساور يديها » [٣].

هذه مقطوعة سريالية ، ينتقد فيها صاحبها المنهج التربوي ،

---

(١) في النقد والأدب ٥/٧٤ .

(٢) انظر : الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٣) سنجاب يقع من البرج ص ٣٧ .

الذي يدعو الأجيال ، والصبية إلى اتباع الآباء وطاعتهم ، والانقياد لما يأمرون به من فكر ، بل وينتقد الخضوع لأي عقيدة أو مبدأ سابق قديم ، أو سائد ومعروف ، هذه أحد الشروح ، التي ذكرها الكاتب مفيد محمد قميحة [1].

وإلا فهي مقطوعة غامضة محتملة لأي معنى ، بل هي فوضوية عبثية على منهج السرياليين .

ولأدونيس كتاب يحمل عنوان « الصوفية والسوريالية » ، أشاد بالسوريالية – كثيراً – مستشهداً بأقوال كثير من السورياليين الغربيين ، مبيناً أوجه التوافق بينها ، والاتجاه الصوفي الباطني ، بل إنه يعد السوريالية صوفية باطنية .

---

(١) انظر : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ص ٥٣٢ ، ٥٣٣ .

١١- الاتجاه الوجودي

حقيقة هذا الاتجاه

ترى الوجودية أن (وجود الإنسان) هو الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ، ومن ثَمّ فلا يوجد إله ولا ماهية ، وبالتالي فكل القيم والعقائد والتقاليد تراث قديم يجب التخلص منه ؛ إذ لا يمكن أن توجد قيم وعقائد متوارثة لها صفة اليقين ؛ ولهذا فعلى الإنسان أن ينطلق في حياته دون قيود، بل بحرية كاملة ، فهو الوحيد الذي يملك (الماهية) الحقيقية ، ولا ماهية لغير وجوده ، وبالتالي لا يوجد إله ولا قيم أخلاقية ، وعقائد ثابتة .

ولهذا فإن الفلسفة الوجودية تدور بين (الوجود والعدم) ، فالإنسان في حياته يجب عليه أن يفهم حقيقة وجوده ، الذي يقوم على ثلاثة أمور هي : الحرية والمسؤولية والالتزام ، فهو حر في أن يفعل ما يشاء ، ويترك ما يشاء ، وهذه الحرية تفرض عليه القيام بمسؤولية تنظيم حياته وعلاقاته حسب اختياره ، وبين الحرية والمسؤولية يجب الالتزام الوجودي للعمل بمبادئه ؛ لتحقيق أهدافه [(١)].

ولا شك أن الوجودية فلسفة إلحادية تنكر وجود الله – سبحانه وتعالى – وهذا ما قرره رائد الوجودية جان بول سارتر ١٩٠٥-١٩٨٠م ، في كتابه : (الوجود والعدم) [(٢)].

كما يقرر الفيلسوف الوجودي هيدجر ١٨٨٩-١٩٧٦م « أن الشكل الوحيد للوجود الذي ندركه هو وجود الإنسان ذاته ، وقد توجد موجودات

---

(١) راجع موسوعة الفلسفة ١/٥٦٦-٥٦٩ ، والإسلامية والمذاهب الأدبية ص ١١٤، ١١٥، وفي النقد الأدبي ص ٢٥٨ .

(٢) انظر : في سبيل موسوعة فلسفية – سارتر ص ٧١ ، ٧٢.

أخرى مثل الحيوانات والحشرات والنباتات والطيور والجبال ... الخ ، ولكن الإنسان هو الوحيد الذي يوجد وجوداً حقيقياً بينها ؛ لأنه يدرك وجوده ووجودها في نفس القوت ، ليس بالعقل وحده ، ولكن من خلال الانفعالات والإحساسات اللانهائية ، التي تشكل وجوده الفعلي ...، والشيء الوحيد الذي يؤكد وجود الذات الإنسانية ، هو دخولها في تجارب معينة مثل : خوف الإنسان الدائم من العدم ...، وهذا الخوف هو الذي يشكل الذات وسلوكها ...، من العدم يتفجر كل شيء موجود ، وفي نفس الوقت يهدد العدم كل شيء موجود ...، وبهذا نستطيع القول بأن العدم نفسه موجود من خلال ذواتنا ، أي أن التفريق مستحيل بين الوجود والعدم؛ لأن الاثنين وجهان لعملة واحدة ...» [1].

ويعد (مارتن هيدجر) المؤسس الحقيقي للوجودية ، كما يعد (جان بول سارتر) رائداً من أكبر روّادها ، بل كثيرا ما تنتسب الوجودية إليه، أما الفيلسوف الدانمركي (كير كجارد) ١٨١٢-١٨٥٥م ، فيعده بعضهم رائد الوجودية الأول [2].

ويقسم بعض الباحثين الوجودية إلى قسمين :

١- وجودية نصرانية ، وهي التي تعتمد على نظرية (الإنسان الخاطئ) ،التي تعني أن الإنسان وارث لخطيئة (آدم) ، وأن شعوره بالإثم يدفعه إلى تحقيق وجوده أمام الله ، بالعمل النابع من إرادته الحرة ، فهو يتولى خلق أعماله ، وتحديد صفاته ، وما هيته ، وباختياره الحر ، ودون أن

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٢٤ ، وانظر موسوعة الفلسفة ٢/٦٠٠-٦٠٩ .

(٢) انظر : موسوعة الفلسفة ١/٥٦٣ ، ٢/٣٢٦، ٥٩٧ .

يفرض عليه شيء من خارجه ، ويمثل هذا القسم : كير كجارد ، وكارل يسبرز ، وغبرائيل مارسييل ، كما أن هذا الاتجاه يميل إلى بعض آراء (مارتن لوثر) ، المتمرد على الكاثوليكية ، ومؤسس البروتستانتية .

٢- وجودية ملحدة ، وهي التي يمثلها هيدجر ، وجان بول سارتر، والبيركامو ، وغيرهم ، والتي تنكر وجود الله ، بل لا تؤمن إلا بوجود الفرد [١].

و« مثل الكثير من المذاهب الأدبية الأخرى بدأت الوجودية كمذهب فلسفي ، ثم دخلت ميدان الأدب ، عندما وجدت أن الأدب من خير الأدوات الفكرية والفنية للوصول إلى الناس » ؛ ولهذا اعتمد الوجوديون على الأدب في تجسيد أفكارهم ؛ ليدعموا به كتاباتهم الفلسفية ، ولا سيما الوجوديون الملحدون ، فكتبوا قصصاً ومسرحيات ودراسات نقدية تحمل صبغة الفلسفة الوجودية وقضاياها ، أمثال:

أ- الاغتراب الوجودي ، حيث يتظاهر الأديب الوجودي بالغربة في مجتمعه ؛ لأنه لا يؤمن بالعقائد والقيم المفروضة عليه من خارج ذاته ؛ ولأنه لا يدري من أين جاء ، وإلى أين يصير ، وليس له هدف ولا غاية إلا تحقيق وجوده بإطلاق حريته ؛ ليفعل ما يشاء ، دون قيد .

ب - الثورة على العقائد والقيم والأعراف ، فيرفض الوجودي الأديان وما يصدر عنها من شرائع وأخلاق .

جـ - التأكيد على الحرية والمسؤولية والالتزام - بالمفهوم الوجودي - ، وتحقيق الوجود من خلالها .

ومن تلك القصص والمسرحيات ؛ الذباب ، جلسة سرية ، رجال بلا ظلال ، والمومس الفاضلة ، الغثيان ، الجدار ، وغيرها كثير لجان بول

---

(١) انظر : مذاهب الأدب الغربي ص ٨٨ ، ٨٩ .

سارتر ، والغريب ، الطاعون ، وغيرهما للبيركامو ، وغير ذلك كثير من القصص والروايات والمسرحيات لدعاة الوجودية وروادها [١].

الاتجاه الوجودي في العالم العربي

تقدم الحديث حول هذا الموضوع عند الحديث عن المصدر الوجودي في فصل الجذور والمصادر من الباب الأول فليراجع هناك .

---

(١) انظر : المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٢٢ ، ومذاهب الأدب الغربي ص ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، وفي سبيل موسوعة فلسفية – سارتر ص ١٨ ،١٩.

١٢- الاتجاه العبثي

حقيقة هذا الاتجاه

الاتجاه العبثي اتجاه يرى أن من وظيفته محاربة العبث الذي يجتاح حياة الإنسان عن طريق تجسيده في أعمال مسرحية وروائية وشعرية « فخير دواء لأمراض هذا العصر المعقد هو تشخيص الداء حتى يبحث الإنسان عن الطريق الخاص به للتخلص منه ، وخاصة أن داء العبث وانعدام المعنى يسري في العقل الباطن ، بحيث يصعب على الإنسان تحديد ملامحه ، وتحليل أسبابه ، وبذلك يكون أدب العبث مرآة تعكس وتكبر ما يعاني منه إنسان النصف الثاني من القرن العشرين ، سواء أكان يعاني من التفكك والتشتت أو امتزاج الأفكار غير المتجانسة ، أو فقدان وضوح الرؤية ، أو عدم القدرة على تحديد الوسيلة والغاية ، أو على الفصل بين الواقع والخيال ، أو التكرار الناتج عن الافتقار إلى الأفكار الجديدة الخلاقة ، أو الرتابة التي تحول الحياة إلى مجرد وجود بدائي لا طعم له ولا معنى »[(١)].

ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه الحداثي هو نتاج المرحلة الحضارية التي تمر بها أوروبا ، فهي تعيش في فوضى فكرية عظيمة ، وضياع كبير ، وتفكك في المجتمعات والأسر ، وتشتت في المفاهيم والأفكار ؛ إذ لا تجمعهم عقيدة صحيحة ، ولا يربطهم مبدأ ، ولا تحكمهم شريعة مستقيمة ؛ ولذا كثرت الاتجاهات الفلسفية الناقمة على الواقع ، والمتمردة على مبادئه وأخلاقه وقيمه ، وكان من بينها الاتجاه العبثي ، الذي لم يأت من فراغ ، بل له جذور فلسفية سبقته ، كالاتجاه الحداثي التعبيري ، والسريالي ، الذي يعد « الأب الشرعي » للاتجاه العبثي ، وذلك بما يحويه

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ص ١٩٦ .

من تجسيد لشطحات العقل الباطن ، وهلوسة عالم الأحلام الزاخر بالهواجس والآمال والآلام ، وكذا الاتجاه الرمزي ، لا سيما عند (رامبو) يعد من أصول الاتجاه العبثي ، كما ذكر ذلك الناقد (ارنست فيشر) [(١)].

وقد سمي هذا الاتجاه بالعبثي ؛ لأنه يصور في مسرحياته ورواياته وقصصه ومقالاته العبث والضياع ، الذي يعيشه المجتمع ؛ ولهذا فإن إنتاجه يسوده العبث والفوضى في الأفكار والمبادىء واللغة التي يتخاطبون بها ، فكل (إبداعهم) عبث وفوضى ورموز ، وقد استعانوا بنظرية فرويد وإيحاءاته النفسية والجنسية في عبثهم وتدميرهم [(٢)].

أما رائد العبث فهو صامويل بيكيت ، الذي اشتهر برواياته وقصصه ومسرحياته ، التي هي « أشبه بألغاز دون حلول ، أو أسئلة دون إجابات » ، وكذلك كانت العبثية ظاهرة في إنتاج (ريلكه) ، و (عزراباوند)، و(ت . س . اليوت) ، وغيرهم [(٣)].

يقول نبيل راغب :

« إن كتابات بيكيت بصفة خاصة ، وكتابات أدباء العبث بصفة عامة أشبه بألغاز دون حلول ، أو أسئلة دون إجابات ، وهم يشعرون أنهم غير مكلفين بالرد عليها ، وفي الحالات التي يتكلفون عناء الرد ؛ فإن هذا الرد يجيء أغمض من السؤال نفسه ، وبذلك يخلقون لنا مشكلة جديدة ، وفي الواقع فإنهم يهدفون عمداً إلى هذا ؛ لأن الرد يجب أن يأتي من جمهور القراء أو النظارة ، فقد مضى الوقت الذي يكتب فيه العمل الأدبي حاملاً في

---

(١) انظر: المصدر السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٣) نفسه ص ٢٠٠ .

طياته السؤال والجواب في آن واحد ... ، فعدم استعمال هذا العقل ، وترك الصدأ يغطيه من كل ناحية هو أكبر مصادر العبث في حياتنا ؛ ولذلك تحول الناس إلى مخلوقات غريبة تدور في أذهانها أفكار شاذة غير مترابطة ، تماماً مثل شخصيات بيكيت ، التي تعيش خارج المنطق والقانون والزمن ، بحيث يتعذر علينا التعرف عليها كبشر يعيشون في عالم معقول »[1].

---

(١) نفسه ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ،وانظر ما كتبه محمد مندور في كتابه : الأدب ومذاهبه ص ١٧١ - ١٨١ .

الفصل الثاني

دعاة الحداثة ومواقفهم

الحداثيون أقليات نصرانية وباطنية

المتتبع للحداثة منذ نشأتها يجد القائمين بها ينتمون إلى أقليات دينية ، فهم يهود أو نصارى ، أو باطنية ، أحسوا بغربتهم في العالم الإسلامي ، فانتقموا لذلك بمحاولة هدمه ، وهدم الإسلام الذي كان سبباً في تميّز غيرهم عليهم .

يقول جهاد فاضل عن الحداثيين :

« إذا دققت في هوية هؤلاء المبدعين وجدت أكثرهم من الفرس ، أو الديلم ، أو اليهود ، أو الأقليات الأخرى ...» [١].

ويتحدث إحسان عباس عن الحداثيين في العالم العربي ، فيقول :

« لا ريب في أن عدداً من الشعراء المحدثين ينتمي إلى الأقليات العرقية والدينية والمذهبية ، في العالم العربي ، وهذه الأقليات تتميّز – عادة – بالقلق والدينامية ، ومحاولة تخطي الحواجز المعوقة ، والالتقاء على أصعدة أيديولوجية جديدة .

وفي هذه الحالة يصبح التاريخ عبئاً ، والتخلص منه ضرورياً ، أو يتم اختيار (الأسطورة الثانية) ؛ لأنها تعين على الانتصاف من ذلك التاريخ بإبراز دور تاريخي مناهض » [٢].

وقال عن الحركة الحداثية بأنها « تلجأ إلى عدّ كل حركة معارضة للنظام القائم ثورة إصلاحية ، وبذلك تستوي في ميزانها الجديد : ثورة الزنج وثورة الخرمية » [٣].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٧٣ ، وانظر : مقدمة الكتاب ص ٩ ، وص ١٧ ، ٨٥ .

(٢) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١١٠.

(٣) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

ويؤكد صالح الرزوق أن الحداثة نتجت عن « الضياع والتشتت واللامنهجية » عند الحداثيين الذين أحسوا « بالحزن والهزيمة والقلق » [١].

الحزن والقلق والإحساس بالهزيمة، سبب هذا كله أن الحداثيين – في الغالب – ينتمون إلى أقليات غير عربية ، أو غير إسلامية ، بالمفهوم العقدي الصحيح .

ولهذا يقول جهاد فاضل :

« لعبت الأقليات في الوطن العربي دوراً بارزاً في نهضته المعاصرة والحديثة [٢]... كان للأقليات هذا الدور البارز في مجالات نهضوية شتى : كإحياء التراث [٣]، والاتصال بالثقافة الأجنبية ، والترجمة ، والبحث عن معدلات التقدم والتغيير ، ولو أردنا أن نبحث عن الحوافز التي كانت وراء هذا الدور ، لما وجدناها إلا في شعور الأقلية بأنها أقلية ، وهو شعور دينامي ، يحرص على الرغبة في التفوق ، وإثبات الذات ... ، فهناك ما يحرك قوى الذات ويدفعها للتميز والإبداع ، وهاتان الكلمتان : التميز والإبداع من العبارات المستعملة كثيراً في قاموس الأقليات .

ومما ساعد الأقليات ... احتضان الأجانب لها ، فالمعروف أن الأجانب وفدوا إلى بلادنا ، منذ سنوات بعيدة ، على شكل بعثات تعليمية وتبشيرية { أي تنصيرية } ، أو على شكل استعمار مباشر ... ، وقد فتح هؤلاء جميعاً أبواب العلم أمام أبناء الأقليات ، فولج هؤلاء هذه الأبواب ، قبل أبناء الأكثرية ، بوقت طويل ، وكان ذلك من الأسباب التي هيأت للأقليات

---

(١) انظر : مجلة الآداب ع ٧-٨ ، يوليو – أغسطس ١٩٨١م ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) المراد أنها نهضة في منظورهم .

(٣) أي تراث الأقليات .

الاتصال بالحضارة الحديثة قبل سواهم »[1].

ولهذا نرى أن رواد الحداثة الأوائل في العالم العربي من أبناء الأقليات ، كالنصراني يوسف الخال ، وطائفة من أصدقائه النصارى ، والنصيري الباطني أدونيس ، وأمثاله ، ونحو ذلك[2].

ويقول جهاد فاضل – أيضاً – :

« ولا شك أن وراء الشعور بالأقلوية إلحاح مثقفي الأقليات على جملة أفكار منها : المساواة والعدالة والديمقراطية ، وتكافؤ الفرص »[3]. وهناك أيضاً فكرة العلمانية ، أي إبعاد الدين إبعاداً تاماً عن الحياة السياسية ، { بل عن الحياة كلها ؛ لأن الدين هو الإسلام ؛ والأقليات المتحدث عنها هنا ، ومنهم الحداثيون ، لا ينتمون إليه ، وبالتالي ينادون بإبعاده عن جميع مجالات الحياة } .

وفي نطاق الحداثة الأدبية والفكرية والثقافية ... خيّر الحداثوي الأقلوي الناس بين الحداثة والتراث ، فقال : إن الحداثة ممتنعة مع الثقافة العربية ، ولا لزوم لمساءلة هذه الثقافة ، أو استدعائها ؛ لأنها بائدة أو متخلفة ، وأن بالإمكان بناء حداثة جديدة بمواد غريبة أو غربية .... إنه يريد دفن الماضي دفناً نهائياً ؛ لأن هذا الماضي بالنسبة إليه مظالم أو سلبيات ، أو لنقل بصراحة ، إنه بالنسبة إليه تاريخ الإسلام والمسلمين ، لا تاريخ غيرهم .

---

(١) صحيفة القبس ع ٥٢٧٢ ، ١٩٨٧/١/١٥ ، ص ٢٩ .

(٢) انظر الحديث عن مجلة « شعر » وتأسيسها في فصل وسائل نشر الحداثة .

(٣) ولا شك أن أكثر هذه الأمور مطلوبة ، ولكن الأقليات يطالبون بها لصالحهم ؛ أي اعترافاً بوجودهم ، وشرعيته .

إنه يجزىء هذا التراث إلى تراثات ، يرفض بعضها ، ويقبل بعضها الآخر ... وتنكشف بذلك الأقلوية الكامنة فيه »[1].

ولهذا تنشد هذه الأقليات الحداثية « الخروج من الزمن القديم » ، و« الإطاحة بالجمود والثبات » ، و« الوصول إلى عالم تزدهر فيه قيم العصر وأفكاره » ، وأحياناً تنشد « استبعاد التراث » ، وربما اختارت منه ما يناسبها ويقوي ما تحمله من أفكار .

وكذلك يقول جهاد فاضل عن الحداثيين :

« منهم من لم يتعامل يوماً مع هذا التراث إلا وفي ذهنه أنه تراث الآخرين ، لا تراثه هو ، ولكنه بسبب اضطراره للتعامل معه ، لجأ إلى أساليب لا يمكن أن يلجأ إليها إلا عقل يشعر بأنه في مأزق وهمي ، أو مصطنع ، لقد تفتق هذا العقل عن رؤى مختلفة للتراث ، أبرزها وجود تراثات مختلفة ضمن هذا التراث ... ومن نتائج هذه الفكرة إمكانية الارتباط بتراث ، والانفصال عن تراث آخر ، إن لم يكن إعلان الحرب على هذا التراث »[2].

ولا شك أن أدونيس - وهو أحد كبار قادة الحداثيين - ، وهو نصيري باطني ، يمثل هذه الأقليات الدينية ، في دعوته إلى إحياء التراث الباطني ، ودراسة التأريخ دراسة باطنية ، يستخرج منه الثورات المخالفة للتأريخ الإسلامي وتراثه ، ويعلنها بصفتها هي التراث الحي ، الذي يجب تمثله ، بينما يعلن رفضه للتراث الإسلامي الحق ، وللتاريخ المشرف للمسلمين .

ولهذا يقول أدونيس :

« التراث بذور هي من التنوع والتباين بحيث تصل إلى درجة

---

(١) صحيفة القبس ع ٥٢٧٢ ، ١٩٨٧/١/١٥م ، ص ٢٩ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

التناقض ...، البذور التي قدر لها أن تنتشر وتسود لم تعد صالحة لكي نتخذ منها نقطة انطلاق ، أو نرتبط بها ...، ضرورة البحث عن البذور الحية التي طمست لسبب أو لآخر ، والبدء منها والارتباط بها »[١].

فهو هنا يقسم التراث إلى قسمين واضحين ، قسم انتشر وساد ، لكنه لا يعجبه ؛ لمخالفته مذهبه .

وقسم لا بد من البحث عنه في التاريخ وإبرازه على أنه هو التراث الصحيح ، وهذا القسم هو التراث الباطني على اختلاف مظاهره ، وقد يدخل في مراده تراث الخوارج ، ونحو ذلك ، أي كل تراث ثوري فلسفي مخالف للتراث الحق القويم[٢].

« لقد ساهم العقل الأقلوي في بناء الحداثة ... وأرادها حداثة على مقاسه ، وبحسب ظروفه ، وانطلاقاً من أزمة يجد نفسه فيها ، بحق أو بباطل ؛ ولذلك كانت أكثر صور هذه الحداثة تفصح عن أزمة هذا الأقلوي ... ، فإذا ورد في هذا التايخ الطويل مبدعون ، فالمتوجب البحث عن أصولهم السابقة ، أو عن عقائدهم ؛ لأنه لا يمكن إلا أن يكونوا من أصول غير عربية ، أو من عقائد أخرى »[٣].

وقد تحدث أحمد مطلوب عن الحداثة واتجاهاتها ، فقال عنها :

« اتجاهات تؤمن بأن التغيير هو الهدم ، قبل كل شيء ، وصاحبها لا يؤمن إلا بحداثة بشار بن برد ... لخروجه عن المألوف ، وبأبي نواس لأنه خرج عن العرف ، وكانت الخمرة عنده ينبوع تحولات ،

---

(١) مجلة مواقف ع ١٦ ، تموز /آب ١٩٧١م ، ص ٣ ، ٤ .

(٢) وللاستزادة ، انظر : الفصل الثالث من الباب الأول ، فصل الجذور والمصادر .

(٣) صحيفة القبس ع ٥٢٧٢ ، ١٩٨٧/١/١٥م ، ص ٢٩ .

وبدعاة الهدم في العصر العباسي والخارجين على القيم العربية الإسلامية ، كالزنج والقرامطة الذين هم أصحاب الحداثة الحقيقيون ؛ لأنهم يمثلون الحركات الثورية ، والشاعر الكبير هدام ؛ ولذلك كان هؤلاء الدعاة الجدد هدامين ، وكانت القيم الجاهلية – عندهم – أرفع من القيم الإسلامية ، والحنين إليها والتشبث بها إخلاص للحداثة ، ولو أن العرب تمسكوا بها لتقدموا وأنتجوا أدباً رفيعاً، وخرجوا عن الثبوت الذي فرضه الإسلام عليهم .

فأدب الحداثة – في نظرهم – هو ما جاء به الشعوبيون وغلاة الباطنية في القديم ، وما جاء به الحلوليون ودعاة التناسخ في العصر الحديث ... .

إن التراث الذي يؤمنون به هو تراث المراحل الوثنية والمسيحية التي مرت على المشرق العربي، بل الهلال الخصيب على وجه التحديد...» [1].

ولا شك – وكما يقرر جهاد فاضل – أن « العقل الأقلوي هو وراء الدعوة إلى اعتماد اللهجة العامية ، واللهجة المحكية ، والكتابة بالحرف اللاتيني .

وهو وراء محاولة تفكيك المقومات الأدبية القديمة ، كالقصيدة العمودية ؛ لأنها في رأيه ليست مجرد حاجز أمام الحداثة فحسب ، لكنها انتماء وهوية قبل كل شيء » [2].

وكما أشرت قبل قليل فإن أدونيس – وهو أحد كبار رواد الحداثة – من الأقلية النصيرية الباطنية ؛ ولهذا نجده في كتاباته يحس بهذه العقدة النفسية عنده ، ومركب النقص الذي أورده المهالك ، فتساءل بمرارة « لماذا

---

(١) مجلة المجمع العلمي العراقي ع ٢ المجلد ٤٠، ١٤١٠هـ ص ١٣٦ ، ١٣٧، ١٣٩.

(٢) صحيفة القبس ع ٥٢٧٢ ، ١٩٨٧/١/١٥م ، ص ٢٩ .

يتحدّث المقال القوميّ العربي السائد عن الانتماء إلى الأقليات الدينية والقومية كأنه نوع من الخيانة ؟ ... •

هذه اللغة تشيع اليوم حتى إننا نقرأ ونسمع كلاماً على الشّيعة ، وبخاصة العلوّيين { أي النصيريين }، وعلى الإباضية والبربر والمسيحيّين ، خصوصاً الأقباط والموارنة ، بحيث يبدو كأن هؤلاء جميعاً دخلاء على الإسلام ... »[١]• !! •

وهكذا إذا نظرنا إلى الحداثيين في دول العالم العربي وجدناهم يعيشون عقدة الأقليات •

فهذا يوسف الخال – مؤسس الحداثة الأول – ينتمي إلى الأقلية النصرانية في سوريا ، ثم في لبنان •

وأدونيس – الذي يعدُّ الرائد الثاني بعد يوسف الخال ، بل قد يعد الرائد الأول للحداثة – ينتمي إلى الأقلية النصيرية في سوريا •

وغالي شكري ، ينتمي إلى الأقلية النصرانية في مصر •

وحسين مروّة كان ينتمي إلى الأقلية الشيعية الرافضة في لبنان•

ومحمد العلي ، ينتمي إلى الأقلية الشيعية الرافضة في المملكة العربية السعودية ، وكثير من الحداثيين ، وبخاصة المؤسسين للحداثة في العالم العربي هم من الأقليات النصرانية والباطنية•

الحداثيون قسمان

الذي يدعون إلى الحداثة ، ونشرها في العالم العربي كثير ، فلا يكاد يخلو بلد عربي من عشرات الحداثيين ، الذين اعتنقوا الفكر الحداثي ، وأصبحوا دعاة إليه في كثير من الوسائل •

---

(١) النظام والكلام ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ •

والمتأمل في دعاة الحداثة يجدهم قسمين :

القسم الأول : رواد ومفكرون تربوا زمناً طويلاً على الفكر الحداثي، وتشربته عقولهم ، واقتنعوا به ، فأصبح همهم بث الحداثة والتنظير لها .

القسم الثاني : أتباع ورعاع وغوغاء ، ضعف إيمانهم ، وأمنوا العاقبة ، وخلت عقولهم وقلوبهم من الفكر العقدي ، والروحي القويم ، فعاشوا في ضنك وضيق ، ومركبات نقص ، وعقد نفسية ، فحاولوا معالجة ما يجدونه في أنفسهم من ضيق وحرج وغربة ، بالمخالفة للنمطي والسائد ، والتمرد على المألوف والموروث ، فهذا أقرب طريق للبروز والشهرة ، وإكمال النقص ، وتخفيف الحالات النفسية التي يعيشونها ، فكانت الحداثة هي المسلك الحاضر ، والمركب السهل .

فاستغل أولئك الرواد حالة هؤلاء الغوغاء ، فكالوا لهم المديح ، وعدوهم « شبابا واعداً » ، و« صفوة مثقفة » ، و« نخبة برجوازية جديدة »، وما إلى ذلك من الأوصاف التي غررت هؤلاء الأتباع الجهلة ، فأصبحوا ينعقون بكل ما يسمعون من أساتذتهم ، من مخالفات عقدية ، وشرعية ، وسياسة ، ونحو ذلك .

ولهذا قسمت هذا الفصل – دعاة الحداثة – إلى قسمين ، الأول ذكرت فيه بعض الرواد والمنظرين ، والثاني ذكرت فيه بعض الأتباع والغوغاء الصغار ، وشيئاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء .

ولأن عنوان هذا الفصل هو « دعاة الحداثة ومواقفهم » ، فقد حرصت أن أذكر نماذج وأمثلة سريعة من مواقفهم ، وقد لا أطيل من ذكر مواقف بعضهم ؛ وذلك لأن أقواله ومواقفه موجودة – وبكثرة – في ثنايا البحث ، فيكتفى بالإجمال في هذا الفصل .

القسم الأول
رواد الحداثة ومنظروها

رواد الحداثة ومنظروها ، وإن كانوا أقل من القسم الثاني ، الأتباع والغوغاء بكثير ، إلا أن عددهم في العالم العربي ليس قليلاً ، وفي كل دولة من دوله عدد منهم .

وسأكتفي – في هذا المقام – بذكر كبارهم ورؤوسهم ، من دول متفرقة ، بقدر الإفادة ، لا الإطالة .

أدونيس

اسمه وثورته عليه

هو علي أحمد أسبر ، ويكتب علي أحمد سعيد ، ثار على اسمه ، واسم أبيه ؛ لأنه تراثي إسلامي ، ولقب نفسه ، بل سمى نفسه « أدونيس» .

وقال في ذلك :

« يلزمني الخروج من أسمائي

أسمائي غرفة مغلقة

جُبٌّ غائب

علي أسبر علي أحمد سعيد علي سعيد على أحمد أسبر علي أحمد سعيد أسبر .

يصارع يتكسَّر كالبلّور

وأدونيس يموت

والهواء شقائق وأعراس في جنازته

...

يلزمني الخروج من أسمائي –

أسمائي جبٌّ

أسمائي غرفة غائبة

الغرفة عينٌ بوذية »[١].

و« أدونيس » كما يقولون هو : إله الخصب والنما في « الميثولوجيا الفينيقية ، تقول الأسطورة إنه كان من الجمال بحيث أنه سلَب لبّ الربَّةِ عَشْتروت ... »[٢].

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٥٦ ، ٥٥٧ .

(٢) انظر : المعجم الأدبي ص ١٠ .

وتصفه المصادر الإغريقية « بأنه الإله الفتى ، الذي يموت ويبعث للحياة بعد موته ، فهو يعبر عن تعاقب الحياة والموت ... »[١].

ويذكر أن مؤسس الحزب القومي السوري ، انطون سعادة ، هو الذي منح أدونيس هذا الاسم [٢].

والسبب في ذلك أن هذا الإسم مناسب لفكرة القومية السورية التي يدعو إليها ذلك الحزب ؛ فأدونيس هو إحدى الشخصيات البارزة في التراث السوري لسورية القديمة .

إلا أن أدونيس نفسه يزعم أنه هو الذي اختار اسمه الجديد ، عندما كان طالباً في تجهيز اللاذقية عام ١٩٤٧م ، ويقول :

« أنا من اختار الاسم ، لا انطون سعادة ، كما يشاع »[٣].

وزعم أنه كان يراسل مجلة أدبية ، فتهمل نشر كتاباته ، فاختار لنفسه اسم أدونيس ، وراسل به المجلة ، فنشرت قصائده ، وذاع صيته ، والتصق به الاسم [٤].

ويرى محمد القدوسي أن « الحقيقة تختلف عن هذه الأسطورة الأدونيسية ، فقد نشرت بعض قصائد أدونيس ، وهو باسمه القديم لم يغيره، حتى نودي باسمه الجديد (أدونيس) أثناء ندوة أقيمت في الجامعة الأمريكية في أوائل الستينات في بيروت ، ومن يومها وهو (أدونيس) ...»[٥].

---

(١) انظر : الحضارة الفينيقية ص ٧٠ .

(٢) انظر : دراسات نقديةص ٥١ ، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٩٨ ، وجناية الشعر الحر ص ٣٨ .

(٣) انظر : حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه ص ٥٠٠ .

(٤) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ٢٢ .

(٥) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

حياته وتخبطه بين المذاهب والأحزاب الضالة

ولد أدونيس في قرية (قصابين) من محافظة اللاذقية بسوريا ، عام ١٩٣٠م ، وفي عام ١٩٤٧م نال شهادة الدراسة الثانوية ، ونال شهادة الليسانس عام ١٩٥١م في الفلسفة بجامعة دمشق [(١)].

كانت له مواقف سياسية ثورية أدت به إلى السجن في القنيطرة بسوريا ، وكان حينئذ منتسباً إلى الحزب القومي السوري ، ولما مات مؤسس الحزب – انطون سعادة – رثاه بقصيدة تبرز فيها ملامح تلك القومية [(٢)].

ولد ونشأ وعاش في أول عمره في أسرة فقيرة ، في بلد فقير ، في ريف اللاذقية [(٣)].

سجن لمدة سنة هو وحبيبته – التي أصبحت زوجته بعد الخروج من السجن مباشرة – خالدة سعيد .

ولما خرج من السجن غادر بلده إلى لبنان في عام ١٩٥٦م ، وأخذ الجنسية اللبنانية ، فتخلى عن سوريا ، وقال لها « وداعاً يا عصر الذباب في بلادي » [(٤)]، وتنكر لوطنه ، فقال : « أترك الوطن المليء بالسواد ، المليء كالبيضة ، حيث لا مكان للشمس ، حيث لا مكان حتى للريح » [(٥)].

---

(١) انظر حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه ص ٥٠٢ ، وندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٤١٥ .

(٢) هي بعنوان « قالت الأرض » ، انظر الأعمال الشعرية الكاملة ١/١١ – ٣١ .

(٣) انظر : حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه ص ٥٠٥ ، وانظر وصفه لحاله : في الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٨ ، ٥٩ .

(٤) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٢٦ .

(٥) انظر : ها أنت أيها الوقت ، سيرة شعرية ثقافية ص ٣٠ ، ٣١ .

ومنذ خروج أدونيس من سوريا ، خرج من قوميته ، وبلده ، بل وعروبته ، وانتظم في الشعوبية ، أما تاريخه ، وأسلافه ، فابن عربي ، والحلاج ، وثورة الزنج ، والقرامطة ، وأمثالهم ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يؤمن به من تاريخ أمته ، ويعلنه ، ويفتخر به [١].

انتسب إلى الحزب القومي السوري ، ثم ضعف ولاؤه له ، واعتنق الماركسية ، هو وزوجته خالدة سعيد ، ثم في ذات يوم اختلف مع أعضاء التنظيم الماركسي ، فاعتدوا على زوجته ، وجردوها من ثيابها ، وضربوها أمامه ، ولهذا تخلى عن مناصرة ذاك التنظيم ، وانتقل إلى مناصرة المارونية، لا سيما وقد عرف عنه علاقاته المشبوهة مع الجامعة الأمريكية – التنصيرية – في بيروت ، وتشجيعها لبحوثه الثورية ضد التراث العربي ، وعلى رأسه الإسلام [٢].

وفي عام ١٩٥٤م حصل على الماجستير من قسم الفلسفة بجامعة دمشق ، وكانت بعنوان « الهُوَهُو عند المكْزُون النجاري »[٣].

في عام ١٩٥٧م التقى بيوسف الخال في لبنان ، وجماعة من أمثالهما واتفقوا على إنشاء مجلة حداثية ، تحمل اسم مجلة « شعر » [٤]، كما سيأتي الحديث عن ذلك عند ذكر مجلة « شعر » في فصل وسائل الحداثة .

لم يستمر أدونيس في مجلة « شعر » ، فقد انسحب منها ، بعد عددها السابع والعشرين – ربيع ١٩٦٣م ، وفي عام ١٩٦٨م أسس مجلة مواقف ، [٥].

---

(١) انظر ثورته على دمشق : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٤٦٣ فما بعدها .

(٢) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ١٨ ، ١٩ .

(٣) انظر : الشعر المعاصر ص ٢٦٦ .

(٤) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٦٣ ، وها أنت أيها الوقت ص ٣٥ – ٣٨ .

(٥) انظر : مجلة مواقف ع ١٥ ، أيار – حزيران ١٩٧١م ص ٣، ٤ .

وفي عام ١٩٧٤م دخل إلى الجامعة اللبنانية ، كلية التربية ، أستاذاً للأدب العربي ، وبقي فيها حتى ١٩٧٨م ، حيث انتقل إلى كلية الآداب في الجامعة نفسها .

وفي عام ١٩٧٣م نال شهادة الدكتوارة في الآداب من معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف في بيروت ، وكانت رسالته بعنوان « الثابت والمتحول ، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب » ، وقد أشرف عليها الأب بولس نويا اليسوعي ، وشارك في مناقشتها سعيد البستاني وانطوان غطاس كرم ، وعبدالله الدائم [١].

يقول عبدالوهاب البياتي عن هذا الكتاب :

« يحاول أدونيس في (الثابت والمتحول) بعد مئات الصفحات أن يثبت أن الشعوبية في الفكر العربي والثقافة هي التيار الأصيل الوحيد الذي كان ، ويتأسف ويأسى لأن هذا التيار قد قمع » [٢].

ويزعم أدونيس أن الدين عدو الإبداع ، فيقول :

« إن السبب في العداء الذي يكنه العربي للإبداع ، لكلّ إبداع ، هو أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث هي ثقافة ذات مبنى ديني » [٣].

وصدق أدونيس ، وهو كذوب ؛ فإن الدين لا يقر الإبداع الحداثي الملحد ، وهو عدوّه ، فالدين ينهى عن الإبداع الحداثي ، الذي هو قرين البدعة، كما يعترف الحداثيون أنفسهم [٤].

---

(١) انظر : ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٤١٥ ، وكذلك الورقة الأولى من غلاف الأعمال الشعرية الكاملة له ، وكذلك الأولى من الجزء الأول من الثابت والمتحول .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٣ .

(٣) الثابت والمتحول ٢/ ٢٣ .

(٤) انظر : تعريف جابر عصفور للإبداع الحداثي في قضايا وشهادات ٢/ ٢٥٧ -٢٥٩ ، ومجلة الشعر ع ٦١ ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ، ص ٢٢ ، ٢٣ ، وسيأتي عند ذكر جابر عصفور .

وقد تربى أدونيس في شبابه على كتب الحداثيين الفرنسيين ، وتحدث عن تلك المرحلة فقال :

« لم أكن أعرف لغة أجنبية ، أمضيت سنة ونصف السنة في مدرسة البعثة العلمانية الفرنسية في طرسوس (اللاييك) ، في منتصف الأربعينات ... كنت لا أزال أحفظ بعض الكلمات الفرنسية ، ولا أزال قادراً بصعوبة على القراءة ، قراءة بعض النصوص غير الصعبة .

إذن سأقرأ بالفرنسية ، وسأقرأ الشعراء الأكثر شهرة ، هكذا بدأت بديوان (أزهار الشر) لبودلير ، ليتني احتفظت بالنسخة التي استخدمتها ؛ لأرى فيها العناء الذي كابدته ، استخرجتُ معاني كلماته كلها تقريباً ، من المعجم ، كانت كل صفحة من هذا الديوان شبكة من الكلمات الفرنسية والعربية ، ومن الخطوط والأسهم والدوائر ، ومع ذلك لم أكن أفهم من القصيدة إلا قليلاً : صورةً من هنا ، فكرةً من هناك .

لم أتراجع ، على العكس ازددت إصراراً على المتابعة ، واخترت أن أقرأ بعد بودلير ، ريلكه ، في ترجمته الفرنسية ، قرأته بيسر أكثر ، مما يعني أنني أفدت من قراءة بودلير ، بعد ذلك لم أفارق الكتب الفرنسية ... ، في سنة ١٩٥٥م أخذت من إحدى المكتبات في حلب ... مجموعات شعرية لشعراء فرنسيين ، بينهم رينيه شار ، وهنري ميشو ، وماكس جاكوب .

عملت هذه القراءة على تعميق الهوّة وتوسيعها بيني وبين الثقافة التي كانت تسود حياتنا »[(١)].

أما الكتابات التي أفاد منها – من العرب – فهي كتابات سعيد عقل ، وانطون سعادة ، وبخاصة كتابه (الصراع الفكري في الأدب السوري)[(٢)].

---

(١) ها أنت أيها الوقت – سيرة شعرية ثقافية ص ٢٨ ، ٢٩ ، وانظر : ص ١١٢، ١١٣.

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١١٥، ١١٦ .

وتحدث عن جيله فقال : (إنني من جيل نشأ في مناخ ثقافي كان الغرب الأوروبي يبدو فيه بالنسبة إلى العرب كأنه الأب ٠٠٠، والأب هنا هو الآخر / الغير ، وقد دخل في الذات العربية ، وشق زمنها إلى اثنين أي شقها هي إلى اثنين ، الواحدة منهما لا تعاصر الأخرى ، وفي هذا كان الغرب الأوروبي يبدو كأنما هو أفق الإنسان ، كإنسان ، وكأن على الذات العربية أن تتحد به وفيه ، وكأن هذا الأفق هو وحده المكان الذي ينبثق منه معنى العالم وصورته في آن »[١].

في عام ١٩٨٩م استضافته نقابة الصحفيين المصرية ، ونظمت له أكثر من لقاء محاط بهالة إعلامية .

وفي يناير ١٩٩٠م استضافته الهيئة المصرية العامة للكتاب ، في ندوات معرض القاهرة الدولي للكتاب ، وزيادة في الحفاوة خصصت له ندوة مستقلة [٢].

وفي كانون الأول ١٩٩٠م دُعي أدونيس إلى عمَّان ، وألقى فيها قصيدة بعنوان (الوقت) ، ومما قاله فيها : « لم يعد يعرف أن الله والشاعرَ طفلان ينامان على حدّ الحَجَرْ »[٣].

وآخر عمل قام به أدونيس في اليونسكو ، إذ كان ممثلاً لجامعة الدول العربية فيها بباريس ، ثم استقال منها في يونيو عام ١٩٩٠م [٤].

وقد سئل : كيف يكون موظفاً، وهو لايؤمن بالوظيفي والرسمي ؟

---

(١) مجلة مواقف ع ٤١/٤٢ ، ١٩٨١م ، ص ٣ .

(٢) انظر : الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٢٤ .

(٣) ها أنت أيها الوقت – سيرة شعرية ثقافية ص ١٥٤ .

(٤) انظر : الشعر المعاصر ص ٢٦٨ .

فأجاب :

« حين أقول : إن المفكر أو الشاعر خصوصاً يجب أن يكون خارج الرسمي والوظيفي ، لا يعني أنه يقاطع جميع المؤسسات التابعة للدولة؛ لأن ذلك مستحيل ... ، وإنما أعني أنه لا يوظف كتابته لخدمة المؤسسة أياً كانت ، وبشكل خاص إذا كان سياسياً ، أو أيديولوجيا ، ولا أعتقد أن عملي في الجامعة العربية يطالبني بأن أضع كتابتي في خدمتها ، على العكس أنا أجد في العمل فيها ما يساعدني على استخدام وقتي بشكل يخدم كتابتي ... .

أنا لا أطالب الكاتب بعدم العمل في أية مؤسسة ؛ لأن هذا كما قلت أمر مستحيل ، وإنما أطالبه بأن يجدد المؤسسة من الداخل ، إذا استطاع ، وأن يعطيها بعداً جديداً ، نابعاً من شخصه وفكره ، وأن يكون في الوقت نفسه ضدها ، بوصفها مؤسسة جامدة ، وأن يرفض كلية تسخير قلمه ، المؤسسة هي التي يجب أن تخدم الكاتب والمبدع ، لا العكس » (١).

أما عن سبب إقامته في باريس ، فاقرأ قوله :

« إقامتي هذه في باريس جاء ت بعد مرحلة من النضج عندي ، أقول النضج نسبياً ؛ لأن الإنسان لا ينضج إلا بعد مرحلة الاطمئنان إلى طريقة في الرؤية إلى العالم ، والتعبير عنه ؛ ولهذا لم تقدمني هذه الإقامة إلى هذا المستوى ، بل قادتني على مستويات أخرى كثيرة :

- تعميق العلاقات الشخصية مع الشعراء والمفكرين .
- توفير إمكان الاطلاع المباشر على النتاج الثقافي الأوروبي.
- توفير إمكان تعبئة الحواس بالمادة الجمالية الغربية .

---

(١) انظر : مجلة المنتدى ، ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

– توفير إمكان العلاقات مع البلدان الأوروبية ، وأخيراً أتاحت لي هذه الإقامة أن أترجم نصوصاً من شعري ، وكل هذا عبرت عنه في قصيدتي (شهوة تتقدم في خرائط المادة) ، وقد لقيت صدى كبيراً لدى المثقفين ، وستصدر لي بالفرنسية عن دار (ميركير دوفرانس) مجموعة بعنوان (الزمن ، المدن) من ترجمة ميكوفسكي ، وجاك بيرك ، وتتضمن قصائد المهد ، أحلم وأطيع آية الشمس ، الوقت ، ثم فاس مراكش والفضاء ينسج التأويل » ![١].

وفي موضع آخر سئل عن إقامته في أوروبا ، فأجاب :

« اسم أوروبا يجيء من اسم امرأة كنعانية ... ، إن الآخر في الأساس يسكنني كعربي ، الآخر جزء مني كعربي ، ولا أستطيع أن أعرف نفسي معرفة حقيقية إلا بمعرفة الآخر ، ولا أكون نفسي حقيقة إلا إذا كان الآخر جزءاً مني ، ... ، ينبغي أن نكون أكثر جذرية في النظر إلى الآخر ، وهذا ما فعله العرب أنفسهم ، خصوصاً في الفلسفة ، الفلسفة الإسلامية هي نوع من رؤية الذات في الآخر ، ورؤية الآخر في الذات ، عبر الفلسفة اليونانية ، كانوا يوحدون بين الدين والعقل ، بين الذات والآخر ، الدين هو الذات العربية ، والعقل هو الآخر اليوناني { كذا !! } ، إذن العربي هو هذه الوحدة بين الذات والآخر ، لا يمكن أن تعرف الذات نفسها إذا أنكرت الآخر؛ لأنها حينذاك لا ترى إلا نفسها ، ومن لا يرى إلا نفسه يجهل قبل كل شيء نفسه »[٢].

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) الشروق ع ١١ ، ١٧ – ٢٣ / ١٢/ ١٤١٢هـ ، ص ٤٨ .

باطني الأصل والمنشأ

وأدونيس، تربى في بيئة نصيرية ، شيعية ، فنشأ نشأة نصيرية باطنية ، فهو باطني ، نصيري الأصل والتربية .

تقول زوجته الحداثية خالدة سعيد – متحدثة عن زوجها –

« نشأ في بيئة دينية ، وتعلم منذ أن تجاوز الطفولة أشعار المتصوفين العلويين – كما يحصل لكل الشباب العلويين – كالمكزون والمنتجب.

وقد بدا تأثره بهذا الجو في أطروحته التي قدمها لنيل الليسانس، والتي كان موضوعها (التصوّف) ، والبيئة في القرية العلوية البسيطة الحالمة الفقيرة ، بيئة مهيّئة لنشوء الروح الصوفية »[1].

ولهذا فهو يكثر من التألم على الحسين – رضي الله عنه – كما هو منهج الشيعة ، يقول :

« وحينما استقرّت الرماحُ في حشاشةِ الحسينْ
وازّينَتْ بجسَدِ الحسينْ
وداستِ الخيولُ كلَّ نقطةٍ
في جسدِ الحسينْ
واستُلبتْ وقُسّمت ملابسُ الحسينْ
رأيت كلَّ حجرٍ يحنو على الحسينْ
رأيتُ كل زهرةٍ تنامُ عند كتفِ الحسينْ
رأيتُ كل نَهْر
يسير في جنازة الحسينْ »[2].

---

(١) البحث عن الجذور ص٩٢، وانظر حركة الشعر الحديث في سورية من خلال أعلامه ص ٥١٠ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/٨٥ .

وتحت عنوان « مرآة لمسجد الحسين » ، يقول :

« ألا ترى الأشجار وهي تمشي

حدباءَ ،

في سكْرٍ وفي أناةْ

كي تشهدَ الصلاة ؟

ألا ترى سيفاً بغيرِ غمدٍ

يبكي ،

وسيافاً بلا يَدينْ

يطوف حول مسجد الحسينْ ؟ »[1].

وكذلك يكثر من الإشادة بالصوفية ، والباطنية ، والشيعة ، والقرامطة ، وأعلامهم .

وقد سبق الحديث عن أمثال هذا في فصل « الجذور والمصادر » من الباب الأول .

أما عن موقفه من الإسلام ، فاقرأ قوله :

« مصدر الخلل هو الثقافة الموروثة القائمة في المجتمع العربي ، وهي ثقافة أصفها جذرياً بأنها تتناقض مع الحداثة ، الإسلام نقيض كامل ، هذا وصف وليس نقداً ؛ لأن الإسلام بوصفه رؤية للعالم ، لا تعني الحداثة له أي شيء ، بالعكس لا تعني إلا ادعاء الفراغ .

للتوضيح ، الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ، ومصدر القيم ،

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ ، وانظر : كلامه تحت عنوان « مرآة الرأس » في المصدر نفسه ص ٨٤ .

وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول ، الذي لا ينتهي ، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً ، وإنما هو إنساني ، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي تناقضاً كلياً ؛ لذلك لا يمكن أن تكون حداثة في العالم الإسلامي بدون تأويل جديد ، أو قراءة جديدة له ، هذا والقراءة لمّا تبدأ بعد ، بدأها قليلاً محمد أركون وعبدالكبير الخطيبي ، وأشعلت أنا شمعة في طريقها... ، أقول هذا والغرب دخل بعدما انتهى من الحداثة مرحلة ما بعد الحداثة ؛ لذلك ستكون كسابقاتها الرمزية والسريالية لصقات على جسد الواقع العربي ؛ الذي هو في عمق أعماقه إسلامي بالمعنى الذي أشرت إليه ؛ ولذلك هو بالضرورة مجتمع قديم »[1].

تحدث الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي عن أدونيس ، فقال :

« ويمكن تفسير سلوك أدونيس ... بالباطنية الشعوبية ، التي تجلت من خلال تغييره لمواقع أقدامه ، وانتقاله من الحزب القومي الاجتماعي، إلى أن يصبح قومياً ، ثم ناصرياً ، ثم ماركسياً ، ثم مالا أدري، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على حقده على هذه الاتجاهات ، ولكنه أراد أن يجربها لأسباب باطنية تخفى علينا .

والغريب أن ثورة إيران لم تهزه بقدر ما هزه عرق خفي لم يظهر من هذه الثورة »[2].

ولا شك أن ابتعاده عن الدين الحق هو التعليل الكافي لتنقله بين الاتجاهات والمذاهب الباطلة .

يقول أدونيس في مقابلة معه بأنه « مسكون بالله » ، وأن لديه ميلاً

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٥ .

لأن يتوحد مع هذا السر الكامن في العالم [١].

وقد عبّر في إحدى المجلات عن تأييده الشديد للثورة الإيرانية الشيعية [٢].

أدونيس والجنس

يتحدث أدونيس عن طفولته ، فيقول بأنه عرف المرأة منذ طفولته في « الضيعة » ويتابع قوله :

« الجنس أكثر شيء يحضر في حياة الطفل ، تحدث علاقات جنسية ، لكنها غير واعية ، عفوية وطبيعية ، كأنها جزء من الطبيعة ، كنت أحس أحياناً أن الشجرة هي امرأة ، الأرض هي امرأة ، كنت أحياناً أتمدد في حقل بين أعشاب وسنابل قمح ، وتحس كأن هناك شيء من الجنس .

الآن بعد كل هذه المسافة يفهم المرء أكثر حين يتذكر ، لكن هناك كان يحدث تلقائياً وعفوياً كعلاقة بين ذكورة وأنوثة في أشياء الطبيعة .

الحياة القروية هي بالدرجة الأولى قائمة على الجنس خلاف ما يظن ، ليس هناك في القرية إلا الجنس ، بهذا المعنى تعرفت على الجنس باكراً ، منذ طفولتي ، لكنه لم يكن تعرفاً ناضجاً طبعاً .

فيما يتعلق بأهلي ، بأمي ، كنت بكرها المدلل ، كانت تحبني كثيراً، لكن لم تكن لدي علاقة خصوصية مع أمي ، لا على صعيد التربية ، ولا على صعيد العلاقات العاطفية ... ، أمي كانت مثل أبي ، تركاني (أفلت) كما أشاء ، لم أتلق أي تعليم أو توجيه ... .

لم أعرف هموم الحب ، الهيام ... ، الوجد ، أكثر من أسبوع ،

---

(١) انظر :مجلة المدى ع ١ ، ١٩٩٣/١/١م ص ٥٣ .

(٢) انظر : مجلة الحرية ١٩٨٥/٤/٢٨ ، ص ٧ .

قل عشرة أيام في دمشق ... ؛ لذلك الحب والمرأة كانا بالنسبة لي جزءاً من كل ، لم يكونا الكل ، الشيء الذي بدأت شيئاً فشيئاً أفضله ، أميزه ، هو الجنس ، يمكن أن تمارس الجنس مع امرأة لا تحبها كثيراً .. بحب أكثر من ممارستة مع امرأة تحبها .

الجنس سر ، إن له وضعاً مختلفاً كلياً ، خارج علاقات الحب ، أو عدم الحب ، لكن إذا كانت هناك علاقة قائمة على الحب ، وعلى تفاهم شامل، صداقي ، ثقافي وتوازن ، عندها يمكن أن يكون الجنس أغنى لحظات الحياة... ، أهمية الجنس أنه يحرر الجسد ... »[(١)].

ولما سئل عن ممارسة الجنس مع الصديقات في تجربة أدونيس ؟

قال : « حدث هذا ، هو قائم وموجود ، كنت أشك فيه لكن التجربة أزالت هذا الشك !! .

ثم قال :

« كل امرأة تصادفها تهجس أن تنام معها ، أن تناما معاً ، أعتقد أن العلاقة الجنسية هي مثل الصداقة ، أي كما يكون الرجل حراً في أفكاره ينبغي أن يكون حراً في جسده أيضاً ، العلاقة بين جسدين مثل العلاقة بين فكرين ، أنا على النقيض من موضوع الجنس كما يفهم عربياً ، أنا على النقيض منه كلية ، الجسد شيء مقدس بالنسبة لي ، وهو أهم من الذهن ، حريته أهم من حرية الذهن ، ذهن حر بدون جسد حر ! ، خرافة ، أكذوبة ؛ لذلك فإن العلاقة الجنسية هي كالعلاقة الفكرية بالنسبة لي ، هذا كلام قد لا يقبله أحد ، لكني مؤمن به ... .

أن تنام مع امرأة هذا ليس هاجساً ، إنه أمر طبيعي ، امرأة

---

(١) مجلة المدى ع١، ١/١/١٩٩٣م ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

أحبها ، أستلطفها ، صديقها ، أن ننام معاً أمر طبيعي ، لكن يمكن أن تحول ظروف كثيرة دون ذلك ، إذا حالت دون ذلك ظروف ، فالمشكلة أيضاً محلولة ، ليست مشكلة على كل حال »[1].

أما أشعاره وكتاباته حول الجنس والمرأة ، فله كلام بذيء كثير جداً ، لا أرى فائدة من الإشارة إلى شيء منها هنا .

الحداثة في منظوره

أما حقيقة الحداثة عند منظّرها أدونيس ، فهي ما عبر عنه بقوله:

« إن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ، ليست تلك التي تسليه ، أو تقدم له مادة استهلاكية ، ليست تلك التي تسايره في حياته الجارية .

وإنما هي التي تعارض هذه الحياة ، أي تصدمه : تخرجه من سُباته ، تفرغه من موروثه ، وتقذفه خارج نفسه .

إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها ، الدين ومؤسساته ، العائلة ومؤسساتها ، التراث ومؤسساته ، وبنية المجتمع القائم كلها بجميع مظاهرها ومؤسساتها ، وذلك من أجل تهديمها كلها ، أي من أجل خلق الإنسان العربي الجديد ... ، يلزمنا تحطيم الموروث الثابت ، فهنا يكمن العدو الأول للثورة والإنسان »[2].

ويقول :

« الأدب الحق هو الذي يعبّر عن الحياة ... ، حسناً ، لكن هل

(١) المصدر السابق ص ٥٧ .

(٢) زمن الشعر ص ٧٦ .

يمكن الأدب العربي أن يكون تعبيراً عن الحياة ؟ هل يجرؤ ؟ ولماذا لا يجرؤ ؟

من أعقد مشكلات الحياة العربية ، وأكثرها حضوراً وإلحاحاً مشكلة الجنس ، لكن حين يعالجها كاتب شاب ، بأقل ما يمكن من الصراحة والجرأة ، تهب في وجهه رياح التأفف والشتيمه ، وممن ؟ من أصحاب حكمة التعبير عن الحياة .

ومن أعقد مشكلاتنا ، مشكلة الله ، وما يتصل بها مباشرة ، في الطبيعة ، وفيما بعدها ، ونعرف جميعاً ماذا يهَيِّء للذين يعالجونها بأقل ما يمكن من الصراحة والجرأة ، أصحابُ حكمة التعبير عن الحياة أنفسهم .

ومن أعقد مشكلاتنا أيضاً وأكثرها إلحاحاً وحضوراً ، مشكلة القيم والتراث والحضارة ... »[1].

وفي موضع آخر يقول :

« ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه ، مبدأ العالم القديم ، بتعبير آخر لا يمكننا الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن نهدم صورة العالم الراهن ، وقتلُ اللهِ نفسه مبدأ هذه الصورة هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر ، ذلك أن الإنسان لا يقدر بأن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة ، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إياها ، أعني الله »[2].

ولهذا يقرر :

« أن فكرة الله هي الخطأ الوحيد الذي لا يستطيع أن يغتفره للإنسان ؛ لأنه بخلقه هذه الفكرة رضي بأن يكون لا شيء إزاء الله الذي هو

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٦ .

(٢) الثابت والمتحول ٢/١١٣ .

كل شيء ، كذلك نفهم فكرة قتل الله عند نيتشه »[(١)].

ثم يطبق نظريته هذه على المجتمع العربي فيقول :

« وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقترن فكرة الله الكلي القدرة في السماء بفكرة ظله الخليفة أو الحاكم الكلي على الأرض ، لا تمكن الثورة على هاتين الفكرتين إلا بتأسيس فكرة تناقضهما وتتجاوزهما في آن : فكرة الإنسان الكلي الرفض ، والكلي الحرية ، فلا مجال إزاء القيد الكامل إلا للتحطيم الكامل »[(٢)].

من أشعاره الحداثية

ولأدونيس « قصيدة » طويلة ، بعنوان « السماء الثامنة » ، سخر فيها من حادثة (الإسراء والمعراج) ، فتأمل قوله عن نفسه :

« شددتُ فوق جَسدي ثيابي
وجئت للصحراء
كان البراق واقفاً يقودُه جبريلْ
ووجهُه كآدم عيناه كوكبانْ
والجسمُ جسمُ فرس وحينما رآني
زلزل مثل السَّمكَة
في شبَكه
أيقنت هذا زمن التناسخ - الإضاءة { !! } .
. . .

---

(١) المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

ولفّني جبريل وابتدأنا
نَصْعَدُ في أدراج
من ذهب وفضّةْ
من لؤلؤ أحمر كالقطيفةْ
...
تاريخ النساء مخدة وحنان طينهْ
علامة السيد كل شيء
نهدان في يديه أو ستاره
للزمن المخزون في امرأة
يصير فوق أرضك البغي
شعائراً للذبح أو فخاخاً أو خرزاً ملوناً
وانفتح الباب رأيت خلفه جهنما
رأيت غابات من الحيّات
رأيت باكيات
يغرقن في القطران عالقاتْ
يغلين كالقدور موثقاتْ
يُطرحن للأفاعي
هذا جزاء نسوة يظهرنَ للغريب
هذي امرأة
صورتها كصورة الخنزير وجسمُها حمارْ
لأنها لم تغتسل من حيضها ... »[١].

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/١٢٥ – ١٣٦ ، و« قصيدته » طويلة ، ومليئة =

ويقول مخاطباً مهيار الديلمي :

« انتظر الله الذي يجيء

مكتسياً بالنار

مُزيناً باللؤلؤ المسروق

من رئة البحر من المحار

انتظر الله الذي يحار

يغضب ، يبكي ، ينحني ، يضيء .

وجهك يا مهيار

ينبيء بالله الذي يجيء » [١].

واقرأ قوله - قبحه الله - :

« أكره الناس كلهم

أكره الله والحياة

أي شيء يخافه من تخطّاهم ومات ؟ » [٢].

وتأمل عظم جريمة أدونيس حين يقول :

« أحرق ميراثي ، أقول أرضي

بكْرٌ ؛ ولا قبور في شبابي

أعبر فوق الله والشيطانْ

دربي أنا أبعد من دروب

الإله والشيطانْ

= بالسخرية واللمز والغمز بالإسراء والمعراج ، انظر « القصيدة » ص ١٢١ - ١٥١ .

(١) المصدر السابق ١/٢٠٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٤ .

أعبر في كتابي
في موكب الصاعقة المضيئة
في موكب الصاعقة الخضراء
أهتفُ : لا جنّة لا سقوط بعدي
وأمحو لغة الخطيئة »[١].
وحين يقول :
– « من أنتَ ، من تختارُ يا مهيارْ ؟
أنّى اتجهتَ ، اللهُ أو هاوية الشيطانْ
هاويةٌ تذهب أو هاوية تجيء
والعالم اختيارْ
– لا اللّهَ أختار ولا الشيطانْ
كلاهما جدار
كلاهما يُغلق لي عينيَّ
هل أبدل الجدار بالجدارْ
وحيرتي حيرة من يُضيءْ
حيرة من يعرف كلّ شيْ »[٢].
وحين يخاطب « الكاهنة » فيقول :
« في جبْهتي كاهنة أشعلت
بخورها وأسترسلت تحلمُ
كأنما جفونها منجمُ

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٨ .

كامنةَ الأجيال ، قولي لنا
شيئاً عن الله الذي يُولدُ
قُولي ، أفي عينيه ما يُعبَدُ » [١].
وكذلك يقول :
« مات إلهٌ كان من هُناكْ
يهبط من جمجمة السماء .
لربَّما في الذعر والهلاك
في اليأس في المتاه
يصعد من أعماقيَ الإلهْ ،
لربمَّا ، فالأرض لي سريرٌ وزوجةٌ
والعالم انحناء » [٢].
إذن ماذا يعبد أدونيس ، اقرأ جوابه :
« أعبد هذا الحجرَ الوادعا
رأيتُ وجهي في تقاطيعه
رأيت فيه شعري الضائعا » [٣].
ثم يحدد إلهه ومعبوده ، ويعلن ذلك قائلاً :
« اليومَ حرقتُ سَراب السَّبتِ سَراب الجُمْعَهْ
اليومَ طرحتُ قناعَ البيتْ
وبدلتُ إله الحجَر الأعمى وإله الأيام السبعة بإلهٍ مَيْتْ » [٤].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٤ .
(٣) نفسه ص ٢٨٦ .
(٤) نفسه ص ٢٤٦ .

الثناء على أدونيس في بعض الصحف

ومما يؤلم أكثر ، ما نراه من ثناء وإطراء لأدونيس في صحف الجزيرة العربية ومجلاتها .

فقد كتب أحد المنحرفين في مجلة اليمامة يقول :

« نقرأ لأدونيس بعض أعماله ، فنشعر بنشوة ما بعدها نشوة ، ونكاد نقول : شكراً أدونيس ، رسالتك وصلت »[١].

وفي صحيفة « اليوم » قالوا عن أدونيس بأنه « ناقد كبير » ، وأثنوا عليه[٢].

ثم تأمل قول محمد جبر الحربي في مجلة اليمامة :

« ألا ترى معي أننا الأمة الوحيدة التي تتنكر لمبدعيها ، ومفكريها، لقادتها ، ولنجومها ، وللمتميزين عبر تجاوزاتهم للسائد والنمطي .

ألا ترى معي هذه الحملة ضد درويش ... ، ولعلك تراجع ما يقال عن الحاضرين : البياتي ، يوسف الصائغ ، محمود درويش ، مظفر النواب ، أدونيس ، الخ القائمة ، ولعلك تراجع ما يقال عن الراحلين : السياب ، عبدالصبور ، دنقل ... .

ولعلك تراجع أوراق الساحة الصفراء { كذا } ، فترى شيئاً مما هو ضد الغذامي ، والصيخان ، والسريحي ، والزيد ، و ... »[٣].

وتأمل – أيضاً – ما جاء في مجلة الشرق ، حيث قالت :

« غمس السياب صوته في تربة الخليج ، هجرناه على الموج غريب،

---

(١) مجلة اليمامة ع ٩١١ ، ص ٨١ .

(٢) انظر : صحيفة اليوم ع ٤٧٦٢ ، ٢٢/١٠/١٤٠٦هـ ، ص ١٢ .

(٣) مجلة اليمامة ع ٨٩٣ ، ص ١٠١ ، وانظر : ع ١٢٩٢ ، ٢٢/٨/١٤١٤هـ ص ٩٥ .

كامنةَ الأجيال ، قولي لنا
شيئاً عن الله الذي يُولدُ
قُولي ، أفي عينيه ما يُعبَدُ » [١].
وكذلك يقول :
« مات إلهٌ كان من هُناكْ
يهبط من جمجمة السماء .
لربَّما في الذعر والهلاك
في اليأس في المتاه
يصعد من أعماقيَ الإلهْ ،
لربُما ، فالأرض لي سريرٌ وزوجةٌ
والعالم انحناء » [٢].
إذن ماذا يعبد أدونيس ، اقرأ جوابه :
« أعبد هذا الحجرَ الوادعا
رأيتُ وجهي في تقاطيعه
رأيت فيه شعري الضائعا » [٣].
ثم يحدد إلهه ومعبوده ، ويعلن ذلك قائلاً :
« اليومَ حرقتُ سَراب السَّبتِ سَراب الجُمْعهْ
اليومَ طرحتُ قناعَ البيتْ
وبدلتُ إله الحجَر الأعمى وإله الأيام السبعة بإلهٍ مَيْتْ » [٤].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٤ .

(٣) نفسه ص ٢٨٦ .

(٤) نفسه ص ٢٤٦ .

الثناء على أدونيس في بعض الصحف

ومما يؤلم أكثر ، ما نراه من ثناء وإطراء لأدونيس في صحف الجزيرة العربية ومجلاتها .

فقد كتب أحد المنحرفين في مجلة اليمامة يقول :

« نقرأ لأدونيس بعض أعماله ، فنشعر بنشوة ما بعدها نشوة ، ونكاد نقول : شكراً أدونيس ، رسالتك وصلت »[١].

وفي صحيفة « اليوم » قالوا عن أدونيس بأنه « ناقد كبير » ، وأثنوا عليه[٢].

ثم تأمل قول محمد جبر الحربي في مجلة اليمامة :

« ألا ترى معي أننا الأمة الوحيدة التي تتنكر لمبدعيها ، ومفكريها، لقادتها ، ولنجومها ، والمتميزين عبر تجاوزاتهم للسائد والنمطي .

ألا ترى معي هذه الحملة ضد درويش ... ، ولعلك تراجع ما يقال عن الحاضرين : البياتي ، يوسف الصائغ ، محمود درويش ، مظفر النواب ، أدونيس ، الخ القائمة ، ولعلك تراجع ما يقال عن الراحلين : السياب ، عبدالصبور ، دنقل ... .

ولعلك تراجع أوراق الساحة الصفراء { كذا } ، فترى شيئاً مما هو ضد الغذامي ، والصيخان ، والسريحي ، والزيد ، و ... »[٣].

وتأمل – أيضاً – ما جاء في مجلة الشرق ، حيث قالت :

« غمس السياب صوته في تربة الخليج ، هجرناه على الموج غريب،

---

(١) مجلة اليمامة ع ٩١١ ، ص ٨١ .

(٢) انظر : صحيفة اليوم ع ٤٧٦٢ ، ١٤٠٦/١٠/٢٢هـ ، ص ١٢ .

(٣) مجلة اليمامة ع ٨٩٣ ، ص ١٠١ ، وانظر : ع ١٢٩٢ ، ١٤١٤/٨/٢٢هـ ص ٩٥ .

صاغ درويش حزنه بحجم حزن أعراس الجليل ، وعدونا عن سماع مزاميره ، أفرد أدونيس توقعاته وترانيمه في مقدماته الطللية ، وقذفناه بحجارة الغموض والخطيئة ... .

سجل سعدي يوسف والبياتي اعترافاتهم على ورق البردي ، وأصدرنا قانوناً يمنع تداولها ، حرر العلي والصيخان والدميني والحربي والتضاريس إبداعاتهم في فوران المرحلة ، وعركناهم عرك الرحى بثفالها ، ماذا يعني ؟ »[1].

أما أكثر الصحف اطراء له وتعظيماً فهي صحيفة عكاظ ، التي عرف عنها الدفاع عنه وتزكيته ، والثناء على « تجربته الشعرية والثقافية والفكرية »[2]. !!

ولهذا فقد كتب إليها الأستاذ أحمد محمد جمال يلومها على ذلك ، وهذا جزء من رسالته :

« عكاظ واهتمامها الكبير بأدونيس :

أوجه هذه الرسالة للأخوين العزيزين ، الأستاذ . إياد مدني ، المدير العام لمؤسسة عكاظ ، والدكتور هاشم عبده هاشم ، رئيس التحرير ، وأرجو أن يفتحا صدورهما واسعة لما أريد أن أكتبه من ملامة وعتاب لهما بسبب اهتمام (عكاظ) الكبير والدائم بأدونيس ، زعيم الأدب الملحد الفاجر، ونشرها دائماً بعض أخباره وأفكاره وصوره ، بشكل ينم عن الإجلال والإكبار لشخصه الذميم ... .

وقد عجبت لـ (عكاظ) كثيراً ، واستنكرت أن تنشر كلاماً ... في

---

(١) مجلة الشرق ع ٣٦٢ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر : – مثلاً – عكاظ ١/٥/١٤١٢هـ .

الدفاع عن أدونيس ... ، (عكاظ) ليست حرة في نشر هذا الإعجاب بهذا الأسلوب المفرط الغالي .

وأرجو أخيراً أن يمنع الاخوان / الأستاذ إياد مدني ، والدكتور هاشم عبده هاشم نشر أي كلام ، أو مدح ، أو ثناء لأفكار أدونيس ، وأشعاره ، ونشر صورته الشوهاء ، تعظيماً لحرمات الإسلام ، الذي ندين به جميعاً ، وطمساً لآثار الملحدين المفسدين في الأرض .

فحبذا لو حجبت عنا صور وأفكار هذا الشيطان ووساوسه ، وشكراً للأخوين إياد وهاشم ؛ إن استجابا »[١].

وكذلك مجلة « المجلة » عُنيت بالاهتمام بأدونيس ، في كثير من أعدادها ، ومن أمثلة ذلك إعلانها عن صدور كتاب جديد لأدونيس ودراسته وتحليله في صفحتين من « المجلة »[٢].

مؤلفاته

١- مجموعات شعرية ، جُمعت في مجلدين كبيرين ، بعنوان الأعمال الشعرية الكاملة) دار العودة ، بيروت

٢- شهوة تتقدم في خرائط المادة - شعر - .

٣- احتفاءً بالأشياء الواضحة الغامضة - شعر - .

٤- مقدمة للشعر العربي .

٥- زمن الشعر .

---

(١) انظر : نص الرسالة في صحيفة المدينة ٨/٥/١٤١٣هـ ، ص ٤ .

(٢) انظر : مجلة المجلة ع ٧٢٠ ، ١٥-٢١/٦/١٤١٤هـ ، ص ٨٧ ، ٨٨ ، وكذلك انظر : مجلة الجيل ع ١٨٢ ، ١-١٥/٨/١٤١٤هـ ، ص ١٧ .

٦- الثابت والمتحول (ثلاثة أجزاء) : أ - الأصول ، ب - تأصيل الأصول ، جـ - صدمة الحداثة .

٧- فاتحة لنهايات القرن .

٨- سياسة الشعر .

٩- الشعرية العربية .

١٠- كلام البدايات .

١١- الصوفية والسوريالية .

١٢- البيانات ، بالاشتراك مع محمد بنيس ، وأمين صالح ، وقاسم حداد ، البحرين ، ١٩٩٣م .

١٣- ها أنت أيها الوقت ، سيرة شعرية ثقافية ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م ، دار الآداب - بيروت

١٤- النص القرآني وآفاق الكتابة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٩٣م.

١٥- النظام والكلام ، دار الآداب ، بيروت ١٩٩٣م .

ومن مؤلفاته هذه المختارات :

١- ديوان الشعر العربي - ثلاثة أجزاء مع مقدمة - .

٢- مختارات من شعر السيّاب ، مع مقدمة .

٣- مختارات من شعر يوسف الخال ، مع مقدمة .

٤- مختارات من شعر شوقي ، مع مقدمة ، بالاشتراك مع خالدة سعيد .

٥- مختارات من شعر الرصافي ، مع مقدمة ، بالاشتراك مع خالدة سعيد.

٦- مختارات من الكواكبي ، مع مقدمة بالاشتراك مع خالدة سعيد .

٧- مختارات من محمد عبده ، مع مقدمة بالاشتراك مع خالدة سعيد .

٨- مختارات من محمد بن عبدالوهاب، مع مقدمة بالاشتراك مع خالدة سعيد

٩- مختارات من محمد رشيد رضا، مع مقدمة بالاشتراك مع خالدة سعيد.

١٠- مختارات من شعر الزهاوي، مع مقدمة، بالاشتراك مع خالدة سعيد [١].

ومن الكتب التي ترجمها :

١- الأعمال المسرحية الكاملة ، لجورج شحادة .

٢- الأعمال الشعرية الكاملة ، لسان جون بيرس .

٣- الأعمال الشعرية الكاملة ، لإيف بونفوا .

٤- مسرحية فيدر ، لراسين .

٥- الشُّقيقان العدوَّان ، لراسين .

---

(١) في هذه المختارات ينقل أدونيس بعض الأقوال ، فإن كان الكاتب حداثياً أو قريباً منه أيده ، وإن خالفه نقده ، ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه اختار بعض أقوال الإمام محمد بن عبد الوهاب في التوحيد ، لكونها مخالفة للسائد والمألوف في عصر الإمام ، من البدع والخرافات ، فكونها تحمل صفة المخالفة للسائد والمألوف وتتجاوزه ، فهي بهذا تحمل ميِّزة من ميزات الحداثة – على حد زعم الحداثيين – ، ثم ينقد تلك الأقوال وكذا دعوة الشيخ الإمام ؛ لكونها لا تناسب العصر الحديث وأفكاره ، فهي حداثية في عصرها فقط ، أما اليوم فقد تجاوزها الزمن .

كما أن الحداثيين يرون الإسلام حركة ثورية حداثية في عصرها ، أما اليوم فانتهى دوره .

يوسف الخال

ولد عام ١٩٢٠م في قرية « عمار الحصن » في وادي النصارى غرب سوريا ، فهو من أصل سوري سكن لبنان وعاش فيها .

وتعلم الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت .

هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وسكن مدينة نيويورك ،

عاد إلى لبنان عام ١٩٥٧م ، بعد طول إقامة في الولايات المتحدة الأمريكية .

وفي العام نفسه سعى إلى تأسيس مجلة حداثية ، بالتعاون مع أدونيس ، الذي جاء إلى لبنان للإقامة فيها عام ١٩٥٦م .

انضم إليهما طائفة من أصحاب التوجهات الماركسية والعلمانية والبعثية والقومية ، أمثال : نذير العظمة ، خالدة سعيد ، أنسي الحاج ، أسعد رزوق ، شوقي أبي شقرا ، عصام محفوظ ، محمد الماغوط ، وغيرهم .

وسمي هذا التجمع « تجمع شعر » ، ومن ثمّ أصدروا أول مجلة تدعو إلى الحداثة – علانية وصراحة – ، هي مجلة « شعر » ، برئاسة الحداثي النصراني يوسف الخال .

وكان هذا التجمع يلقي ندوة كل يوم خميس ، سميت « خميس شعر » ، حاولوا فيها الاتفاق على ضرورة الثورة على التراث الثابت ، والسائد والمألوف ، ونحو ذلك مما عبروا به ، وقصدوا الإسلام – عقيدة وشريعة – والأوضاع السياسية ، والأنظمة الحاكمة في العالم العربي كله ، كما أنهم لم يمانعوا من احتفاظ كل صاحب اتجاه أو مذهب باتجاهه أو مذهبه ، على أن يكون هدفه التغيير الديني والتحول السياسي [1].

---

(١) انظر : تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٣٠٧ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٣ .

ويرى يوسف الخال بأن « اليقظة الإسلامية لا تتمتع بأي وجه إيجابي» [١].

كان يوسف الخال منتمياً إلى الحزب القومي السوري ، الذي أسسه أنطون سعادة ، إلا أنه اختلف معه فيما بعد ، فطرد يوسف الخال من هذا « الحزب السوري القومي الاجتماعي » عام ١٩٤٧م وأعلن انسحابه رسمياً منه في جريدة النهار العدد ٣٧٥٦ ، تاريخ ١١ كانون الأول من عام ١٩٤٧م [٢].

ويوسف الخال نصراني متعصب لدينه النصراني المحرف - على الرغم من دعوته إلى الحداثة - ، تأمل قوله :

« أنا شاعر له جذوره الحضارية المسيحية في العمق ، ولا أريد شجب هذا الانتماء من قبيل مسايرة الأكثرية ، أو ممالأتها ، وذلك مثلما كان يفعل غيري من الشعراء الذين هم على دين المسيحية ، منذ إبراهيم اليازجي وإلى يومنا هذا ، فقد ظلوا جميعاً وبصراحة يكبتون مسيحيتهم ، ويصرون على الظهور بغير صورتهم الوجدانية ، ربما خوفاً أو مسايرة ، لا أدري .

القول بأنني شاعر مسيحي يعني أنني منسجم مع نفسي ، وصادق في ما أنا عليه من انتماء ، وفي ما أكتبه انطلاقاً من المناخات الحضارية التي أعيش ، وعلى الآخرين فهم المسألة من هذا المنظور الثقافي الحضاري بذاته » [٣].

وقد تحدث عنه صديقه رياض نجيب الريّس ، فقال :

« كان يوسف الخال شخصاً رائعاً ، ظريفاً ، محباً للفن والثورة

---

(١) رأيهم في الإسلام ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/٢٥٣ ، ٢٧١ .

(٣) مجلة الشروق ع ٥١ ، ٣-٩/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٤٧ ، وسيأتي مزيد شواهد عند الحديث عن مجلة (شعر) في الفصل القادم .

والتغيير ، له آراء في منتهى الطرافة ، كانت تبهرني بالجديد الذي فيها ، وتستهويني بجرأتها ، كان صانعاً ومؤسساً ... ، كان مهووساً بموضوع اللغة العربية ، يدعو إلى التخلي عن الإعراب وحركاته ... ، كان يفرح بالشباب ، وبالتجارب الواعدة ، كان فناناً ، وشاعراً ، وصاحب مزاج ، وصاحب كأس ، ... ، وعلى الرغم من الفجوة العميقة ، التي تفصل بين خلفيته الدينية المسيحية ، وسخريته الدائمة من العروبة ، وميوله السورية – القومية الاجتماعية السابقة ، اللبنانية الضيقة فيما بعد ، وفي سنواته الأخيرة ، وبين خلفيتي العروبية – القومية ، وميولي الناصرية – الاشتراكية في حينه ، كنت أشعر بالقربى نحوه .

كان أكثر ما يكون تسامحاً في شؤون الدين والدنيا ، وكان يشفع لي دائماً عنده ثقافتي الانكلوساكسونية ، وتربيتي البروتستانتية ، حيث كنت خريج مدرسة برمانا العالية ، التي كانت تديرها في تلك الأيام جمعية (الكويكرز) الانكليزية .

كان بطريركاً حقيقياً للشعر ، تحيط به مجموعة من الشعراء القساوسة ، يرفعهم رتبة نهاراً ، وينزلهم رتبة ليلاً ، كان واسع الصدر ، كبير القلب ، وكنت أحبه » [١].

مات يوسف الخال في آذار مارس عام ١٩٨٧م ، في بيروت بسبب مرض السرطان .

---

(١) مجلة الناقد ع ٤٧ ، أيار / مايو ١٩٩٢م ، ص ٦ .

الحداثة في منظوره

يعرف الحداثي النصراني يوسف الخال ، الحداثة ، فيقول :

« الحداثة في الشعر إبداع ، وخروج به على ما سلف ... ، الشاعر الحق هو الفذّ والمتمرد والجريء ... ، والشاعر يتمرد ويثور ، ولكن إلى أي حد ؟ ، يبقى أن يأكل ، ويشرب ، ويعاشر ، ويشارك ، فلا وجود له خارج المجتمع » [١].

ولهذا فهو يحدد حقيقة الحداثة بقوله :

« ... ، إن للحركة الشعرية الحديثة موقفاً من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود .

إنها تهدف إلى تبديل عقلية بكاملها ، وخلق عقلية جديدة ، متجددة ، واعية .

على النقاد العرب ، والقراء العرب ، والمهتمين بالأدب العربي عامة في العالم كله ، أن يقوموا الشعر العربي بعد اليوم على المبادىء ، والمواقف والأسس التي عرضها أدونيس... .

إن هذه الحركة { الحداثية } هي في المقام الأول موقف من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود ... » [٢].

أما « العقلية الحداثية » الحديثة عنده ، فهي « العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن تعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ... » [٣].

---

(١) الحداثة في الشعر ص ١٥ ، ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢١٠ .

(٣) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٥ .

وفي موضع آخر يعرف الحداثة بأنها :

« نتاج عقلية حديثة ، تبدلت نظرتها إلى الأشياء ، تبدلاً جذرياً ، انعكس في تعبير جديد »[١].

إنه المذهب الثوري ، الذي لا يدع شيئاً إلا تمرد عليه ، وبالدرجة الأولى الإسلام ، يقول منظرهم الأول ، يوسف الخال :

« ليس من الضروري أن ينتصر العالم الإسلامي ، وهذا غير وارد.. ، وكل ما يمكن قوله : إن الإسلام يجب أن يعاد تفسيره في ضوء معطيات الحضارة الإنسانية الواحدة ...

أنا ثائر بقدر ما أنا شاعر ، الشاعر هو الذي يغيّر بالفعل ، وصانعو التاريخ شعراء ، بمعنى أنهم مبدعون وخلاقون ؛ لذلك فإنني أنظر إلى كل حركة ثورية ، وأحكم عليها ؛ بمقدار ما حققت من تغيير جذري في الحياة والفكر ؛ لذلك لاثورة اليوم في العالم العربي ، لكن هذا لا يعني أنه لم تطرح أفكار ثورية هنا وهناك ، كما لا يعني أنه لا توجد قلة من الثوريين في العالم العربي ، إنما الذي أعنيه هو أن المجتمعات العربية لم تنطلق بعد على أساس ثوري ، فالثورة الحقيقية هي التي تعيد النظر في كل شيء ، ابتداء من مفهومنا لله قبل كل شيء ، ولا يمكن قيام ثورة بدون إعادة نظر في كل المفاهيم التي ورثناها »[٢].

ولهذا فهو يأسف لأن « العقل العربي غير حديث ولا علماني » وهو ما يسعى إلى تحقيقه عبر مجلة « شعر » ؛ ومن أعظم العوائق – في منظور المجلة – « تجميد اللغة في قواعدها القديمة المتوارثة » ؛ ولهذا دعت إلى هدم

---

(١) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٢) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٦٣ ، ١٦٥ .

اللغة العربية ، وتحطيم قواعدها ، وتشجيع اللهجات العامية ، والكتابه بها [١].

وهكذا الحداثي دائماً « فذ ومتمرد وجريء ... ضد المتعارف عليه والمعتاد والمألوف ... يتمرد ويثور ... » [٢].

ويؤكد يوسف الخال أن مجلة شعر « تهدف إلى تبديل عقلية بكاملها ، وخلق عقلية جديدة ، متجددة واعية ، إن للحركة الشعرية الحديثة موقفاً من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود » [٣].

من مؤلفاته :

١- مجموعة داووين جمعت في مجلد ، بعنوان :الأعمال الشعرية الكاملة ، دار العودة ، بيروت .

٢- الحداثة في الشعر ، دار الطليعة ، بيروت .

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر ص ٦ ، ٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٨٧ .

(٣) الأدب العربي المعاصر - أعمال مؤتمر روما ص ٢١٠ .

خليل حاوي

شاعر حداثي لبناني نصراني ، نال شهادة الثانوية من مدرسة الكلية الوطنية بالشويفات في لبنان ، وحاز على شهادة الدكتوراة في الفلسفة .

مثّل لبنان في مؤتمر الأدباء العرب المنعقد في بغداد عام ١٩٦٥م كان من بين من استضافهم الحداثي يوسف الخال ، واجتمع بهم لتأسيس مجلة « شعر » الحداثية .

قال عنه أحمد قبّش :

« جدد خليل حاوي فكان تجديده ضمن إطار اللغة والعمارة الشعرية ، وأثبت أن الثورة يجب أن تنبع من أحشاء اللغة ، وتتجاوب في شعر خليل الذاتية والموضوعية ، مع شعور بالقلق المصيري ، وخاصة في ديوانه (نهر الرماد) و (الناي والريح) ، ارتاد أعماق الإنسان ، وتحرى وجوده ، وعانى عنف القلق المصيري لذلك الإنسان ، وعلى هذا يمكن أن يعد خليل حاوي رائداً من رواد الشعر الوجودي في الأدب العربي ، فقد استوعب الفلسفة والتاريخ ... ، ويلاحظ على شعره غموض ... مع غمامية وسدمية في بعض رموزه ، والتي يمكن أن تفسر في بعض الأحيان بأكثر من تفسير ، ولصالح أكثر من جهة ، ورغم ذلك كله فهو شاعر الوجودية ، والفيلسوف العميق »[1].

وفي ديوانه (الناي والريح) ، يرمز بكلمة (الناي) إلى « القيود القديمة والتأخر الفكري ، ومعروف أن الدلالة الرمزية الثابتة لهذه

---

(١) تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٩٦ ، ٦٩٧ .

الكلمة لا تتجاوز الشعور بالأسى والحزن ، ولا تخرج عما ألفه الناس في ذلك، فلو استخدم الشاعر هذا الرمز نفس الاستخدام لما خرج عن المألوف ، لكنه منح هذا الرمز بعداً نفسياً جديداً ، حين استخدمه في سياق فني وفكري جديد ، ففي المقطع الثالث من قصيدة (الناي والريح) يجعل حاوي الناي رمزاً للفاني من التقاليد الموروثة ، التي تقف عقبة أمام التحرر والانطلاق ، وتحيل الأمة إلى حالة من الموات والجمود ، تنقطع معها كل معاني الثورة » في منظور الحداثيين .

«وهكذا أكسب الشاعر الرمز القديم دلالة جديدة حيث أصبح رمزاً للجمود والتأخر »[1].

يقول خليل حاوي في قصيدته « الناي والريح » :

« ماتت مع الناي الذي تهواه
يسحب حزنه عبر المساء
ومع الورود متى التوت
بيضاء ينسج عرسها ثلج الشتاء
طول النهار
مدى النهار
تنحلّ في عصبي جنازتها
يحزّ الناي فيه
وما يزيح عن القرار ،
ماتت وما احتفلت وما عرفت
رفاه يد تظللها ودارْ ...»[2].

---

(١) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) ديوان (الناي والريح) ص ٢٩ .

وفي ديوانه (نهر الرماد) ، يدعو إلى « الثورة الدموية ، الثورة الطافحة بالدماء والمتأججة بالنيران »[١].

تأمل قوله :

« إن يكن ربّاه لا يحيي عروق الميّتينا

غيرُ نار تلد العنقاء

نار تتغذى من رماد الموت فينا

فلنعان من جحيم النار

ما يمنحنا البعث اليقينا ...»[٢].

ويقول في موضع آخر :

« ولعله يبدو صريحاً الآن أني كنت في شعري أصدر عن موقف من العالم ، يتصف بنفاذ لا يقصّر عن نفاذ الفكر الفلسفي ، وإن اختلف عنه بوسيلة الكشف والتعبير ، وهذا في رأيي أخطر ما كان يفتقر إليه الشعر العربي قبل ثورة الحداثة »[٣].

وقد كان خليل حاوي من المنتمين إلى « الحزب السوري القومي الاجتماعي » ، الذي أسسه انطون سعادة .

كما كان من أعضاء تجمع « شعر » والمؤسسين لها بالتعاون مع يوسف الخال وأدونيس وطائفة أخرى ، أغلبهم من الحزب المذكور[٤].

قال عنه يوسف الخال :

---

(١) انظر : حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ص ١٨١ ، ١٨٣.

(٢) ديوان (نهر الرماد) ص ١١٣ .

(٣) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٢٠١ .

(٤) انظر :قضايا وشهادات ٢/٢٥٢ ، ٢٧١.

« خليل حاوي هو بالتأكيد واحد من سدنة الحداثة الشعرية ، وقد أعطى الكثير الكثير لهذه الحداثة .

أهم شيء في خليل حاوي هو نزعته الثورية ، يعني هو أولاً ما أراد أن يكون تقليدياً ، وثانياً طمح إلى أن يكون ثورياً في حياته ، وبكل المعاني ...، نزعته الانقلابية كانت قوية جداً ، وربما لهذا السبب وضع الرجل حداً لحياته بالانتحار »[١].

ينتمي خليل حاوي إلى ما سمي بتيار الشعر « الثوري القومي الوحدوي »[٢].

وكان خليل الحاوي حداثياً ثائراً على الحضارة العربية الإسلامية ، قال عنه جبرا إبراهيم جبرا :

« ولو أخذنا رموزه الشعرية من البحار والدرويش ، إلى لعازر، إلى سواها ، لوجدنا لديه الشعور بعقم حضارة تتبرج ظاهراً ، ولكنها تغطي الآسن الداخلي ، وهو غاضب على هذا التبرج ، وهذا العقم ، ويريد لها أن يُخلق فيها حياة جديدة ، تتحول إلى أطفال وبشر ، يحققون حضارة جديدة للأمة العربية كلها ... ، إن تعبير خليل حاوي عن رفضه المطلق كان هائلاً... كان رجلاً غاضباً ، رجلاً محارباً بفكره وكلمته ، كان ينتمي إلى الخمسينات ، ومناخ الخمسينات ، الذي أوجد أشخاصاً مثل بدر شاكر السياب ، وتوفيق صايغ ، وسواهم ممن اجتمع في مجلة شعر ، أو لم يجتمع... ، كان خليل ينتمي إلى الفترة التموزية ، التي كان في أساسها غضب وتمرد ... »[٣].

---

(١) مجلة الشرق ع ٥١ ، ٣-٩/١٠/١٤١٤هـ ، ص ٤٧ .

(٢) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ١٥٠ ، ١٥٥ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢٠٢ .

مات خليل حاوي منتحراً ، حيث أطلق النار على نفسه عام ١٩٨٢م ، وقد حاول الانتحار قبل ذلك فأخفق ، « عندما شرب دواء للصراصير (ديمول) ... » [١].

يقول أحمد فرحات : « ما أقدم عليه الشاعر خليل حاوي ... كان أشبه بتوكيد انتصار الذات على موت المكان وترهل الزمان ... ، خليل حاوي طاقة كان لا بد في النهاية من أن تستثمر قلقها بالموت الإرادي ، هذا المتصالب ، المنشطر قام بمصالحة مبكرة لحريته مع الأقدار ؛ ولأنه كان ينفعل أولاً ثم يفكر ؛ ولأن ذاتيته كانت ممتزجة بنوع من الكبرياء الخصوصي... ألهب خليل حاوي رأسه بطلقة واحدة طلقة شكلت في ما بعد جسراً لعله يبرق نحو شرق جديد ، ولو بعد ألف عام ... » [٢].

هكذا تحليل الحداثيين للانتحار ، وتصويره كما يريدون .

ويقول إحسان عباس :

« خليل حاوي انتحر مرتين ، مرة عندما شرب دواء للصراصير (ديمول) فأخفق ، ومرة عندما أطلق على نفسه النار فنجح ، كان خليل حاوي صديقي الشخصي ، وقد اختلفت معه في أكثر من موقف أو قضية ، تعادينا لفترة ، ثم عدنا فتصالحنا ، كنا في الولايات المتحدة ندرس معاً ، وبعدما مللت الإقامة فيها قلت لخليل سأعود إلى بيروت ، أطرق صديقي قليلاً ثم قال: إذا قررت الذهاب فسأذهب معك .

كان اختصاصنا كدراسة أكاديمية النقد الأدبي ، وعندما عدنا

---

(١) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٤١ ، ومجلة الشروق ع ٢١/٩ ، ٣-٩ ذو الحجة ١٤١٢هـ ، ص٤٩ .

(٢) مجلة الشروق ع٢١/٩ ، ٣-٩ ذو الحجة ١٤١٢ ، ص ٤٩ .

إلى بيروت للعمل في الجامعة الأمريكية كان خليل حاوي يخشى من أن أنازعه على مقعد التدريس فيها ، فتجنبت تدريس مادة النقد ... كان ذلك حتى يطمئن خليل ، كان يغضب لأي سبب كبير أو صغير ، لكنه سرعان ما ينقلب إلى طفل ، هكذا شأنه شأن المبدعين الكبار ، الذين يتبدل مزاجهم بسرعة ، ...» !! [(١)].

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

بدر شاكر السياب

نشأته وحياته

ولد بدر شاكر بن عبد الجبار بن مرزوق السياب في عام ١٩٢٦م ، في قرية جيكور ، الواقعة بالقرب من أبي الخصيب ، من لواء البصرة ، جنوب العراق ، من أسرة مسلمة .

ماتت أمه عام ١٩٣٢م ، فتزوج أبوه ، فعاش بدر متنقلاً بين بيت جده ، وبيت جدته لأمه ، وبيت جدته لأبيه .

وفي العام نفسه – ١٩٣٢م – دخل المدرسة في قرية (باب سليمان) ، غرب قريته (جيكور) ، وفي عام ١٩٣٦م انتقل إلى المدرسة المحمودية الابتدائية ، في أبي الخصيب ، وبعد سنتين أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة ، فالتحق بمدرسة البصرة الثانوية عام ١٩٣٨م .

اهتم في مرحلته الثانوية بالشعر الغزلي ، وقد بدأ قول الشعر في مرحلته الابتدائية .

التحق بدار المعلمين العليا في بغداد عام ١٩٤٣م ، واختار فرع اللغة العربية ، وبعد عامين تركه ، وتحول إلى فرع اللغة الانجليزية ؛ إذ كان مغرماً بالأدب الانجليزي وشعرائه [(١)].

في عام ١٩٤٥م شغف بإحدى زميلاته ، سماها « ذات الغمازتين » ونظم فيها شعراً كثيراً ، ولكنها هجرته ، وتزوجت من عراقي ثري ، فغضب السياب وأحس بحقد طبقي ؛ إذ كان هو فقيراً ، ومن أسرة فقيرة .

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب حياته وشعره ص ٢٢، والالتزام في الشعر العربي ص ٤٠٢، وبدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢.

وفي عام ١٩٤٦م فُصل السياب من دار المعلمين بقرار جاء فيه أنه تمَّ « لتحريضه على الإضراب ؛ ولاتصاله بطلاب المعاهد الأخرى » ؛ وذلك عندما اتخذت الإدارة قراراً بإضافة سنة جديدة في المعهد ٠

ثم أعيد إلى الدراسة في خريف عام ١٩٤٦م ، وفي هذا العام نظم قصيدته « هل كان حباً » ، التي عدها بعض النقاد أولى تجارب الشعر الحر ، فأصبح عندهم رائد الشعر الحديث ، وقد ضمنها ديوانه (أزهار ذابلة) الذي طبع في مصر عام ١٩٤٧م ٠

تخرج من دار المعلمين عام ١٩٤٨م ، وعين مدرساً للغة الانجليزية في بلدة الرمادي ، على نهر الفرات ٠

وفي العام نفسه عرف عن بدر السياب الانتماء إلى صفوف الحزب الشيوعي ، مما عرَّضه للملاحقة ، والسجن ، والطرد من الوظيفة ، وبعد بضع سنوات انفصل عن الحزب الشيوعي ، لخلاف قام بينه وقادة الحزب ، فاتجه اتجاهاً قومياً عربياً ، من غير أن تفارقه المفاهيم الاشتراكية، وهو العهد الذي نظم فيه قصيدته « في المغرب العربي » القومية [(١)].

وفي العام نفسه – أيضاً – تعَّرف على فتاة صابئية ، تدعى لميعة عباس عمارة ، وشغف بها ، وحاول الزواج منها ، فخطبها ، ولكنها

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢٣ ، وفن الشعر بين التراث والحداثة ص ٢٢١ ، والاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٦٤ ، واتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٧٢ ، والالتزام في الشعر العربي ص ٤٠٢ ، وبدر شاكر السياب حياته وشعره ص ٤٤ ، ٤٥ ، وانظر ديوانه ٣٩٤/١ ، وقد ذكر أنه أصبح عضواً في الحزب الشيوعي منذ أوائل الأربعينات ، هو وعمه الأصغر عبدالمجيد عن طريق شخص إيراني ، ويعترف بأنه بعد ذلك أصبح يقوم بالدعاية للشيوعية ، انظر : ديوانه ١/ب ب ٠

رفضت ، والحب لم يستمر ، فكان مصيره الفشل كسواه ، فقد أعجب بابنة عمه (وفيقة) في مرحلته الثانوية ، ثم بذات الغمازتين في المرحلة الجامعية ثم بلميعة بعد التخرج ، وكلها محاولات فاشلة ، وحب ساقط ، مصيره الزوال ، فتحسر وتعذب [١].

يقول يوسف عزالدين :

« حدثتني الشاعرة لميعة عباس عمارة بأن بدر شاكر السيّاب خطبها بصورة رسمية ، فوجدت أن الأسرة لا توافق ؛ لاختلاف العقائد ، ثم إن فلسفة الشاعرة قامت على إيثار شعرها وسمعتها الأدبية على حب بدر ؛ لأنها كما قالت : سيقضي عليّ بدر شعرياً ، فإذا نشرت قصيدة سيقولون : إنها من نظم بدر ، ثم إن الحب يموت بالزواج ، وسيقضي عليّ شاعرة ، وأفضل الموت على أن أجر الوبال على نفسي وشعري ، وبذلك فقد آثرت شعرها على بدر » [٢].

بدأ السياب في عام ١٩٥٠م العمل الصحفي في صحيفة أسسها محمد مهدي الجواهري ، وصحف أخرى ، ونظم مطولتي « السلام واللعنات والروح والجسد » لكنهما لم تنشرا إلا في بعض الصحف ، وبشكل مجزأ .

وفي العام نفسه صدر له ديوان « أساطير » طبع في النجف ، ومعظمه قصائد حب قالها في حبيبته الأخيرة لميعة [٣].

وبعد أحداث ٢٢ تشرين الثاني عام ١٩٥٢م هرب إلى إيران ،

---

(١) انظر : الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٦٤ ، ٦٥، وبدر شاكر السياب رائد الشعر الحديث ص ٢١ ،٢٢ ،٢٣ ، ٣٦ .

(٢) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفيسة وجذوره الفكرية ص ١٧٨ .

(٣) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢٤ .

وبعدها فصل من وظيفته رسمياً ، اعتباراً من ٢٥ تشرين الثاني ١٩٥٢م .

وفي أوائل عام ١٩٥٣م سافر السيّاب إلى الكويت بجواز سفر مزيّف يحمل اسم « علي أرتنك » ، ومن ثَمّ عمل في شركة الكهرباء [١]، ونظم قصائد أهمها « غريب على رمال الخليج » وفي عام ١٩٥٤م أصدر مطولتيه ، « المومس العمياء » و « الأسلحة والأطفال » [٢].

تزوج في ١٩حزيران ١٩٥٥م من إقبال بنت طه العبد الجليل ، من أسر أبي الخصيب ، بعد أن عاد إلى وظيفته في بلده ، مدرساً للغة الانجليزية .

وقد عرف عن بدر شاكر السياب إسرافه في شرب الخمر والمسكرات ، وارتياد الحانات والمقاهي الليلية .

وفي عام ١٩٥٨م فصل من وظيفته ؛ لمناوأته حكم عبدالكريم قاسم ، فعمل مترجماً في السفارة الباكستانية .

بدأ ينشر مقالاته وأشعاره الحداثية في مجلة (الآداب) البيروتية ، ومجلة « شعر » البيروتية – أيضاً – ، بدعوة من مؤسسها يوسف الخال ، الذي دعاه لزيارة بيروت باسم المجلة ، واحتفل بقدومه ، وكان ذلك عام ١٩٥٧م .

وفي عام ١٩٥٩م نشر مقالات في جريدة « الحرية » بعنوان « كنت شيوعياً » ، فضح فيها نظريات وممارسات الحزب الشيوعي في العراق، ومن ثَمّ عرف عنه بعد ذلك انضمامه إلى « المنظمة العالمية لحرية الثقافة » [٣]، وهي منظمة ماسونية عالمية .

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب حياته وشعره ص ٦٦ .

(٢) انظر : هذه القصائد الثلاث في ديوانه ٣١٧/١ ، ٥٠٩ ، ٥٦٣ .

(٣) انظر : دراسات في النقد الأدبي ص ٢٤٨ ، وبدر شاكر السياب دراسة في حياته وشعره ص ٢٣٦ ، والاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٦٦ .

وفي تموز عام ١٩٦٠م فاز بجائزة مجلة « شعر » لأفضل مجموعة شعرية ، ونشروا له مجموعة شعرية بعنوان « أنشودة المطر » [1].

وفي آب عام ١٩٦٠م عمل في مديرية الاستيراد ، ثم استقال منها عام ١٩٦١م ، وذهب إلى البصرة بعائلته حيث عين في مديرية الشؤون الثقافية في مصلحة الموانئ .

وفي العام نفسه تدهورت حالته الصحية ، إذ أصيب بألم في أسفل ظهره ، إضافة إلى ثقل في قدميه [2].

وفي منتصف نيسان ١٩٦٢م دخل مستشفى الجامعة الأمريكية في بيروت ، وقد أرسل الحداثيون بطلب مساعدة عاجلة من الحكومة العراقية آنذاك ، فأمدته بخمسمائة دينار عراقي .

خرج من المستشفى الأمريكي ، ليعالج في عيادة طبيب ألماني ، وضعه في مشد لتقويم عظامه ، فغطى جسده كله ، وكان قد نزل فندق « سان بول » ، حيث تقوم على خدمته ممرضة جميلة تدعى « ليلى » التي ما لبث أن عشقها السياب ، وقال فيها شعراً ، بل واحتفظ بخصلة من شعرها .

عاد السياب إلى العراق في ٨ أيلول من العام نفسه ، ومكث ثلاثة أشهر ، ثم سافر بعد ذلك إلى لندن على نفقة المنظمة الدولية للثقافة ، ثم انتقل في آذار ١٩٦٣م إلى فرنسا للعلاج ، ولم يستفد شيئاً ، فعاد إلى العراق ، واشتغل مراسلاً لمجلة (حوار) التابعة للمنظمة العالمية لحرية الثقافة ، وهي منظمة ماسونية كما أشرت إلى ذلك قبل قليل .

وفي العام نفسه أحس بالشلل يتسلل إلى جسمه عضواً

---

(١) راجعها في ديوانه ١/٤٧٤ .

(٢) انظر : بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢٥ ، ٢٦ .

فعضواً ، فأدخل مستشفى الموانئ بعد أن أصابته قرحة في مؤخرته ، ولم يعد قادراً على ضبط « أجهزة البول والإفراز » إضافة إلى إصابته بالتهاب الرئة والإسهال الشديد ، الأمر الذي حدا بالحكومة الكويتية في ٥ تموز من عام ١٩٦٤م نقله إلى الكويت ، ليعالج على نفقتها في المستشفى الأميري ، وذلك بمساعدة صديقه الكويتي علي السبتي .

وفي يوم الخميس الموافق للرابع والعشرين من كانون الأول عام ١٩٦٤م وقع السياب في غيبوبة بعد هذيان وهلوسة ثم فاضت روحه في الساعة الثالة بعد الظهر ، ولم يمش في جنازته إلا ثلاثة فقط ، دفن في الزبير وقد نصب تمثاله في الذكرى السادسة لوفاته ، أي عام ١٩٧٠م في وسط البصرة [١].

---

(١) راجع بدر شاكر السياب رائد الشعر الحر ص ٥ ، ٦، والأعلام ٢/٤٥ ، وبدر شاكر السياب حياته وشعره ص ١٥٨ ، ١٦٥، وبدر شاكر السياب رائد الشعر الحديث ص ٢٧ ، ٢٨ ، ودراسات أدبية في الشعر العربي الحديث ص ١٨٨ .

مركبات نقص

والجدير بالذكر أن بدر شاكر السياب قد أصابته مركبات نقص كثيرة ، وعقد نفسية عظيمة ، إذ تعقد من خلقته الدميمة ، التي وصفها كثير من الدارسين لسيرته ، وصفاً سيئاً [١].

ويروى عن السياب نفسه أنه قال : « إن لي مشية أغربل فيها » [٢].

يقول حيدر بيضون :

« ولا شك أن العوامل والمؤثرات من معايب جسدية ، وظروف اجتماعية وسياسية قاسية ، يمكن في هذا المجال أن تغذي التجربة ، وتخصبها ، دون أن تحققها ، وتؤدي لها شكلها الخاص ، وهذا ما حصل تماماً لبدر ؛ إذ أن كثرة العاهات الجسدية جعلته يبحث عن معوّض آخر لهذا النقص الفادح فكان إبداعه » [٣]، فالحداثة ، إذن ، جاء ت من مركبات النقص ، والعقد النفسية ، التي أصيب بها .

ثم ذكر بيضون أن أوصافه الجسدية « منعته من الاحتفاظ بامرأة خاصة ، فقد تجاوزت النساء السبع أو الثماني في حياته ، وكانت تجاربه مآلها الفشل ، مما حدا بالشاعر إلى أن يعب من حياة الفجور ، ويرتاد مواخير بغداد ، ودور الفساد والدعارة فيها ؛ لإشباع رغبته من المرأة... » [٤].

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب ، حياته وشعره ص ٣٠ ، وبدر شاكر السياب دراسة في حياته وشعره ص ٢٨ .

(٢) انظر : بدر شاكر السياب ، شاعر الأناشيد والمراثي ص ٢١ .

(٣) بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٢١ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، وانظر ص ٤٢ ، ٤٥ .

بداءة عقدية وأخلاقية

استعارت مجموعة من زميلاته ديوانه ، فكتب قصيدة إليهن تحمل عنوان : « ديوان شعر : إلى مستعيرات ديوان شعري » ، قال فيها :

« ديوانُ شعري ملؤه غزل بين العذارى بات ينتقلُ
أنفاسي الحرَّى تهيم على صفحاته ، والحبُّ والأمل
وستلتقي أنفاسُهنَّ بها وترفُّ في جنباته القُبَلُ

...

ولسوف ترتجُّ النهودُ أسىً ويُثيرها ما فيه من نجوى
ولربَّما قرأتـه فاتنتي فمضت تقول: من التي يهوى
ديوانَ شعري ، رب عذراءَ أذكرتها بحبيبها النائي
فتحسستْ شفةً مُقبِّلَةً وشتيتَ أنفاسٍ وأصداءِ
فطوتْك فوق نهودها بيدٍ واسترسلتْ في شبه إغفاءِ
ياليتني أصبحتُ ديواني لأفرَّ من صَدر إلى ثانِ
قد بت من حَسَدٍ أقول له : ياليت من تهواك تهواني
ألك الكؤوسُ ولي ثمالتُها ولك الخلودُ ، وإنَّني فانِ ؟
ياليتني أصبحتُ ديواني لأفرَّ من صدر إلى ثان

...

أأبيتُ في نوحٍ وتسهيد وتبيتُ تحت وسائد الغيد؟ »[(١)].

وقد علَّق حيدر توفيق بيضون على هذه القصيدة قائلاً :

« وفي هذا المجال ، وتعليقاً على هذه القصيدة ، ورد استعمل

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ١/١٠٨ ، ١٠٩ .

السياب ، فيها ، وفي قصائد المرحلة الأولى عموماً { بل والمرحلة الأخيرة كما حصل مع حبيبته ليلى ، سابقة الذكر ، وغيرها } ، عبارات سافرة من مثل (النهود ، القبل ، الصدر ، شبه إغفاء) ، وهو ما يفتضح شهوة المراهقة العارمة ، التي ميزته في تلك المرحلة ، ولعل هذه الشهوة ، وهذا الشبق مردهما ... إلى صدور الفتيات عنه لدمامة شكله ، وهو ما جعله متعطشاً دائماً للمرأة ، التي وجدها فقط ، وبشكل مادي مبتذل في مواخير بغداد ، ودور العهر فيها ، فراح يعبُّها حتى الثمالة ، وهذا ماسيكون له أثر ظاهر في قصيدة (المومس العمياء) [١]... وكذلك قصيدته (حفار القبور) [٢] ، وحتى في آثاره الأخيرة بعد أن أصيب بالعنة ، فعادت أجساد النساء تولم ولائمها في ضميره وخاطره ، وتقدح نارها الفاجرة في ذهنه المريض ، ولعل النقاد ودارسي حياته وشعره ، حين ركزوا في دراساتهم على ارتياد السياب بيوت الهوى في بغداد ، وإلحاق شهوته هناك حتى التهتك ، وهو ما ظهر عبر قصائده ، أو رسائله ... ، لا يقصدون الاستهداء إلى واقعه النفسي ، الذي هو وحده الكفيل بالدخول إلى تفاصيل شعره وعالمه ... .

وكانت قراءاته أيضاً للشاعر الفرنسي بودلير في مجموعته (أزهار الشر) تندرج في ضمن إطار إعجابه في تلك الفترة بالطابع الحسي؛ لذلك وانطلاقاً من هذا التأثر قرر السياب أن يطلق العنان لنفسه ...، فسجل بعض تجاربه الخاصة مع البغايا ، اللواتي كان يزورهن في مبغى بغداد » [٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٥٠٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٥٤٣ .

(٣) بدر شاكر السياب رائد الشعر العربي الحديث ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ .

وقد تربى السياب على فكر ورعاية رائد الحداثة النصراني يوسف الخال ، يقول هذا الأخير :

« بدر ماذا أقول عنه ؟ بدر مهم جداً في مسيرة تطور الشعر العربي ، إنه علامة إبداعية فارقة بالفعل ، لكنه ثقافياً كان محدوداً جداً ، موهبته عظيمة ولا شك ، لكن وعيه الثقافي كان متراجعاً عنها ، أهم مرحلة شعرية في حياة بدر شاكر السياب كانت مرحلة اتصاله بمجلة (شعر) .

في تلك المرحلة كان يزورني في منزلي في بيروت ، وكنت أزوده بالكتب الشعرية والنقدية والأدبية الانكليزية ؛ ليقرأها ، وكان يلتهمها التهاماً، ويتعب مفتشاً في القاموس عن كثير من الكلمات ، وكان يستشيرني في كثير من معاني القصائد المكتوبة بالانكليزية .

طبعاً هو درس الأدب الانكليزي في كلية التربية في العراق ، ثم ساعده جبرا إبراهيم جبرا من ناحية الانفتاح على الشعر الانكليزي وممثليه، لكن اتصاله بمجلة (شعر) أغنى تجربته وعمقها أكثر ، ولا تنس أن مجموعة (أنشودة المطر) - طبعتها الأولى صدرت عن دار مجلة شعر - لم تكن أبداً مثلما ظهرت مطبوعة .

نعم أنا أول من شذب في قصائد المجموعة ، ومن بعدي أدونيس ، ثمة قصائد عديدة أسقطناها وقصائد طويلة عملنا حذفاً فيها .

وكان { السياب } مقتنعاً وراضياً بكل ما فعلنا ، وهذا دلالة على وعيه وشاعريته ، واستعداده للإفادة من الملاحظات الصادقة » [(١)].

وتأمل سوء أدب السياب مع ربه ، ورسله - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، حين يقول :

---

(١) مجلة الشرق ع ٥١ ، ٣-٩/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٤٦ .

« محمد اليتيم أحرقوه فالمساءْ
يضيء من حريقه ، وفارتِ الدماءْ
من قدميه ، من يديه ، من عيونهِ
وأحرق الإله في جفونه .
محمد النبيُّ في (حِراء) قيَّدوه
فسُمِّرَ النهارُ حيث سمَّروه .
غداً سيُصلب المسيحُ في العراق
ستأكل الكلابُ من دم البراقْ » [١].

اطلع بدر شاكر السياب على الآداب الأجنبية ، والانكليزية ، بوجه خاص ، خلال دراسته في بغداد ، وتأثر بها ، وأعجب ، فترجم بعضها .

يقول السياب :

« درست شكسبير وملتون والشعراء الفيكتوريين ثم الرومانتيكيين ، وفي سنتي الأخيرتين في دار المعلمين العالية تعرفت – لأول مرة – بالشاعر الانجليزي ت .س . إليوت ، وكان إعجابي بالشاعر الانجليزي جون كيتس لا يقل عن إعجابي بإليوت » [٢].

ولهذا فإن السياب كان متنقلاً بين المذاهب والاتجاهات الفكرية، فقد كان شيوعياً ماركسياً ، ثم انتقل إلى القومية ، ثم إلى الوجودية، والضياع والاغتراب الفكري والفلسفي والأخلاقي [٣].

وكل هذه الأمور في ديوانه ظاهرة بارزة .

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ٤٦٧/١ ، ٤٦٨.

(٢) انظر : بدر شاكر السياب ، دراسة في حياته وشعره ص ١٢٣ .

(٣) انظر : الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٨٠ – ٨٨.

وللسياب قصيدة تحمل عنوان « المسيح بعد الصليب » [(١)] ، أقر فيها عقيدة النصارى المحرفين ، الباطلة .

وصدق يوسف عزالدين عندما قال بأن « التقليد الأعمى ، وادعاء الحداثة والتقدمية » ضيق أفق الحداثيين حتى « شعروا بالنقص ، فأرادوا سدّه بالتقليد » الأعمى للأدب الأجنبي وفلسفاته الإلحادية [(٢)].

يقول صديقه عبدالرزاق عبدالواحد « بدر شخصية غريبة ، كان قميء الجسم (ضئيلاً) ، ونحيفاً جداً ، أذناه كبيرتان ... ، كان يتحدث دائماً بطريقة عصبية جداً .. وينطق بكلمات بذيئة ، ونكات لا طعم لها ، وكان كلامه عادياً جداً ، لزجاً ومليئاً بالتفاهة ، والبذاءة ... ، بدأ حياته متمرداً على كل شيء ...، رأيته مرة يقرأ الشعر لفتاة تجلس إلى جانبه ..وهي تُشيح بوجهها عنه ، ترفض النظر إلى وجهه » [(٣)].

---

(١) انظر : ديوان بدر شاكر السياب ٤٥٧/١ .

(٢) انظر : التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ١٧٦ .

(٣) مجلة الأسبوع العربي ع ١٧١٨ ، ١٤١٣/٣/١٧هـ ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

عبد الوهاب البياتي

حياته

ولد في عام ١٩٢٦م ، وتخرّج من دار المعلمين العالية ببغداد ، حاملاً منها شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها ، والأدب الانجليزي عام ١٩٥٠م ، ثم اشتغل بالتدريس ، والكتابة الصحفية [١].

عارض نظام بلاده ، ونقد الأنظمة العربية ، فاعتقل ، وعُذِّبَ ، ثم فصل من عمله عام ١٩٥٤م ، بعد أن كان مدرساً في المدارس الثانوية .

خرج من السجن ، ولاحقته السلطة ؛ لمخالفاته السياسية والفكرية ، فسافر إلى لبنان ، ومكث فيها مدة ، ثم انتقل إلى مصر ، ومنها سافر إلى سوريا ، وزار الاتحاد السوفيتي ، ثم عاد إلى بغداد إثر ثورة ١٤ تموز عام ١٩٥٨م ، وأسندت إليه مهمة مدير التأليف والترجمة والنشر في وزارة المعارف العراقية ، كما انتخب عضواً في الهيئة الإدارية لاتحاد الأدباء العراقيين .

كانت زيارته إلى الاتحاد السوفياتي قبيل الثورة العراقية ، بدعوة من اتحاد الكتّاب السوفيات ، وفي العام نفسه التقى بالشاعر التركي، ذي الاتجاه الماركسي ناظم حكمت ، وتوثقت صداقتهما ، كما أنه وفي العام نفسه ١٩٥٨م زار النمسا ، لتمثيل البلاد العربية في مؤتمر الكتاب والفنانين العالمي ، الذي عقد في فينا بدعوة من مجلس السلام العالمي .

في آخر عام ١٩٥٨م زار الكويت لتمثيل العراق في مؤتمر الأدباء العرب ، الذي عقد هناك [٢].

---

(١) انظر: تاريخ الشعر العراقي الحديث ، مرحلة وتطور ص ١٧٧ .

(٢) انظر : تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦١ ، وديوان عبدالوهاب البياتي ١/٨-١٢، وعبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٢١٥ .

في عام ١٩٥٩م زار ألمانيا الديمقراطية بدعوة من مجلس السلم الألماني ؛ لحضور احتفالات مجلس السلم العالمي ، لمرور عشر سنوات على (حركة السلم) في ألمانيا الديمقراطية ، كما زار سويسرا في طريق عودته إلى العراق ، ثم زار بلغاريا – في العام نفسه – بدعوة من اتحاد الكتّاب البلغاريين .

في عام ١٩٥٩م – أيضاً – عين مستشاراً ثقافياً في سفارة الجمهورية العراقية في موسكو ، فأقام في الاتحاد السوفيتي من عام ١٩٥٩م إلى عام ١٩٦٤م ، وفي عام ١٩٦١م ترك العمل في السفارة ، واشتغل أستاذاً في جامعة موسكو ، ثم باحثاً علمياً في معهد شعوب آسيا ، التابع لأكاديمية العلوم السوفياتية ، وزار – في ذلك الوقت – جمهورية أوكرانيا ، وجورجيا ، وأذربيجان ، وأزبكستان ، وتاجكستان ، ومعظم أقطار أوروبا الشرقية والغربية والاسكندنافية .

في عام ١٩٦٢م مثّل العراق في مؤتمر السلام العالمي لنزع السلاح ، الذي عقد في موسكو .

في عام ١٩٦٣م ، « أسقطت عنه الجنسية العراقية ، وسحب جواز سفره ، وفي عام ١٩٦٤م زار الجمهورية العربية المتحدة وأقام فيها .

وفي عام ١٩٦٧م زار طرابلس وبنغازي ، بدعوة من رئيس تحرير جريدة (الحقيقة) الليبية .

وفي عام ١٩٦٨م أعيدت إليه الجنسية العراقية وجواز السفر »[1].

وفي عام ١٩٦٩م زار دمشق بدعوة من وزارة الثقافة السورية، لتمثيل العراق في حفل تأبين المفكر البعثي السوري زكي الأرسوزي ، فألقى في مدرج جامعة دمشق قصيدته (بكائية إلى شمس حزيران) ، ثم زار عدن

---

(١) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١/١٢-١٥ .

بدعوة من رئيس وزراء اليمن الجنوبية الشعبية وألقى عدة محاضرات هناك.

وفي العام نفسه – أي ١٩٦٩م – زار وطنه العراق ، بدعوة من وزارة الثقافة بعد غيبة دامت أكثر من عشر سنوات ، فاستقبل ، رسمياً وشعبياً ، ثم عاد ثانية إلى القاهرة .

في عام ١٩٧٠م زار المغرب ، بدعوة من اتحاد كتّاب المغرب ، وألقى عدة محاضرات في الرباط ومراكش وفاس ومكناس وطنجة ، كما زار الجزائرفي طريق عودته إلى القاهرة .

كما زار – في العام نفسه – تشيكوسلوفاكيا وفرنسا بدعوة من الطلاب العرب ، وألقى هناك عدة محاضرات ، ثم أصيب في حادث في باريس قبيل عودته إلى القاهره بساعات ، وأجريت له عملية جراحية في القاهره [١].

في عام ١٩٨٠م ، سافر إلى أسبانيا ، وأقام في عاصمتها مدريد[٢] ؛ وبعد سنوات عاد إلى بلده العراق .

وقد تحدث يوسف القويري عن حياة البياتي فكان مما قاله عنه :

« مسحة من الحزن والمرارة على وجهه ، وثمة غبار أيضاً ، لعله من بقايا الارتحال والطواف والمنفى ، وبشرة سمراء محزّزة عند زاويتي الفم ، وفوق الصدغين ، وحول الرقبة ، ضاربة إلى اللون البني الغامق ، مثل تربة ما بين النهرين ، وأنف كروي المقدمة ، وجبهة مزدحمة بالتجاعيد ، تعطي إيحاء الانشغال الدائم ، أما الرأس فيكسوه شعر رمادي ، ناعم كثيف، ...، ويبدو من بعيد وكأنما ينوء بحمل رأسه الكبير ، فجسده أسطواني ، نحيل جداً ، ولكنه متماسك وصلب كمسلة فرعونية .

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٥ .

كان دخان سيجارته يتصاعد بكثافة من فمه ···، خيل لي أنه أشبه ما يكون بتمثال مقدس من الخشب المصبوغ بالحناء ···» [١].

ويقول الحداثي النصراني يوسف الخال :

« كلما أشاهد عبد الوهاب البياتي أرى فيه صورة الإنسان العربي الحالي ، صورة رجل مفتت القلب ، صورة شاعر أصيل ، يدافع عن أصالته بكل ما أوتيه من سلاح » [٢] !! .

شهادة حداثي نصراني متعصب لحداثي ماركسي يدافع عن حزبه !! .

ولما مات لويس عوض ، كتب عبد الوهاب البياتي قصيدة يرثيه فيها [٣].

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/ ٧ ، ٨.

(٢) رأيهم في الإسلام ص ٤٩ .

(٣) انظر : مجلة إبداع ، ع ٣ ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

شكره وحداثته وثناء بعض الصحف عليه

يقول أحمد قبش :

« بدأ البياتي حياته شاعراً رومانتيكياً حالماً بالحياة ، ودنيا الطفولة ، وعالم المثل ، ثم استفاق على نفسه فوجدها تصطدم بالحقائق الصارمة ، والواقع المرير ، فاستولى على نفس الشاعر السأم ، فنفر من المدينة ، وثار على الرجعية والتقاليد ، وحطَّم القوالب القديمة ، واتخذ من الشعر الحر أسلوباً جديداً للتعبير عن قسوة الحياة ، وعما يعتلج في صدره من أشجان ، ومن معضلات روحية هي صدى للموقف الوجودي ، الذي تأثر به الشاعر ذلك الحين ....

يعد البياتي من أبرز الشعراء التقدميين شاعرية ، ... ، يستفيد من سائر المذاهب ، فهو يعتمد – شأن الرمزيين – على البلورة والإيجاز والأسلوب المقتصد ، ويخرج الأشياء – شأن السرياليين – من وجودها الموضوعي إلى وجودها الذاتي ، ويجعل الصورة قاعدة لقصيدته ، فيلتقي مع إليوت ، ويستعمل مثله طريقة تداعي المشاعر والأفكار ، ولكنه ينافسه في اتجاهه التحريري وواقعيته البيانية ، عيب عليه الغموض ... وفوضى التداعي ... ، ولقد جسد البياتي في شعره رسالة الشعراء الحديثين من حيث الإيمان بالتقدم والإنسانية والحب والسلام والنضال من أجل انتصار الكلمة ، وانتصار الإنسان ... »[(١)].

ويتحدث البياتي عن الشاعر الحداثي ، فيقول عنه وعن نفسه :

« عندما يواجه الشاعر محنة الوجود والمذلة الكونية والأرضية ، التي لا يواجهها وحده ، بل مع الآخرين ؛ فإنه يصبح فماً ، يصرخ بكل

---

(١) تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦٣ ، ٦٦٤ .

أفواه التعساء والمعذبين والمنبوذين والمهمشين في كل زمان ومكان ؛ ولهذا فإن كلمته هي كلمة عرش الشاعر ، وليس عرش السلطان ، كما تصبح كلماته مقدسة ؛ لأنها تعبير عن الآخرين ، الذين لم يستطيعوا أن يصرخوا ، أو يستغيثوا ، ويعترفوا ؛ ذلك لأن صوت الشاعر هو صوتهم ، وصوتهم هو صوت الشاعر ، بعد أن تدخل فيه الأدوات الشعرية ، التي تجعل من هذا الصوت صوتاً مقدساً ؛ لأن الآلهه نطقت ثلاث مرات ، في العصور القديمة ، وسكتت إلى الأبد .

والشاعر في أحسن الحالات ، هو الذي يواصل النطق ، ويواصل الكلام ، في صحراء الكلام .

... كانت هناك ملائكة كثيرة في حياتي ، فتحوا لي أبواب السماء ، وقالوا لي : سر أو امضِ من هنا ، ولا تلتفت إلى الوراء وإلا ستحل عليك اللعنة ؛ ولهذا فإنني لم ألتفت إلى الوراء طوال حياتي ...» [١].

أعتقد أن هذا الهراء ، المعبر عن الضياع لا يحتاج إلى تعليق .

وقد كتب البياتي « قصيدة » بخط يده ، في مجلة اليمامة السعودية وللأسف ، بعنوان « الولادة في مدن لم تولد » .

ومما جاء فيها :

« أدفن في غرناطة حبي

وأقول لا غالب إلا الحب » ! [٢].

قال هذا معارضة لما كتب على جدار قصر الحمراء في الأندلس، حيث كتبت عبارة « لا غالب إلا الله » .

---

(١) مجلة الشروق ع ٧ ، ١٩-٢٥/١١/١٤١٢هـ ، ص ٤٣ .

(٢) مجلة اليمامة ع ٩٠٠ ، ٣٠/٧/١٤٠٦هـ ، ص ٨١ .

ومما يؤلم أيضاً أن مجلة اليمامة أعلنت عن صدور كتاب جديد للبياتي ، وقالت :

« حب تحت المطر ، ديوان شعر صدر مؤخراً للمبدع الكبير الأستاذ عبد الوهاب البياتي ...، والديوان حركة بيّاتية خارجة عن المألوف شكلاً ، ومحتوى ، فلقد جاء بلا مقدمة ، وبلا إهداء ، وبلا فهرس ، أما المحتوى فماذا نقول عنه ، وقد قيل في البياتي أشياء كثيرة تدعو إلى الاعتزاز بموهبته وعطائه ، كما أنها تستحث الغيرة والحسد في نفوس أقرانه ومنافسيه ، وهذا ما يظل يعاني منه البياتي ....

الديوان جاء نا هدية من مدريد ، حيث طبع ، وحيث يقيم الشاعر »[١].

وفي عدد آخر من مجلة اليمامة ، كتبت قصيدة بعنوان « جذاذات » ، ثم عنوان جانبي (عبد الوهاب البياتي) ، وكتب تحته « يا سيدي الشاعر يا جوع المنافي والفيافي والوطن ، كيف في عينيك يغفو الموت مقتولاً ، ويستلقي الزمن »[٢].

وفي عدد آخر – أيضاً – كتبت مجلة اليمامة إعلاناً لصدور كتاب جديد عن « الشاعر الكبي عبد الوهاب البياتي ...» ، ووجدتها فرصة لإطرائه ، وتعظيمه[٣].

وفي عام ١٤٠٧هـ استدعاه نادي جده الأدبي ، ليشارك فيه بمحاضراته ، فكتبت عنه الصحف مرحبة ومستبشرة ، وبخاصة تلميذه

---

(١) المصدر نفسه ع ٨٧٩ ، ص ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ع ٨٩٦ ، ص ٦٠ .

(٣) نفسه ع ٩١١ ، ص ٨٢ .

سعيد السريحي ، حيث كتب مبجلاً ومعظماً أستاذه البياتي [١].

وقد كتبت إحدى الصحف ، تقول : « الشاعر الكبير عبد الوهاب البياتي ، يشعل قناديل الشعر في ليل جدة » !! [٢].

كذلك كتبت إحدى المجلات المحلية دعاية لكتب عبد الوهاب البياتي ، وصديقه الماركسي ناظم حكمت [٣].

وقد لفت انتباهي اهتمام الشيوعيين ـ كثيراً – بالبياتي ، فقد أعدت رسالة جامعية بعنوان « عبد الوهاب البياتي : شاعراً ومناضلاً » في جامعة جمهورية تاجكستان السوفياتية عام ١٩٦٢ – ١٩٦٣م .

ورسالة جامعية أخرى بعنوان « عبد الوهاب البياتي : حياته وأعماله الشعرية » في جامعة باكو – جمهورية أذربيجان السوفياتية عام ١٩٦٢ – ١٩٦٣م ، وفي عام ١٩٦٨م أعدت رسالة جامعية بعنوان « مدخل إلى شعر عبد الوهاب البياتي » ، في جامعة مدريد ، كما ترجموا بعض قصائده إلى لغاتهم الروسية ، ونحوها ، بل قام المغنون الشيوعيون بتلحين وغناء أشعاره [٤].

كذلك اهتم به الحداثيون والماركسيون العرب ، فكثرت المؤلفات والرسائل الجامعية عن حياته وآثاره ، وكثر طلبه من قبل أمثاله من كافة الدول العربية ؛ ليشارك في الأندية الأدبية ، والمهرجانات الثقافية ، ونحو ذلك [٥].

---

(١) انظر: صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ ، ١٤٠٧/٧/١٦هـ ، ص ٧ ، وع ٧٤٦٨ ، ١٤٠٧/٤/٧هـ ص ٥ .

(٢) صحيفة الشرق الأوسط ١٩٨٧/٣/٨م ، وانظر ثناء هذه الصحيفة عليه في عددها ١٩٩٢/١/٢٨م .

(٣) انظر : مجلة اقرأ ع ٩٤٠ ، ١٤١٤/٦/١٢هـ ، ص ٢٤ .

(٤) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١٣/١ ، ١٤ .

(٥) انظر : المصدر السابق ص١١، ١٤، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦٤.

وقد صرح البياتي بمحبته للماركسيين ، وللون الأحمر ، لأنه ماركسي دموي ، كما صرح بمحبته للمدينة التي « ولد فيها ستالين » [١].

يقول امطانيوس ميخائيل :

« في (عشرون قصيدة من برلين) يلتزم الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي البساطة والوضوح في التعبير وقضايا الخبز والعمال والحرية والمستقبل في مواضيعه الشعرية ، إنه ببساطة شاعر شيوعي ملتزم يعتبر الغموض من مخلفات البرجوازية الساقطة ، وتناقضات العقل البرجوازي ...» [٢].

ومما لا شك فيه أن « عبد الوهاب البياتي يلتزم العقيدة الماركسية » [٣] ، تقول الحداثية سلمى الخضراء الجيوسي :

« ويظل عبد الوهاب البياتي شاعراً من أكثر الشعراء قدرة على تنويع موضوعه ، وإعطائه منظوراً كونياً ، ويتفرد في أنه لم يقتصر على وجوه الطغاة والضحايا والمناضلين في الوطن العربي ، بل يتخطى ذلك إلى العالم الواسع .

إنه قادر على هذا بسبب العقيدة الماركسية التي اعتنقها في شبابه الباكر ، فوحّدت في خياله كفاح الإنسان في كل مكان ...» [٤].

وقد سئل البياتي « هل يحافظ الإسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة ؟ ، وهل يمكن لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم » ؟

---

(١) انظر : مجلة الشروق ع ٧ ، ١٩-٢٥/١١/١٤١٢هـ ، ص ٤٤ .

(٢) دراسات في الشعر العربي الحديث ص ٢٣٨ .

(٣) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٨٥ .

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ١١٧ ، ١١٨ .

فأجاب :

« بعض رجال الدين المسلمين يؤكدون ذلك .

ليس للدين انتماء قومي أو جغرافي ، بالنسبة لي فهو جزء من الثقافة العالمية ، وتراث قائم بذاته .

في القرن العشرين من المستحيل فرض عقيدة واحدة على العالم بمجمله ، إن حرية اختيار المعتقد والعقيدة والنظام السياسي لمقدسة، كما أن فرض نظام معين يتنافى ومباديء الإسلام الجوهرية » .

وتحدث عن « اليقظة الدينية » فقال بأنها ليست ظاهرة إيجابية [1].

من أشعاره الحداثية

أما قصائد عبد الوهاب البياتي ، وإنتاجه الأدبي والفكري ، و والذي من أجله عظِّم في الصحف ، فإليك نماذج منها :

يقول البياتي :

« الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون

لهم أجيراً ،

شاعراً ،

قوّاد ،

يخدع في قيثاره المذهّب العباد

لكنه أصيب بالجنون

---

(١) انظر : رأيهم في الإسلام ص ٥٥ ، ٥٦ .

لأنه أراد أن يصون

زنابق الحقول من جرادهم

أراد أن يكون

...

الله في مدينتي يباع في المزاد ... »[١].

هذا الكلام كفر صريح ، لا يحتمل أي تأويل يخرجه عن الكفر، أو يصوغه .

وفي قصيدة له بعنوان « ميدان ماركس - أنجلز » ، يقول :

« صوت لينين الأخضر العميق لا يزال

يهدر في العالم

والرايات في الجبال

تسد درب الشمس

والآلات

والأنوال

أسمعها

تنبض في قلوبكم

يا إخوتي العمال

ألمح وجه العالم الجديد في عيونكم

في أعين الأطفال

في عبرات أم (فاتز اروفَ)

في قصائد (بريشت)

وفي أقوال

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٣٦٨ ، ٣٦٩ .

لينين وهي تلهم الرجال

وتصنع الرجال

ألمحها في وطني تزلزل الجبال

يا إخوتي العمال » [١].

في هذا تمجيد للشيوعية ولقادتها الماركسيين الملحدين فتأمل خطورة احتفاء تلامذته به في بلاد المسلمين !! .

وفي موضع آخر يقول :

« أقسمت يا جزائري الجديدة

أن أحمل الصليب

أن أطأ اللهيب » [٢].

هو ينتسب إلى الإسلام ويقسم بأن يحمل شعار النصارى العقدي .

ويقول:

« عندما استيقظ حبي

كان ثلج العالم الأسود ، ربّي

يغمرَ الغابة

يطفو فوق هدبي

...

وتمزقت ، وكان الثلج ربي » [٣].

والخلاصة أن ربّه هو الثلج ، نسأل الله الحفظ والسلامة .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٥٠٧ .

(٣) نفسه ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

وفي قصيدة له بعنوان « عندما لا تمطر السماء » ، يقول :

« صلّيتُ للحب الذي ينبت في صحرائنا الزهر

غنّيتُ للنار التي توقدُ في الغابات

في السَّحر

حلفت بالقمر

أن نلتقي يوماً

وأن نرقص في أعياد شعبي

قاهر القدر ...»[1].

وفي موضع آخر يقول :

« سألعن النهار »[2].

ويقول :

« الله والأفقُ المُنوّرُ والعبيد

يتحسسون قيودهم :

شيِّد مدائنك الغداة

...

والله والأفقُ المُنوّرُ والعبيد

يتحسسون قيودهم ...»[3].

وله قصيدة بعنوان « يا إلهي » ، يخاطب فيها إلهه ، ويقول :

يا إلهي قضاؤك – العدل – يجري

---

(١) نفسه ص ٤١٢ .

(٢) نفسه ص ٣٩٠.

(٣) نفسه ص ١٢٧ ، ١٢٨.

أتراه على الورى أم عليا
خبزك المشتهى وخمرك سالت
قطرة من دم على شفتيا
فاض من عطفك الحنان فهلاً
لي أبقيت من حنانك شيئا ؟
عن مغاني الهوى نفيت فؤادي
فلمن بعد نفيه عنك يحيا ؟
أين عيناك يا إله الليالي
لتصب النعاس في مقلتيًا
قبة الليل صدعت من أنيني
أتراها وعت وجودي الشقيًا
كيف أرقى لعرشك المتعالي
أبسكر الصلاة أم بالحُميًا ؟
أيموت المحب يأساً ويدنو
منك من يعشق التراب الغويًا ؟
يا إلهي نسيتني أفترضى
أن يواري النسيان عبدك حيًا ؟ »[١].

وللقارىء أن يتأمل هذا العبث وما فيه من سخرية بالله – سبحانه وتعالى .

هذه مجرد أمثلة ، وانحرافاته العقدية كثيرة جداً ، ومن تلك

---

(١) نفسه ص ١١٥.

القصائد المنحرفة : « إليها » [١]، و« أنشودة منتحر » [٢]، و« الحريم » [٣]، و« أغنية من العراق إلى جمال عبد الناصر » [٤]، و« إلى ما وتسي تونغ » [٥]، وغيرها كثير .

من مؤلفاته :

له دواوين شعرية كثيرة ، جمعت في مجلدين ، تحت عنوان « ديوان عبد الوهاب البياتي » [٦].

كما وقد صدر له قصائد باللغة الروسية والأوزبكية والصينية واليوغسلافية ، وغيرها .

وترجمت قصائده العربية إلى اللغة الانجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية ، كما قام البياتي نفسه بترجمة كثير من الأشعار الأجنبية .

في الخمسينات الميلادية شارك في تحرير مجلة « الثقافة الجديدة » في العراق ، إلا أنها لم تدم طويلاً فأغلقت [٧].

كما أن له كتاباً ، بعنوان « تجربتي الشعرية » .

---

(١) نفسه ص ٦٩ .

(٢) نفسه ص ٩٩.

(٣) نفسه ص ١٩٩.

(٤) نفسه ص ٢٠٧.

(٥) نفسه ص ٣٢٣ .

(٦) من إصدار دار العودة – بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م .

(٧) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١/١٠-١٧.

صلاح عبد الصبور

مولده ووفاته

ولد عام ١٩٣١م بالزقازيق في جمهورية مصر العربية ، ودرس في مدارسها .

التحق بجامعة القاهره ، وحصل فيها على درجة (البكالوريوس) ، في الآداب سنة ١٩٥١م .

تولى رئاسة الهيئة المصرية العامة للكتاب .

وقد توفي صلاح عبد الصبور في ١٥ أغسطس سنة ١٩٨١م ، وهوفي الخمسين من عمره [١].

اتجاهه الفكري

قضى صلاح عبد الصبور مراحل حياته قريباً حيناً «من الشيوعيين، وحيناً .. من الناصريين والقوميين العرب ، وجاء وقت كان النقاد كما كان الثوريون ينظرون إلى شعره كنموذج للشعر الجديد الذي يحلمون به ، ولكن عبد الصبور قرف فيما بعد من كل المدارس الشعرية والثورية ، واستسلم إلى قدره كموظف من موظفي الحكومة المصرية ، ثم مزج القرف باليأس والسخرية ، والاشمئزاز والعبث » كما ذكر ذلك جهاد فاضل [٢].

ويرى الحداثي المصري أحمدعبدالمعطي حجازي أن صديقه صلاح عبدالصبور « في أواخر حياته لم يعد يفاضل بين أفكار وأفكار ، بل

---

(١) انظر : مصور أعلام الفكر العربي ١/ ٧٠ .

(٢) انظر : قضايا الشعر الحديث ص ١١٩ .

بين أفراد وأفراد ، فالأفكار فقدت بريقها عنده ، والناس بين ذكي وغبي، وأخلاقي وشرير ، لا بين تقدمي ورجعي ، وما إلى ذلك »[١].

وتحدثت زوجته سميحة غالب ، فقالت :

« في إحدى زيارات د.لويس عوض لبيتنا ، وكان صلاح قد دعاه للعشاء ، هو وزوجته ، باغتتني بسؤاله : لماذا تزوجت صلاح عبدالصبور، وظل واقفاً ينتظر الإجابة في جدية ، وصلاح يقف مبتسماً ، وهنا اخترت له مقعداً ؛ ليجلس أولاً ، وقبل أن يتلقى إجابتي قال بالجدية نفسها : (أنا أخاف على صلاح منك ، أقصد من الزواج ، صلاح أمامه رسالة أهم وأكبر بكثير من مسؤولية البيت والزوجة والأطفال ، لماذا لم تتركيه للأمر الأهم)...»[٢] !! .

ما هو الأمر الأهم الذي يريده « لويس عوض » النصراني ، من صلاح عبدلصبور الحداثي ؟ وما الصلة الفكرية ، والعقدية بينهما ؟ !! .

ويتحدث أحمد عبدالمعطي حجازي عن « صديقه ورفيق حياته » صلاح عبدالصبور ، وعملهما الحداثي ، وكيفية وفاته في منزله ، فيقول :

« صلاح عبدالصبور هو رفيقي ، رفيق كفاح مشترك قمنا به معاً في مصر ، وفي إطار الوطن العربي من أجل تثبيت دعائم القصيدة الحديثة ، والدفاع عنها ضد الهجمات الشرسة التي كان يوجهها لنا الشعراء والمثقفون المحافظون والتقليديون ، وقد ترافقنا معاً ليس فقط كشعراء ، ولكن أيضاً كصحفيين في إطار العمل ، فاشتغلنا في العام نفسه في مجلة روز اليوسف في عام ١٩٥٦م ، وظللنا نعمل إلى أواسط الستينات

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) مجلة الأسبوع العربي ١٦٠٢٤ ، ٢٥/٦/١٩٩٠م ، ص ٤٠ .

معاً ، عندما انتقل هو للعمل بعد ذلك في وزارة الثقافة ، وظلت علاقتنا كأفضل ما يكون ٠

ومن غرائب مفاجآت القدر أن ينتظر صلاح عبدالصبور هذه الأعوام كلها حتى آتي أنا إلى مصر ، فيأتي هو لكي يرحب بي ، ويهنئني بالعودة ، ولكي يشاركني احتفالي بعيد ميلاد ابنتي ، ويموت في نفس الليلة على يدي ، لقد كانت فاجعة كبرى لي ٠٠٠ ، كان صلاح في منزلي مع بعض الأصدقاء ، ومنهم الشاعر أمل دنقل ، والناقد جابر عصفور ، والرسام بهجت عثمان ، حدثت السهرة كما تحدث سهرة عيدالميلاد باستمرار ، احتفال وغناء ورقص ، وبعد ذلك حدثت ملاحظات قالها بهجت عثمان لصلاح بلهجة قاسية ، لو جاء ت هذه الملاحظات في ظروف عادية لما أدت إلى ما أدت إليه ، كان صلاح متعباً ، ويبدو أنه كان يواجه بمثل هذه الانتقادات الظالمة .. الواقعة في غير محلها ، أو الصحيحة ٠٠٠ أو الممكنة ٠٠٠ ، صلاح عبدالصبور له أخطاء ٠٠٠، ولكن هناك فرق بين أن تتحدث إلى إنسان تحترمه وتقدره ، وتعتقد أن الأمر لا يستحق منك مثل هذه المخاطبة ، وبين أن تتهمه ٠٠٠، كان صلاح يعمل في الحكومة موظفاً ٠٠٠، لم يكن صلاح وزيراً ٠٠٠، ظن بعض الناس أن موقفه في معرض الكتاب الدولي كان موقفاً سيئاً ٠٠٠ ، ومن المؤسف أن لجان المقاطعة العربية وضعت اسمه بين المقاطعين بتهمة التعامل مع الإسرائيليين ٠٠٠، ولا شك في أن هذا التصرف كان ضمن الأسباب التي أدت إلى هذه الوفاة المفاجئة ، التي أحسست أنها قريبة من الانتحار ٠

لقد توفي بأزمة قلبية ، هو قال للطبيب أمامي إنها تأتيه لأول مرة ، ولكن حقيقة الأمر أن هذه الأزمة وقعت قبل ذلك مرتين ٠

وقعت هذه المحاورة الحادة بينه وبين بهجت عثمان ، اقترحت أنا وأمل دنقل على بهجت عثمان أن يخرج فخرج فعلاً ، وأنا محرج فعلاً ؛ لأني صاحب البيت ، بعد أن خرج ، صلاح أحس أنه متعب ، وطلب أن نخرج؛ لكي يشم الهواء المنعش ، ولكن إحساسه بالتعب زاد ، فحملناه بالسيارة إلى المستشفى القريب جداً من بيتي ، ولكن في المستشفى توفي على يدي بعد خمس دقائق تقريباً من وصولنا ، وهذا الموضوع كان ضمن المواضيع التي ناقشني فيها الرئيس أنور السادات عندما قابلته ، بناء على طلبه»[1].

كانت وفاته في ١٥ أغسطس سنة ١٩٨١م ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا قبل قليل .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٥٦ –٢٥٨ .

باطنيّه

يقول عنه أحمد قبّش :

« سيطرت عليه الصوفية المجردة ، وهو طفل عمره ثلاث عشرة سنة ، حيث أصابته نزعة تعبدية طهرية ، وصلى آنئذ صلاة بدائية طاهرة ، اكتشف ألفاظها بنفسه حتى رأى نور الله ، كثير القراءات ، والمطالعة ، وخاصة من كتب الفلسفة ، والتاريخ والأساطير ، كثير الإدمان لقراءة كتب علم النفس والاجتماع وعلم الأجناس ...، ثم تعمق في قراءة الشعر العربي كشعر اليوت وكافكا ...، بدأ بنظم الشعر الحر من عام ١٩٥١م» [(١)].

ولعله اكتشف صلاته وألفاظها الخاصة ، التي وصفها أحمد قبّش بأنها « بدائية طاهرة » ، من مجموع تلك الكتب الفلسفية والصوفية والوثنية ، التي عكف على دراستها ، وأكثر منها .

وهذا الأمر واضح في كتابه الذي ألفه عن سيرته الشعرية تحت عنوان « حياتي في الشعر » ، حيث أكثر من النقل والإشارة إلى فلسفة سقراط وأفلاطون ، والطوسي ، والقشيري وأمثالهم من الفلاسفة والصوفية والباطنية ، وكذلك نقل – مستدلاً – عن الماديين الملحدين الغربيين كاليوت ، نيتشه ، وغيرهما [(٢)].

يقول في كتابه المذكور : « إن شهوة إصلاح العالم هي القوة الدافعة في حياة الفيلسوف والنبي والشاعر ... ، إن الفلاسفة والأنبياء والشعراء ينظرون إلى الحياة في وجهها ، لا في قفاها ، إذا استعرنا تعبير

---

(١) تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦٣ ، وانظر : حديثه عن صلاته المذكورة في ديوانه ١٤٨/٣ .

(٢) انظر : كتابه ضمن ديوانه ٥/٣ –٢٢٠ .

(كامي) ... ، وكثيراً ما تثقل وطأة هذه النظرة الكاشفة الثاقبة على نفوسهم ، وينتابهم الشك في إمكان الإصلاح ؛ ولذلك فإن في حياة كل شاعر، أو نبي ، أو فيلسوف ، لحظات من اليأس المرير أو الاستبشاع الشامل للواقع والطبيعة ، لقد همَّ محمد بإلقاء نفسه من قمة جبل ... ، أما يسوع فقد أدرك في مسائه الأخير أن ما حققه دون ما أمل فيه ...، وكان يصلي قائلاً يا أبتاه إن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس ...، ويحدثنا باسكال العظيم قائلاً : إن من بلغ الأربعين ، ولم يكره البشر فكأنه لم يعرفهم بعد ، أما نيتشه فيقول : ليس هناك فنان يستطيع أن يحتمل الواقع؛ لأن من طبيعة الفنان أن يضيق ذرعاً بالعالم ... »[(١)].

وفي الكتاب نفسه تحدث عن الناس في بلاده وعلاقتهم بالله ، وتدين بعضهم ، فسخر منهم ، كما تحدث عن الذات الإلهية كلاماً سيئاً [(٢)].

وله مسرحية تحمل عنوان « مأساة الحلاج » قال عنها : « كانت مسرحيتي مأساة الحلاج معبرة عن الإيمان العظيم ، الذي بقي لي نقياً ، لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة »[(٣)].

ولهذا كتب – في ديوانه – عن سيرة الحلاج من منظوره ، ثم قال:

« وقد ترك لنا الحلاج مجموعة من الأشعار تتحدث عن مواجده الصوفية ، ومجموعة من الأشعار النثرية في كتاباه الممتع العظيم (الطواسين) ، وقد كان لمقال ما سينيون (المنحنى الشخصي في حياة

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥-١٣٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٥٠ -١٦٤، وانظر قصيدته « الناس في بلادي » في ديوانه ١/٢٩-٣٢ .

(٣) المصدر السابق ٣/٢٢٠ ، وانظر المسرحية في المصدر نفسه ٢/٤٤٩-٦٠١ .

الحلاج) ، ولكتاب (أخبار الحلاج) ، الذي حققه ماسينيون ، وعلق عليه مع بول كراوس ، أكبر الأثر في لغتي إلى سيرة هذا المجاهد الروحي العظيم ، وفي مقال ماسينيون إشارة إلى الدور الاجتماعي للحلاج في محاولته إصلاح واقع عصره ...»[1].

من أشعاره الحداثية

أما عن أشعاره ، فاقرأ قوله :

« ما غاية الإنسان من أتعابه ، ما غاية الحياة ؟

يا أيها الإله

الشمس مجتلاك ، والهلال مفرق الجبين

وهذه الجبال الراسيات عرشُكَ المكين

وأنت نافذ القضاء أيها الإله

بنى فلانٌ ، واعتلى ، وشيَّد القلاع

وأربعون غرفة قد مُلئت بالذهب اللماعْ

وفي مساء واهن الأصداء ، جاءه عِزْريلْ

يحمل بين أصبعيه دفتراً صغير

ومدَّ عزريلُ عصاه .

بسرِّ حَرفي (كُنْ) ، بسر لفظ (كان)

وفي الجحيم دُحْرِجَتْ روحُ فلان

يا أيها الإله

كم أنت قاسٍ موحش يا أيها الإله ...»[2].

---

(١) المصدر نفسه ٢/٦٠٦ .

(٢) المصدر السابق ١/٣٠، ٣١ .

ويخاطب صاحبه قائلاً :

« يا صاحبي !

مانحن إلا نَفْضةُ رعناءُ من ريحٍ سموم

أو منيةٌ حمقاء

والشيطانُ خالقُنا ليجرَحَ قُدرةَ اللهِ العظيم » [١].

وله قصيدة عنوانها « الإله الصغير » ، قال فيها :

« كان لي يوماً إله ، وملاذي كانَ بيته . . .

ذات يوم كنتُ أرتادُ الصحارى ، كنتُ وحدي

حين أبصرت إلهي ، أسمرَ الجبهة ، وَرْدي

ورقصْنا وإلهي للضُحى ، خَداً لخدِ

ثم نمنا ، وإلهي ، بين أمواج وورد

وإلهي كانَ طفلاً ، وأنا طفلاً عبدته

كل ما في الأرض يهواهُ ، ولكني امتلكتُه . . . » [٢].

وفي مكان آخر يقول :

« ملا حُنا ينتفُ شعَر الذقن في جنون

يدعو إله النقمة المجنون أنَ يلين قلبهُ ، ولا يلين

ينشده أبناءه وأهله الأدنين ، والوسادة التي

لوى عليها فخذ زوجه ، أولدها محمداً وأحمداً وسيدا

وخضرةَ البكر التي لم يفترع حجابها إنس ولا شيطان

يدعو إله النعمة الأمين أن يرعاه حتى يقضي الصلاة

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧، ٤٨ .

حتى يؤتى الزكاة ، حتى ينحر القربان ، حتى يبني

بحُرّ ماله كنيسةً ومسجداً وخان . . . » [١].

ويقول :

« أنا مصلوب ، والحب صليبي

وحملتُ عن الناس الأحزان

في حب إله مكذوب » [٢].

ثناء بعض الصحف عليه

والمؤسف أن نجد ثناء عليه في صحف المسلمين ومجلاتهم ، فاقرأ – مثلاً – ما كتبته صحيفة الرياض :

« صلاح عبدالصبور يمثل الريادة الحقيقية لثورة التجديد في الشعر العربي المعاصر ، وهي ريادة لم تنشأ من فراغ ، وإنما كانت معطيات حياة وثقافة ، وفكر صلاح عبدالصبور تؤهله للقيام بهذا الدور الذي لا يقتصر على مصر وإنما يمتد فيشمل الساحة الشعرية في الوطن العربي.

خلّف صلاح عبدالصبور ثروة إبداعية ونقدية ، أثرى بها أدبنا العربي ، وخلف مدرسة ينتظم في أعطافها شعراء المدرسة المجددة في العالم العربي » [٣].

هذا وقد أثنت عليه مجلة الشرق ، وعدته من « فرسان المرحلة » [٤]، وكذلك فعلت صحيفة عكاظ ، حيث ذكرت أثره على بعض حداثيي هذه البلاد [٥].

---

(١) نفسه ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) نفسه ص ١٢٤ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٦٦٥٢ ، ١٤٠٧/١/٥هـ .

(٤) انظر : مجلة الشرق ع ٣٦٤ ، ١٤٠٦/١٠/٢٩ هـ .

(٥) انظر : صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٩ ، ١٤٠٧/٤/٢٨ هـ ، ص ٦ .

وأيضاً مجلة الفيصل – في عهدها الأول – أثنت على صلاح عبد الصبور وأعلنت عن أحد كتبه ، وشرحته [1].

بل إنه كان يكتب مقالات في مجلة الفيصل [2]، وغيرها .

من مؤلفاته

١- مجموعة دواوين شعرية جمعت في مجلدين بعنوان « ديوان صلاح عبدالصبور » .

٢- قراءة جديدة لشعرنا القديم .

٣- كتابة على وجه الريح ، قراءة في أدب : أبو العلاء المعري ، أبو حيان التوحيدي ، أحمد شوقي ، برتراند راسل ، دستويفسكي ، سان جون بيرس ، آرابال ، اكليوف ، ت . س . إليوت ، إليا أبو ماضي ، شكسبير ، فلوبير ، فولتير ، كازانتزاكي .

٤- علي محمود طه ، قصائد اختارها وقدّم لها صلاح عبدالصبور .

٥- حياتي في الشعر ، وقد طبع – أيضاً – مع ديوانه ، في بداية المجلد الثاني .

---

(١) مجلة الفيصل ع ١٤١ ، ربيع الأول ١٤٠٩ هـ ، ص ٦٤ – ٦٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٤٧ ، جمادى الأولى ١٤٠١هـ ، ص ٥٦ – ٥٨ .

نذير العظمة

مولده وحياته

ولد نذير العظمة في دمشق عام ١٩٣٠م ، وذكرت بعض المراجع أن ولادته عام ١٩٢٥م .

تلقى دراسته الأولى في دمشق ، وأخذ الشهادة الثانوية من ثانوية ابن خلدون .

انتسب إلى كلية الآداب في الجامعة السورية ، وتخرج من قسم اللغة العربية فيها عام ١٩٥٤م .

بعد ذلك اشتغل في التدريس في سوريا .

في عام ١٩٥٧م شارك في تأسيس مجلة شعر ، في بيروت ، بالتعاون مع يوسف الخال ، وخليل حاوي ، وأدونيس ، وغيرهم ، وأصبح عضواً في « تجمّعها » .

وكان حينئذ ، يدرس في الجامعة الأمريكية ، في بيروت ، لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي ، كما أنه عضو في الحزب السوري القومي الاجتماعي .

في عام ١٩٦٣م سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، فأتم دراسته العليا ، ونال الماجستير في الأدب الانجليزي من جامعة بورتلاند .

ثم بعد ذلك نال درجة الدكتوراة ، في الأدب العربي والدراسات الإسلامية والمقارنة ، من جامعة انديانا .

في عام ١٩٧٣م ، سافر إلى المغرب ، أستاذاً زائراً للأدب الحديث والثقافة العربية في كلية الآداب في جامعة محمد الخامس في الرباط ،

ومكث هناك حتى عام ١٩٧٦م ، حيث عاد إلى منصبه الدائم في جامعة بورتلاند في الولايات المتحدة الأمريكية ، بوظيفة أستاذ ذي كرسي للغة والأدب العربيين [١].

ثم انتقل إلى جامعة الملك سعود ، بالرياض ، في المملكة العربية السعودية ، وهو يعمل الآن أستاذاً للنقد والأدب المقارن في تلك الجامعة .

وللحداثي نذير العظمة مؤلفات بالعربية ، ودراسات باللغة الانجليزية ، نشر بعضها في مجلات الاستشراق الأمريكية ، وهي تعالج موضوعات مقارنة في الأدب العربي والإسلامي ، في الشكل والمضمون !! .

ولنذير العظمة مشاركات كثيرة في الصحف والمجلات السعودية ، والأندية الأدبية واللقاءات الأخرى في المملكة العربية السعودية .

حداثته :

ويُعدّ نذير العظمة من أبرز مؤسسي الحداثة في العالم العربي ، كما ذكرت قبل قليل – تعاونه مع يوسف الخال وأدونيس وغيرهما – ، وكما جاء في أحد كتبه [٢].

وقد كتب عنه أحمد كمال زكي في مجلة « الفيصل » السعودية، بعنوان « نذير العظمة شاعر المرحلة بدون تردد » ، وامتدحه كثيراً ، وذكر شيئاً عن سيرته الفكرية القومية الثورية ، وذلك في تسع صفحات [٣] !!!.

وإنني أزعم أن الحداثي نذير العظمة هو أحد كبار الأساتذة

---

(١) انظر : معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين ص ٣٦٢، ومجلة اليمامة ع ٩٨٩، ١٤٠٧/٦/١هـ ، ص٧٨ –٨٠ .

(٢) انظر : مدخل إلى الشعر العربي الحديث ، دراسة نقدية ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ ومعجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين ص ٣٦٢ .

(٣) انظر : مجلة الفيصل ع ١٥٢ ، صفر ١٤١٠هـ ، ص ٣١ – ٣٩ .

الموجهين ، والمربين للحداثيين ، وبخاصة في المملكة العربية السعودية ، حيث تكثر دراساته ومناقشاته للإنتاج الحداثي للحداثيين في هذه البلاد ، وذلك في الأندية الأدبية ، وعبر الصحف والمجلات ، ونحو ذلك من اللقاءات والمنتديات [١].

وفي يوم الأحد ١٧ مايو ١٩٩٢م ألقى الحداثي نذير العظمة محاضرة حول جبران خليل جبران ، وذلك في السفارة الأمريكية في ملحقها الثقافي ، في الرياض !!! .

ومما قال في محاضرته :

« ونظرت إلى التراث ، الذي يتعامل معه جبران فوجدته يحتفل بالإضافة إلى ميراث العرب ، من سومر حتى عصره ، يلتفت إلى ميراث الشرق الديني : بوذا ، وكونفوشيوس ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ورغم مقارعته الكهانة والكنيسة إلا أنه كالمتصوفة يعتبر نفسه وريثاً للأديان والأنبياء ، التوحيدي منها ، وغير التوحيدي ، فهو مصلح اجتماعي ، وثائر فكري ، ومحرر على المستويين القومي والعالمي ... ، وهو ظاهرة فذة في مطالع هذا القرن في الفكر والأدب الكونيين ... » .

وعلى كل فالمحاضرة طويلة ، ومليئة بالأفكار المنحرفة ، والمؤسف أن صحيفة الرياض نشرتها كاملة [٢]! .

---

(١) انظر : - مثلاً - المصدر السابق ع ١٥٦ ، جمادى الآخر ١٤١٠هـ ، ص ٧ -١٢ ومجلة اليمامة ع ٩٨٩ ، ١٤٠٨/٦/١ هـ ، ص ٧٨ - ٨٠ . وانظر : مقالته بعنوان « في مصادر وأهمية دراسة المسرح في السعودية » !! ، في مجلة الفيصل ع ١٦٤ ، صفر ١٤١١هـ ص ١٤-١٨ .

(٢) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٧٣٢ ، ١٤١٢/١١/١٩هـ ، ص ٢٠ .

مؤلفاته

١- عدي بن زيد العبادي ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦٠م .

٢- المعراج والرمز الصوفي ، دار الباحث ، بيروت ، ١٩٦٠م .

٣- بدر شاكر السياب وأديث سيتويل ، دار المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٣م .

٤- جبران والمؤثرات الأجنبية - دراسة مقارنة ، دار طلاس ، دمشق ، ١٩٨٧م .

٥- الخالدون ، بيروت ١٩٨٣م .

٦- ابن الأرض مخطوطة ، أذيعت في دمشق عام ١٩٥٢م - مسرح - .

٧- طائر السمرمر ، دار الفكر ، بيروت ١٩٨١م - مسرح - .

٨- سيزيف الأندلسي ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ١٩٨١م ، وأخرجت في الرباط عام ١٩٧٥م ، ودمشق عام ١٩٧٦م - مسرح - .

٩- أوروك تبحث عن جلقامش ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٦م - مسرح - .

١٠- عتابا ، المكتبة العربية الكبرى ، دمشق ١٩٥٢م - شعر - .

١١- جرحوا حتى القمر ، دار المجاني ، بيروت ، ١٩٥٥م - شعر-.

١٢- اللحم والسنابل ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٥٧م -شعر - .

١٣- غدا تقولين كان ، دار الموسوعات العربية ط٢، بيروت ١٩٨٣م - شعر-.

١٤- أطفال في المنفى ، دار المجاني ، بيروت ١٩٦١م - شعر - .

١٥- الخضر ومدينة الحجر، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٩م - شعر-

١٦- زمن الفرات يتألف في القلب ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨١م - شعر - .

١٧- نواقيس تموز ، دار فكر ، بيروت ١٩٨١م - شعر .

١٨- الشيخ ومغارة الدم ،اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٤م - رواية - .

١٩- سيدة البحر سيدة الدمع سيدة الدم - شعر - تحت الطبع .

٢٠- الوقوف على غرناطة - شعر - تحت الطبع .

٢١- ايتيل عدنان - ترجمة لشعرها عن الفرنسية - تحت الطبع [١].

٢٢- المسرح السعودي ، النادي الأدبي بالرياض ، ١٤١٣هـ.

٢٣- جبران خليل جبران في ضوء المؤثرات الأجنبية . وغيرها .

---

(١) أشار نذير العظمة إلى أن هذه الكتب الثلاثة تحت الطبع في كتابه : مدخل إلى الشعر العربي الحديث ص ٣١٠ .

حسين مروّة

مولده وحياته

هو حسين بن علي مروّة ، شيعي رافضي ، حداثي ماركسي .

ولد حسين مروّة عام ١٩١٠ م ، في قرية حداثا ، قضاء بنت جبيل، في جنوب لبنان ، ووالده الشيخ الرافضي علي مروّة ، أحدالمراجع الشيعية في لبنان .

درس حسين مروّة مبادئ العلوم اللغوية والبلاغية تمهيداً لدراسة الفقه الشيعي.

يتحدث حسين مروّة فيقول :

« حرص المرحوم والدي رحمه الله على أن أكون خليفة له كعالم ديني مرموق ، في عهده ، وفي منطقة جبل عامل على وجه الخصوص ، وفي سنة ١٩٢٤م توفي والدي ، فهاجرت إلى النجف في العراق ؛ لأحقق هذه الأمنية ، وتابعت دراسة المنطق والبلاغة ، وعلم أصول الفقه ، ثم الفقه الإسلامي بمعناه الموسوعي .

هذا وخلال إقامتي في النجف حدثت فجوات زمنية قصيرة ترددت خلالها إلى لبنان ، وشاركت في تلك المرحلة ، بالنهضة الأدبية الجديدة في جبل عامل مع الشبيبة التي كانت تحمل أعباء تلك النهضة ، أمثال موسى الزين شرارة ، عبدالحسين عبدالله ، وفتى الجبل عبد الرؤف الأمين ، وحسين الأمين ، وهاشم الأمين ، وعلي الزين ... .

ولقد استقر بي المقام أخيراً في العراق ، فواظبت على تحقيق مهمتي لدراسة الشريعة الإسلامية ، حتى أتممتها عام ١٩٣٨م ، حينذاك

خرجت من النجف ، لا إلى لبنان ، ولا إلى جنوب لبنان ، بل كان قراري الأخير أن لا أسلك سلوك رجل دين ، ولا أدخل في هذا السلك ، بل قررت أن أبقى في العراق ككاتب ، وكصحفي ومدرس لآداب اللغة العربية ، في الثانويات العراقية ، بلباس مدني ، بقيت هكذا في العراق ، أكتب في الصحف والمجلات ، وأشتغل في التدريس حتى عام ١٩٤٩م ، حينذاك أخرجني نوري السعيد من العراق قسراً ؛ لمشاركتي الناشطة في الوثبة الوطنية المعروفة وثبة كانون الأول ١٩٤٨م ، وفي ١٠حزيران ١٩٤٩م عدت إلى لبنان ، وفور وصولي اشتغلت في جريدة الحياة ، بطلب من قريبي المرحوم كامل مروة ، وبهذا العمل بدأت حياتي الأدبية في لبنان .

ولقد عرفني جمهور القراء اللبنانيين عن طريق الرواية الأدبية التي كنت أكتبها يومياً في جريدة الحياة بعنوان (مع القافلة) .

وفي عام ١٩٥٢م انشأ الحزب الشيوعي اللبناني مجلة (الثقافة الوطنية) ، وكنت أنا وزميلي الأستاذ محمد دكروب محرريها الأساسيين ، في هذا الوقت بدأت أتعامل مع التراث الأدبي والفكري العربي في (الثقافة الوطنية) ، ومجلة (الطريق) ، وفيها كتبت كثيراً من فصولي النقدية والأدبية والفكرية ، وفصولاً عن التراث .

وفي عام ١٩٦٥م نلت جائزة النقد الأدبي من قبل جمعية أصدقاء الكتاب اللبنانية ، كمكافأة لكتابي النقدي الأول ، المعروف بعنوان (دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي) .

ومنذ عام ١٩٦٨م انصرفت لتأليف كتابي الكبير ، المعروف باسم (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) .

والآن ، إن مهمتي الأساسية تستهدف إكمال تأليف الجزء الثالث

من كتاب النزعات ، إضافة إلى كتابات أخرى في البحث التراثي ، والنقد الأدبي »[١].

ماركسيته

في عام ١٩٥٧م شارك في تأسيس مجلة « الثقافة الوطنية » ، وفي هذه المجلة نشر « دراساته .. بضوء النظرية العلمية الماركسية » ، وكان يكتب فيها – أيضاً – عن قضايا واقعية من منطلق الاتجاه الواقعي الماركسي ، الذي هو من أقرب الاتجاهات إلى الحداثة .

كذلك شارك في تحرير مجلة « الطريق » ، الناطقة باسم الحزب الشيوعي اللبناني ، ثم أصبح مديرها المسؤول ، وأشرف على تحريرها حتى مقتله .

وعلى صفحات « الطريق » نشر بعض فصول كتابه « النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » .

شارك في تحرير جريدة « الأخبار » ، التي أصبحت مجلة فيما بعد ، وكذلك في جريدة « النداء » .

وهو أحد المشاركين والمؤسسين في العديد من الهيئات والمنظمات ، مثل « أسرة الجبل الملهم » و « رابطة الكتاب العرب » و « الاتحاد العام للكتاب والأدباء العرب » و « اتحاد الكتاب اللبنانيين » ، و « اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا » ، و « جمعية الصداقة اللبنانية – السوفياتية » .

انتسب – رسمياً – إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٥٦م ، وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب عام ١٩٦٤م ، وجُددت عضويته في

---

(١) هموم الثقافة العربية ص ٥٣ – ٥٥ وانظر : حديثه عن طلبه للعلم الشيعي في النجف ، وتشجيع رجال الرافضة له في كتاب : حوار مع فكر حسين مروّة ص ٣٢١ – ٣٢٨ ، والكتاب كله دراسة عن حياته الفكرية .

المؤتمرات : الثاني والثالث والرابع والخامس [١].

والخلاصة أن حسين مروّة شيعي رافضي انتسب إلى الماركسية واعتنقها ، وحين جاءت موجة الحداثة الثورية إلى العالم العربي ، ولبنان بخاصة انتحلها ، فأصبح باطنياً ماركسياً حداثياً .

أغتيل حسين مروّة في بيروت ، حيث أطلق عليه رصاصة ، أصابت رأسه فهلك في ١٧ شباط من عام ١٩٨٧م .

كتب في أول أحد كتبه عبارة « إلى زوجتي التي أعانتني أن أكون شجاعاً في قولة الحقيقة ، وأن أكون شيوعياً نقياً » [٢].

ثناء بعض الصحف عليه

له كتاب بعنوان « دراسات في الإسلام » ، مليء بالانحرافات العقدية الخطيرة ، بل إنه عَدّ الإسلام من الظواهر الحداثية الثورية ، التي تمردت على واقعها وتراثها ، ثم انتهى دورها ، أي انتهى دور الإسلام عند حدود ثورته على النمطي والسائد في عهد نشأته [٣].

وقد نقلت من هذا الكتاب شواهد كثيرة خلال هذا البحث .

ومما يؤسف له أنه كتب دعاية لهذا الكتاب الماركسي في صحيفة عكاظ السعودية [٤]، على الرغم من أن الكتاب المذكور ألفه أربعة ماركسيين : حسين مروّة ، ومحمد دكروب ، ومحمود أمين العالم ، وسمير سعد،كل منهم

---

(١) انظر : حوار مع فكر حسين مروّة ص ٢٤١ – ٢٤٣ .

(٢) دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ص ٥ .

(٣) انظر : دراسات في الإسلام ص ٧-١٠٢ .

(٤) انظر : صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٩، ١٤٠٧/٤/٢٨هـ ، ص ٨ .

بذل وسعه في محاولة تحليل التأريخ الإسلامي ، منذ صدره الأول تحليلاً ماركسياً .

وفي مجلة اليمامة ، كتب سعد الدوسري يرثي حسين مروة ، عندما سمع بقتله فقال الدوسري :

« أرض أولى بلا مروّة : في إحدى البيوت يدخلون يطلقون رصاصهم إلى رأس لا ذنب لها سوى أنها تنقش الحبر على قامة النهار ، رأس شيخ كان للتو يتلو أناشيده لمن بقي من العائلة ، رأس كانت تنطق حمىً هذا الزمن الواقف ، هذا الزمن المتهلهل ، هذا الزمن المؤامرة ، من فوهات بنادقهم ، التي جعلوا صوتها مكتوماً لعارهم وذلهم ، أطلقوا النار على الرأس ، فتهاوى جسد الدكتور العالم حسين مروّة وهو ينزف آخر الحقيقة ، وآخر شهادات هذا العبث ، وهذا الخواء »[1].

وفي العدد نفسه كتب أحد الجاهلين ، يقول :

« أي قلب كف عن الخفقان ، أي مشعل للنور قد انطفأ ...، إن المفكر والأديب الكوني ، والباحث الإنساني الدكتور حسين مروة هبط نعيمه يحمل مرارة الألم والحسرة على كل إنسان عشق الأرض وتناسجه ضياء الشمس وتبللت ذوائبه بزخات المطر ...، إيه ، أي جواد خاسر هذا الذي راهن على إطفاء شعلة مروّة ، كأن شعلة الفكر يطفئها رصاص الغدر ، ويجتاحها طوفان الحقد المشبوه ، أو كأن أمل الخاسرين يحمل بصيصاً من الأمل في مصادرة ما أعطاه حسين مروّة في الأدب والفكر والتاريخ والفلسفة، فأغنى المكتبة العربية ، وأعاد إليها ما فقدته من هيبة وعلم ومعرفة ...، إيه مروّة ، أي قلب كف عن الخفقان ، أي مشعل للنور قد انطفأ »[2].

(١) مجلة اليمامة ع ٩٥٠ ، ١٤٠٧/٨/١٠هـ ، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

كذلك كتبت مجلة اقرأ مقالاً ترثي فيه « الراحل العظيم » حسين مروّة [١] !! .

مؤلفاته

١- مع القافلة ، منشورات دار بيروت عام ١٩٥٢م ، وهي مقالات كان ينشرها في جريدة « الحياة » البيروتية .

٢- قضايا أدبية ، منشورات دار الفكر - القاهرة عام ١٩٥٦م ، وهي دراسات حول المذهب الواقعي ، كان نشرها في مجلة « الثقافة الوطنية » .

٣- الثورة العراقية ، منشورات دار الفكر الجديد - بيروت عام ١٩٥٨م ، وهو دراسة في جذور وأسباب الثورة العراقية عام ١٩٥٨م ، من منظور ماركسي .

٤- دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ، مكتبة المعارف - بيروت عام ١٩٦٥م ، وهو دراسة لكتابات مجموعة من الحداثيين في ضوء المنهج الواقعي الماركسي .

٥- دراسات في الإسلام ، بالاشتراك مع : محمود أمين العالم - محمد دكروب - سمير سعد ، منشورات دار الفارابي - بيروت عام ١٩٧٩م ، وهي دراسات حول الإسلام من منظور مادي ماركسي .

٦- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، منشورات دار الفارابي - بيروت ، عام ١٩٧٨م ، وهو دراسة ماركسية حداثية .

٧- في التراث والشريعة ، منشورات دار الهمداني ، عدن ، عام ١٩٨٤م ، وهي مقالات ، يتحدث فيها عن « مكان التراث الإسلامي في الفكر المعاصر » كان قد نشرها في مجلة « الفكر » ، الفرنسية ، التي تصدر عن « معهد البحوث الماركسية » .

٨- عناوين جديدة لوجوه قديمة ، منشورات الدار العالمية - بيروت عام ١٩٨٤م ، وهو دراسة عن التراث من وجهة نظر ماركسية .

---

(١) انظر : مجلة اقرأ ع ٦١٤ ، ١٤٠٧/٨/٤هـ ، ص ٣٤ .

٩- تراثنا كيف نعرفه ، مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت عام ١٩٨٥م .

١٠- له عدة مقالات في الصحف والمجلات اللبنانية ، وغيرها ، « يجري الآن العمل على جمعها وتنسيقها وإعدادها للنشر في كتب مستقلة » كما ذكر بعض الكتاب[١].

---

(١) انظر : حوار مع فكر حسين مروّة ص ٣٤٧ .

أمل دنقل

مولده ووفاته

ولد سنة ١٩٤٠م في قرية من قرى (قنا) بصعيد مصر .

حصل على الشهادة الثانوية العامة ، ولم يكمل تعليمه الجامعي

أصيب بسرطان مات بسببه في الحادي والعشرين من مايو سنة ١٩٨٣م [١].

حداثته

يقول الحداثي علوي الهاشمي بأن أمل دنقل كان « حداثياً في ثورته على الأوضاع السياسية الظالمة من قمع للحريات وتكميم للأفواه ومحاصرة للفكر ...، وتحمل الشاعر في سبيل ذلك ما نعرفه جميعاً عنه من سجن ومطاردة حتى مات مريضاً معدماً في أحد مستشفيات القاهرة ... » [٢].

له دواوين شعرية عديدة جمعت في مجلد واحد بعنوان « أمل دنقل الأعمال الشعرية الكاملة » ، وهو يتضمن فكره الحداثي الثوري .

وفي بعض هذه الأشعار تذكّر مدينة السويس ، وأيامه فيها ، وسيرته الذاتية هناك فقال :

« عرفتُ هذه المدينة الدخانية

مقهى فمقهى ..شارعاً فشارعاً

وزرتُ أوكار البغاء واللصوصية .. على مقاعد المحطة الحديدية .

نمت على حقائبي في الليلة الأولى ، حين وجدت الفندق الليلي مأهولاً .

---

(١) انظر : ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ص ٢٣٦ .

(٢) مجلة الشروق ع ٢٢/ ٢٤ ، ٦-١٢/ ٣/ ١٤١٣هـ ، ص ٥٣ .

عرفتُ هذه المدينة ..سكرتُ في حاناتها ، جُرحت في مشاحناتها
صاحت موسيقارها العجوز في تواشيح الغناء .. رهنتُ فيها
خاتمي لقاء وجبة عشاء .. وابتعتُ من هيلانةَ السجائر المهربة» [(١)].

ويكثر أمل دنقل من تلاعبه بألفاظ القرآن الكريم ، واستعمال بعض الآيات القرآنية في التعبير عما يريده من أفكار حداثية ، ودعوات ثورية، مع دمجها وخلطها بألفاظه وتعبيراته .

يقول تحت عنوان « لا وقت للبكاء » :

« والتين والزيتون
وطور سينين ، وهذا البلد المحزون
لقد رأيتُ يومَها سفائن الإفرنج
تغوص تحت الموج ...» [(٢)].

وتحت عنوان « صلاة » يقول :

«أبانا الذي في لمباحث نحن رعاياك ، باق
لك الجبروت ، وباق لنا الملكوت ، وباقٍ لمن
تحرس الرهبوت
تفردت وحدك باليسر ، إن اليمين
لفي الخسر
أما اليسار ففي العسر ، إلا الذين يماشون
....
أبانا الذي في المباحث ، كيف تموت

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١٣١، ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٨ .

وأغنيةُ الثورةَ الأبَديةِ
ليست تموت !؟ »[(١)].

وتحت عنوان « مقابلة خاصة مع ابن نوح » ، يسخر – في مقطوعته – من نوح – عليه الصلاة والسلام – وما عمله تنفيذاً لأمر الله – جل وعلا – ويذكر القصة مشوهة ، مع مناصرته ابن نوح ومدافعته عنه[(٢)].

والحداثيون يعدون هذا تأثراً بالقرآن الكريم وإفادة منه[(٣)].

ثناء بعض الصحف عليه

ومن المؤسف أن نرى تعظيماً لأمل دنقل في صحف المسلمين ، ودعاية لشعره السيء .

اقرأ قول عبدالله بن عبدالعزيز الصالح :

« كلما مرت بي ذكرى رحيل الشاعر أمل دنقل ازددت إيماناً عميقاً بعبقرية هذا الفنان ، وبأصالته وباستشرافه ، فشعره ليس صورة لعصر محدد ، عاش فيه ، ووقف فيه ، موقفاً محدداً ناصعاً ، ومن أجل ذلك صار شعره مباشراً ... .

إن نص دنقل يمثل النص الأروع والأصدق على تداخل الفنان مع واقعه المعاش ، تداخلاً مدهشاً أشعل فتيل الحيوية في الصوامت ... .

وعبقرية أمل دنقل تكمن في بعض جوانبها في كونه استطاع

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٣ – ٣٩٦ .

(٣) انظر : ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ص ٢٢٣، ٢٣٤ ، ومجلة الجيل ع١٧١، ١٦–١٤١٤/٢/٣٠هـ ، ص ٢١ .

التقاط واستحضار المعاني الإنسانية النبيلة ، ومن ثم توظيفها داخل النص توظيفاً جميلاً ... .

من أجل ذلك يظل أمل دنقل بإبداعه الكبير المتجاوز ، الغائب بجسده عنا، الحاضر بصوته المدوي في وجداننا ، وفي ضميرنا لا تبرح كلماته الصادقة ذاكرة الإنسان العربي »[١].

وأمل دنقل يقول – تحت عنوان « سفر الف دال – الإصحاح الثاني » « أعطِ للفتياتِ اللواتي يَنَمْنَ إلى جانب الآلة الباردة ، شاردات الخيالْ رقمي – رقمَ الموت – حتى أجيء إلى العُرْسِ ذي الليلةِ الواحدة !

أعطهِ للرجال .. عندما يلثمون حبيباتهم في الصباح ، ويرتحلون إلى جبهات القتالْ .

الإصحاح الرابع :

تحبل الفتياتْ في زيارات أعمامهنَّ إلى العائلة

ثم يجهْضهنَ الزحامُ على سلَّم الحافلة .. وترام الضجيج

تذهبُ السيداتْ .. ليُعَالجْنَ أسنانَهنَّ فيؤمنَّ بالوحدة الشاملة !

ويُجدْن الهوى بلسان (الخليج) ...»[٢] !!.

وهناك أشعار سيئة أخرى كثيرة ، وقد قام بتلحين بعضها وغنائه أحد المغنين السعوديين[٣].

---

(١) مجلة الجيل ع ١٧١، ١٦–٣٠/٢/١٤١٤هـ ، ص ٢١ ، وانظر ما كتبه سعد الحامدي الثقفي في صحيفة الرياض ع ٩٢٣٦ ، ٢١/٤/١٤١٤هـ ، ص ٢٦.

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ص ٢٨٧، ٢٨٩ .

(٣) انظر : مجلة اليمامة ع ٧٨٢ ، ١٧/٣/١٤٠٤هـ ، ص ٦٨ .

محمود درويش

مولده وحياته وشيء من أفكاره

ولد في قرية برْوَة بالجليل في فلسطين عام ١٩٤٢م ، ثم عاش في حيفا ، وبعدها سافر إلى موسكو وأقام بها ، وتبنى الفكر الشيوعي الماركسي ، ثم انتقل إلى جمهورية مصر العربية وأقام في القاهرة ، حيث عمل في صحيفة الأهرام عام ١٩٧١م ، ١٩٧٢م ، وفي عام ١٩٧٣م ذهب إلى بيروت حيث عمل رئيساً لمركز الدراسات الفلسطينية ، ورئيساً لتحرير نشرة الشؤون الفلسطينية .

وقد انضم محمود درويش إلى حزب راكاح الشيوعي الإسرائيلي منذ صغره ، وتولى رئاسة تحرير صحيفة (الاتحاد) الناطقة باسم الحزب ، وفي عام ١٩٨١م أنشأ مجلة الكرمل التي تصدر في نيقوسيا ، والتي تقدم منتدى للفنانين ، والنقاد والحداثيين الفلسطينيين والعرب .

وهو أيضاً الرئيس الحالي لاتحاد الكتاب الفلسطينيين .

وهو مقيم الآن في فرنسا .

وكان ياسر عرفات من أشد المعجبين به ؛ ولهذا عينه عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٨٦م ، ثم جدد عضويته عام ١٩٩١م .

وفي عام ١٩٩٣م استقال محمود درويش من عضوية اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية [١].

قالت عنه إحدى الصحف :

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ٢٥ ، وكتاب : الشعر المعاصر ص ٢٧٦ ، وصحيفة المسائية ع ٣٥١٢ ، ١٤١٤/٣/٤هـ ، ص ١ ، ومجلة الأسبوع العربي ع ١٧٦٨ ، ١٤١٤/٣/١٣هـ ، ص ٨ ، ٩ .

« محمود درويش الذي استقال من عضوية اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية اسم شهير في العالم العربي كشاعر بارز غزير الإنتاج وليس كسياسي ، واستقالته التي أكدها بنفسه أمس الجمعة تحرم ياسر عرفات زعيم منظمة التحرير من حليف مهم قام بدور المستقل الذي يتوسط بين زعماء المنظمة الآخرين ... وعرفات نفسه من أشد المعجبين بدرويش ، وقد قال له ذات مرة في وقت سابق من العام الحالي : لقد قرأت قصيدتك أثناء الليل لقد جعلتني أبكي ... .

وجاء أحد أعمال درويش النثرية الواسعة الانتشار ، وهو الإعلان الخاص بدولة فلسطينية مستقلة بتكليف من عرفات ، قد قرأ الزعيم الفلسطيني الإعلان في اجتماع تاريخي للمجلس الوطني الفلسطيني / البرلمان في المنفى / في العاصمة الجزائرية في عام ١٩٨٨م ... .

ويعتبره الكثير من المراقبين من المعتدلين بالمنظمة »[١]!! .

ومعلوم المراد بالمعتدلين عند كثير من المراقبين ، وبخاصة إذا علمنا أن لمحمود درويش مشاركات في الصحف الإسرائيلية ، وحوارات ولقاءات مع اليهود [٢].

ومن أشعاره

« يا الله جربناك ، جربناك

من أعطاك هذا السر ؟ من سمّاك ؟

من أعلاك فوق جراحنا ليراك ؟

فاظهر مثل عنقاء الرماد من الدمار

...

---

(١) صحيفة المسائية ع ٣٥١٢ ، ١٤١٤/٣/٤هـ ، ص١ .

(٢) انظر : ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ص ٢٣٦ .

يا خالقي في هذه الساعات من عدم : تجلى

لعل لي رباً لأعبده ، لعلّ »

وقرأ ذات مرة هذه « الأشعار » في تلفزيون بغداد ، فقرأ السطر الأخير هكذا « لعل لي حلماً لأعبده ، لعل »[1].

أما عن سبب استقالته من منظمة التحرير الفلسطينية فهو الجوع – كما يذكر محمود درويش نفسه – إذ لم يتلق هو وزملاؤه مرتباتهم منذ عدة أشهر ، هذا في الوقت الذي لا تزال بعض نفقات البذخ تصرف في صورة طبيعية ، وذكر سبباً آخر ، وهو الضغوط الخارجية « وخصوصاً الضغط المصري المتواصل على المنظمة لدفعها إلى تقديم تنازلات متواصلة بلغت حداً لا يمكن السكوت عليه » ، وهذا زعم وادعاء منه ، تنقصه المصداقية ، إذ هو شيوعي الاتجاه ، بل له علاقات مع الحزب الشيوعي الاسرائيلي راكاح ، كما أنه قد سئل عن المفاوضات مع اليهود – وذلك بعد انضمامه إلى المنظمة – فقال :

« إن المفاوضات أصبحت خياراً استراتيجياً ، ولا يجوز لأحد من الفلسطينيين أن يفكر بالانسحاب منها ... ، لا بد من أن نجد وسائل تعبير ديمقراطية تمنع من يحاول التفريط بالحد الأدنى الذي قبلناه بعد نهاية الحرب الباردة وأزمة الخليج »[2]، وعلى كل هناك أقوال كثيرة عن أسباب استقالته .

وتبع محمود درويش في الاستقالة والاحتجاج على الجوع وعدم صرف المرتبات بعض الأعضاء ، مما أغضب ياسر عرفات فاتصل بمحمود درويش قائلاً :

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ٢٦ .

(٢) مجلة الأسبوع العربي ع ١٧٦٨ ، ١٤١٤/٣/١٣هـ ، ص٩ .

« هو أنا ثور حتى تنزل سكاكين الجميع على ظهري ، تحَرك يا محمود » .

لكن محمود درويش أصر على استقالته [١].

يقول رجاء النقاش عند حديثه عن جهود صديقه محمود درويش :

« وقد عمل محمود درويش في جريدة الاتحاد ، ومجلة الجديد ، وهما من صحف الحزب الشيوعي في اسرائيل » [٢].

ويقول الحداثي أحمد كمال زكي :

« ... ومن هؤلاء كالبياتي ، وجعفر الشيخ ، ومحمود درويش ، مَنْ يسترفد الفكر الماركسي سياسياً ، ليشكل التزامه القومي » [٣].

ويتحدث محمود درويش عن صلته بالشيوعية ، فيقول :

« ... ، وصرنا نقرأ مبادىء الماركسية ، التي أشعلتنا حماساً وأملاً ، وتعمق شعورنا بضرورة الانتماء إلى الحزب الشيوعي ، الذي كان يخوض المعارك دفاعاً عن الحقوق القومية ، ودفاعاً عن حقوق العمال الاجتماعية .

وحين شعرت أني أملك القدرة على أن أكون عضواً في الحزب دخلت إليه في عام ١٩٦١ ، فتحددت معالم طريقي ، وازدادت رؤيتي وضوحاً ، وصرت أنظر إلى المستقبل بثقة وإيمان ، وترك هذا الانتماء آثاراً حاسمة على سلوكي ، وعلى شعري ...

أستطيع أن أقطع بسهولة ، وبسرعة بأن التيار التقدمي ، هو التيار الحاسم في حركتنا الثقافية ، ومن دلائل هذه الظاهرة هو أن التيار الرجعي عديم النفوذ ... » [٤].

---

(١) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) محمود درويش شاعر الأرض المحتلة ص ١١٣ ، وانظر ص ٢٢٠ – ٢٣٤ .

(٣) شعراء السعودية المعاصرون التاريخ والواقع ص ٦٧ .

(٤) مجلة الطريق ، تشرين الثاني – كانون الأول ١٩٦٨م ، ص ٣٢ .

من أشعاره الحداثية

ويقول محمود درويش

« قال عبدُالله للجلّاد :

جسمي كلماتٌ ودوي

ضاعَ فيه الرعدُ

والبرقُ على السكّين ،

والوالي قويٌّ

هكذا الدنيا ..

وأنت الآنَ يا جلّادُ أقوى

وُلد اللّهُ ..

وكان الشرطيُّ ! ..

عادةً ، لا يخرجُ الموتى إلى النزهةِ

لكنَّ صديقي

كان مفتوناً بها

...

وأنا أفتح شباكي

كي يجمعني بالأنبياء ! ..

...

قالوا : إن هذا اللحن لُغمٌ

في الأساطير التي نعبدها .

...

وأنت يا جلّاد أقوى

ولد اللّهُ

وكان الشرطيُّ ..

...

وُلد اللّهُ

وكانت شرطةُ الوالي

ومليون قتيل »[١].

ويقول محمود درويش:

« وها نحن بين الطهارة والإثم ، شيئان يلتحمان وينفصلان ، كأن الأحبة دائرة من طباشير قابلة للفناء ، وقابلة للبقاء ، وها نحن نحمل ميلادنا مثلما تحمل المرأة العاقر الحلما ، وها أنت مئذنة ، الله حيناً ، وقبعة لجنود المظلات حينا ... ، كانت صنوبرة تجعل الله أقرب ، وكان صنوبرة تجعل الجرح كوكب ، وكانت صنوبرة تتجب الأنبياء »[٢].

ويتغنى بالصليب – عقيدة النصارى – ، وكوبا الشيوعية ، فيقول :

« حسناً ... حسناً ... ، حدث عن كوبا ، هل تعرف شيئاً عن شعب ما عاد مصلوبا »[٣]، « من يصلب في القدس السلام ؟ »[٤].

ويعتقد أن فلسطين هي بلد « الصليب » ، فهو يقول :

« يا بعض أهل الله هل فيكم صديق ؛ ليعين هذا العاشق المذبوح في وطن الصليب »[٥].

---

(١) ديوان محمود درويش ص ٢٦٤ –٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١١١.

(٤) نفسه ص ١٩٧.

(٥) نفسه ص ٢٥٧ .

وتأمل قوله :

« ربما ترفض بعض الصحف من شعري قصيدة

ربما يشجب نقادي استعارات جديدة

ربما يطرح قرائي الجريدة

ماالذي يخفيه في هذه الرموز

فارس يفترع الشمس تقاويه عجوز

وإله وثني ... وبغايا طاهرات ...

ماالذي تخفيه هذي الكلمات

ربما تكسد في الأسواق كتبي

ربما ينقلب الأنصار أعداء وقد ينفض مني الكف صحبي

ربما أبقى وحيداً أنا والحزن ودربي

ربما ... لكن أقسم بالحرف الطبي

بكيان من صنيعي ... صار ربي ... صار ربي

أن أسوق النار من كل طريق »[1].

ويقول:

« كلُّ قاضٍ كان جزّاراً

تدّرج في النبوءة والخطيئة

واختلفنا حين صار الكل في جزءٍ

...

ومدينةُ البترول تحجز مقعداً في جنة الرحمن – قلتم لي

وطوبى للمُموّل والمؤذّن والشهيد

...

(١) نفسه ص ٤٧٤ .

فدعوا دمي – حبرَ التفاهم بين أشياء الطبيعة والإله ٠
ودعوا دمي – لغة التخاطب بين أسوار المدينة والغزاة ٠
دمي بريدُ الأنبياء ،
٠٠٠
يا أهالي الكهف قوموا واصلبوني من جديد
من جثتي بدأ الغزاةُ ، الأنبياءُ ، اللاجئون –
والآن يختتمون سيرتهم لأبدأ من جديد ٠
٠٠٠
رأيتُ الأنبياء يؤجّرون صليبهم
واستأجرتني آية الكرسيِّ دهراً،ثم صرت بطاقةً للتهنئات٠٠٠»[١].
ويقول عن مدينة « غزة » :
« فسبحان التي أسْرَتْ بأوردتي إلى يدها
أتيتُ ٠٠ أتيتُ
غَزَّةُ لا تصليّ ٠٠٠» [٢].
ويقول تحت عنوان « مع المسيح » :
« – ألو ٠٠
– أريد يسوع
– نعم ! من أنت ؟
– أنا أحكي من (إسرائيل)
وفي قدمي مسامير ٠٠ وإكليل
من الأشواك أحمله

---

(١) نفسه ص ٤٧٧ ، ٤٧٨ ٠

(٢) نفسه ص ٤٧٥ ٠

فأي سبيل

أختار يابن الله .. أي سبيل ؟

أأكفر بالخلاص الحلو

أم أمشي ؟

ولو أمشي وأحتضر ؟

– أقول لكم : أماماً أيها البشرْ ! »[١].

ثناء بعض الصحف عليه

ومن المؤسف جداً أن نرى صحفنا تفتح المجال للمدح والثناء على أصحاب الاتجاهات الشيوعية والحداثية الثورية ، فقد كتب أحد الصغار في إحدى الصحف السعودية يقول :

« هل يخاف أستاذ الجامعة من الجديد والطارىء ؟ هل يخشى الرأي الآخر ؟ في ظل المكرّس والسائد والمنصوص عليه ؟ إن هذا الأمر لعلّه أن يكون سمة عامة فيما يتعلق بقاعات الدرس ، ولكنّ الأمر غير العادي أن يتعدى ذلك إلى الأنشطة غير المنهجية ! .

كنا نتفاعل مع ما يجري في الشارع الأدبي المرتبط هو الآخر بمجريات المتغيرات ، التي تحدث في عالمنا العربي ، ومن هنا كان احتفاؤنا برائعة محمود درويش (عابرون في كلام عابر) ، والتي حرصت على الاحتفاظ بنسخة منها ، وسرعان ما قرأتها على عدد من الزملاء فرحين بها فرحة لا يحدّها وصف ؛ لأنها نبض الشارع العربي ، متحولاً إلى كائن لغوي ...»[٢].

ثم ذكر أنه حاول أن يقرأ أشعار محمود درويش في الجامعة ، في

---

(١) نفسه ص ١٥٦ .

(٢) صحيفة الرياض ٩١٩١ ، ١٤١٤/٣/٦هـ ، ص ٧ .

أحد أنشطتها ، أو حفلاتها ، إلا أن المسؤول اعتذر أخيراً ، فقال هذا الصغير :

« ولكن من أين لي وقلة من الزمــلاء أن نحظى بهــذه النومــة الهنيئـة!، من أين لي ذلك ، وقد عرفتُ طريقي إلى زكي نجيب محمود ، والجابري ، وأحمد كمال زكي ، والغذامي ، ومجلة فصول ... » [١].

فهل تجوز الدعاية في صحفنا لمثل هؤلاء المخالفين ، ويزداد العجب في تلميع محمود درويش ومحمد عابد الجابري وهم معادون ، أشد العداء للسياسة في بلادنا – حفظها الله من عبث الحداثيين والماركسيين .

وفي صحيفة « اليوم » السعودية ، كتب :

« لم يكن أحد حتى بداية السبعينيات يستطع أن يفسر فحوى هذه الغنائية الجارحة ، التي أبدعها محمود درويش ، والذي خرج من رحمها عدد كبير من الشعراء العرب ، وقد كان درويش – وما زال – واحداً من أعظم الشعراء العرب ، إن لم يكن أعظمهم على الإطلاق ، ولذلك ليس غريباً أن يمتد تأثيره إلى أغلب الشعراء العرب الشباب ، وتكاد لا تخلو التجارب الأولية للشعراء العرب في جيلنا هذا من أثر لمحود درويش » [٢].

من مؤلفاته

١- مجموعة دواوين شعرية جمعت في مجلد واحد بعنوان « ديوان محمود درويش » .

٢- مجموعة شعرية حديثة بعنوان « أرى ما أريد » .

٣- ديوان جديد بعنوان « أحد عشر كوكبا » .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) صحيفة اليوم ع ٤٧٦٢ ، ١٤٠٦/١٠/٢٢ هـ ، ص ١٢ وانظر : الثناء عليه في مجلة اليمامة ع ٨٩٧ ، ١٤٠٦/٨/٩هـ ، ٦٢ ، ٦٣ ، وفي عكاظ ٧٤٦٨ ، ٧/ ١٤٠٧/٤هـ ، ص ٥ ، وع ٧٥١٧ ، ١٤٠٧/٥/٢٦هـ ص ٥ . وغير هذا كثير .

محمد الفيتوري

مولده وحياته

ولد محمد مفتاح رجب الشيخي الفيتوري في بلدة « الجنينة » ، عاصمة « دار مساليت » الواقعة على حدود السودان الغربية ، والمساليت من القبائل السودانية المعروفة هناك .

كانت ولادته عام ١٩٣٠ م

والده هو « الشيخ مفتاح رجب الشيخي الفيتوري ، وكان خليفة خلفاء الطريقة العروسية الشاذلية الأسمرية » الصوفية ، « وهو من فرع أولاد الشيخ من الغواتير إحدى قبائل البدو الليبية ... ، من الدراويش ، ومشهورون بالكرامات والمعجزات ، والليبيون يخافونهم ...» ، والمراد الكرامات والمعجزات في منظور الطرق الصوفية ، وهي الأحوال الشيطانية ، من سحر وكهانة وعرافة ونحو ذلك .

أما جده لأمه فهو علي سعيد كان تاجر رقيق وذهب وحرير ، وفي إحدى رحلاته أهديت إليه جارية ، فأعتقها وتزوجها ، فأنجبت له أنثى هي والدة محمد الفيتوري ، عزيزة علي سعيد .

رحل والده من ليبيا إلى غربي السودان ، وتزوج من إحدى الأسر التي رحلت إلى هناك أيضاً ، ومن غربي السودان رحلت الأسرة الجديدة إلى الإسكندرية في مصر حيث نشأ محمد وترعرع ، ودخل في مدرستها الأولية (مدرسة الأخلاق) لحفظ القرآن الكريم ، إلا أنه نسيه ، بل وسخر من أيامه تلك ، لا سيما عندما كبر وأصبح حداثياً متمردا .

قامت الحرب العالمية الثانية فأصيب الفيتوري بقلق عظيم بسبب

الغارات الألمانية التي لا يدرك حقيقتها ؛ لصغر سنه ؛ إذ لا يزال في المدرسة الأولية حوالي عام ١٩٤٤م ، فرحلت أسرته إلى ريف مصر إلى قرية (عرمش) في منطقة كفر الدوار ، وتخلى عن الدراسة [١].

وبعد الحرب عاد محمد الفيتوري إلى الإسكندرية ، وتابع دراسته في المعهد الابتدائي حتى عام ١٩٤٧م ، ثم التحق بالمعهد الديني التابع للأزهر في الإسكندرية حتى عام ١٩٤٩م ، ثم المعهد الديني الثانوي في القاهرة ، وبعده إلى الأزهر حتى عام ١٩٥٣م .

ومن الأزهر ، وفي العام الدراسي ١٩٥٣ - ١٩٥٤ انتقل محمد الفيتوري إلى كلية دار العلوم بالجامعة القاهرية ، فرع الآداب والدراسات الإسلامية ، حيث قضى فيها سنتين ، ثم تركها من دون أن ينال شهادتها ، أو ينهي دراسته فيها .

وأثناء دراسته في كلية دار العلوم نشر ديوانه الأول « أغاني أفريقيا » عام ١٩٥٥م ، فأقامت له الكلية حفلة تكريمية ؛ تشجيعاً واعتزازاً .

« هذا الطالب الشاعر كان كسولاً في دروسه ، غير مواظب على حضور المحاضرات الجامعية ، متمرداً ، يكره القوالب الجافة ...كان يهتم بالشعر ، وبالكلمة القوية العنيفة ...، وكان يخفف من حدته هذه هربه من قاعات الدرس إلى شوطىء الإسكندرية ... كان يناقش ويحاضر ، ويتظاهر مع الطلبة المتظاهرين ، ويخطب فيهم ... ، لقد عاش الفيتوري بفاعته اضطراب ، وخفقان ، وتنقل محلي دائم ، وشارك بالأحداث الطلابية وأعمالها ، حتى أنه كان عضواً في جمعية طلابية ، تسمى (جبهة مصر)

---

(١) انظر حول ما سبق مقدمة « ديوان محمد الفيتوري » ٢/٦-١٤ .

وكان شاعرها عام ١٩٤٨م »[١].

مارس العمل الصحفي أثناء إقامته في القاهرة ، فكتب في صحف كثيرة ، ولا سيما صحيفة (الجمهورية) ، التي خصصت له صفحة تظهر مرتين في الأسبوع بإشرافه ، إلى جانب كتابته في صحيفة (الهلال) و (التحرير) و (آخر ساعة) وغيرها ، وفي عام ١٩٥٨م انتقل إلى السودان ، وعمل في الصحافة السودانية ، رئيس تحرير لبعض الصحف ، مثل (النيل) و (الناس) و (التلغراف) و (الأمة) ، ومجلة (الإذاعة والتلفزيون) وغيرها ، وتزوج من ممثلة مسرحية يقال لها (آسيا) .

كما أنه كان يكتب في مجلة (الأسبوع العربي) اللبنانية ، وجريدة (بيروت) ، وشارك في إصدار مجلة (الديار) ، وأسند إليه مهام رئيس تحرير مجلة (الثقافة العربية) الليبية ، إلا أنه استقال منها ، بعد انتقالها إلى داخل ليبيا ، فعين عضواً في هيئتها الاستشارية .

شغل الفيتوري وظيفة خبير إعلامي في جامعة الدول العربية ، إلا أنه لم يدم طويلاً ، إذ هرب من وظيفته إثر رجوع الرئيس السوداني جعفر نميري إلى الحكم بعد الانقلاب الشيوعي الفاشل ، الذي قام ضده عام ١٩٧١م .

وكان من الأسباب التي أدت إلى تركه وظيفته ، وهروبه إلى لبنان، نظمه قصيدة في رثاء عبدالخالق محجوب ، زعيم الحزب الشيوعي السوداني آنذاك ، ورفاقه الضباط الذين اشتركوا في الانقلاب ، وأعدموا بعد

---

(١) انظر : محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ص ٥٦-٥٩ ، وراجع الحوار الذي أجرى معه في مجلة الشرق ع ٦٤٣ ، السبت ١١-١٧ محرم ١٤١٣هـ ص ٣٠ ، ٣١ ، والذي أجرته معه صحيفة الرياض ع ٨١٣٧ ، ١٥/ ١٤١١/٣هـ ، ص ١٥، وع ٨١٤٤ ، ١٤١١/٣/٢٢ هـ ص ١٥ ، وما تضمنته هذه الحوارات من ثناء على أستاذهم محمد الفيتوري .

محاكمتهم ، فمنع من الرجوع إلى السودان .

وفي يوم ١٤ حزيران عام ١٩٧٤م أبعد محمد الفيتوري عن لبنان ؛ لأسباب سياسية ، فسافر إلى ليبيا ، ثم إلى دمشق ، وبعد غياب دام سنة ، تقريباً ، سمح له بالعودة إلى لبنان ، وذلك يوم ٨ أيار عام ١٩٧٥م [١].

وفي عام ١٤١٠هـ شارك في فعاليات مهرجان الجنادرية ، في المملكة العربية السعودية .

تحدث أحمد قبّش عن الحداثي السوداني محمد الفيتوري ، فقال عنه :

« زنجي الجد ... سوداني الوالد ، مصري الأم ، ولد عام ١٩٣٠م ، وقضى الجانب الأكبر من حياته في مدينة الإسكندرية .

وكان أسود البشرة ، قصير القامة ، دميم الوجه ، تزوج من الآنسة (آسيا) ، وهي ممثلة مسرحية ذات مكانة في السودان .

زار مؤخراً عام ١٩٧٠م الأردن بدعوة من وزارة الثقافة فيها ....

يمتاز شعرالفيتوري بشعور الغربة والضياع ، ومعاناة أزمة نفسية ، تصل إلى حد الإحساس بالنقص تجاه البيض ،الذين يتصورهم يحتقرون آدمية السود ... » [٢].

ويؤكد منيف موسى أن الفيتوري كان يعاني « من عقدة النقص ، عقدة للون ... ، يجد في لونه نوعاً من الكراهية والمهانة » [٣].

ويقول محمد النويهي بأن الفيتوري « تولد في أعماقه مركب نقص جعله يكتب شعراً مملوءاً بالحقد والغضب » [٤].

---

(١) انظر : مقدمة « ديوان محمد الفيتوري » ٣٩/٢ – ٤٤، ومحمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ص ٦٩– ٧٢، وتاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦٨.

(٢) تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٦٨.

(٣) محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ص ٦٢ ، ٧٦ .

(٤) الاتجاهات الشعرية في السودان ص ١٥٧ .

ثقافته ومواقفه

أما عن ثقافته ، فقد قرأ « سفر ارميا ، ونشيد الأناشيد، وأقبل على الأدب العربي ٠٠٠، وعرّج في مطالعاته على القصص البوليسي ، كقصص ومغامرات (أرسين لوبين) و (شارلوك هولمز) ، واطلع على ٠٠٠ الآداب الغربية ، مترجمة بالعربية ، مثل :(فاوست) و(آنا كارنينا) و (البعث) و (مجدولين) و (الحرب والسلم) و (آلام فارتر) ... ٠

ولا ننسى أنه ابن شيخ من شيوخ الطريقة الأسمرية في التصوف.

ونهل كذلك من معين الأدب العربي الحديث ، وتأثر في بداية أمره بالشعراء الرومنطيقيين ، ومنهم : أبو القاسم الشابي ٠٠٠ وإلياس أبو شبكة ، وبالمهجريين : بفوزي المعلوف ، وجبران ، ونسيب عريضة ، وإيليا أبي ماضي ، وميخائيل نعيمة ... ٠

وكان من أشد هؤلاء المهجرين تأثيراً في نفسه ، وانطباعاً في فكره جبران خليل جبران ، لا سيما تأملاته الفلسفية العميقة ؛ وتعلق الفيتوري بجبران إلى هذا الحد الذي جعله يتساءل : (لماذا يا ترى ؟ هل لأن جبران كان مسيحياً ، يتعاطف مع المساكين والعبيد والضعفاء ، وهو يحس أنه واحد من هؤلاء) ٠

ووقف مذهولاً أمام شارل بودلير ، { الحداثي الفرنسي } في ديوانه (أزهار الشر) ، وأمام تعشقه (لجان ديفال) الجارية السوداء ؛ لأنه حطم الفوارق الطبقية والعنصرية ، بحبه لها ، ... ٠

كذلك قرأ الأدب الغربي الحديث والمعاصر ، فأفاد من مطالعة بوشكين ، وماياكوفسكي ، السوفياتيين ، ورامبو ، الفرنسي ، وناظم حكمت ، التركي ، وبابل نيرودا ، التشيلي »[1].

---

(١) انظر : مقدمة « ديوان محمد الفيتوري » ٢/٤٦-٥١ ٠

وقد كان الفيتوري عضواً في « رابطة النهر الخالد » الأدبية ، وكان يتردد على رابطة الأدب الحديث ، بالإضافة إلى الأمسيات التي كان يقيمها مع رفاقه بالقاهرة في « جمعية الشبان المسيحية ، و« جمعية الشبان المسلمين ، و« دار نقابة المعلمين » ، ومن خلال هذه الجمعيات وغيرها اطلع على « مختلف التيارات الفكرية واتجاهاتها ...» [١].

وبما أن الفيتوري ولد في السودان ونشأ في مصر ؛ فإن له مواقف من الأحزاب والساسة في هذين البلدين .

في أول ثورة جمال عبدالناصر هاجمه الفيتوري [٢] ، معللاً ذلك بأن « سياسة عبدالناصر ذات طابع ديكتاتوري ، وأنه ضرب القوى اليسارية » .

ثم مال إلى « الهدوء وضبط الأعصاب » عندما رأى اعتناق الثورة المصرية « للمبادئ الاشتراكية ... ، واتجاهات عبدالناصر القومية العربية » .

وفي آخر عهد جمال عبدالناصر وبعد موته ، مجّده وأثنى عليه ، ورثاه في قصائد [٣]، معللاً ذلك بأنه اتضح له أن جمال عبدالناصر « أعاد بناء الدولة على أسس ثورية ...» ، وأنه وقف « كبطل رمزي للنضال العربي ضد محاولات القوى الرجعية ...» [٤].

وفي السودان ، ثار الفيتوري – كما هو سبيل الحداثيين دائماً –

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٥٣ ، وكذلك ١/٥-٣٦ ، وقضايا الشعر الحديث ص ٣٣٤، ٣٣٥ .

(٢) في قصيدته « مات غداً » انظر ديوانه ١/١٠١ .

(٣) في قصيدته « القادم عند الفجر » المصدر السابق ص ٦٤١ ، و« الأرض لم تسقط » المصدر نفسه ٢/٩١ .

(٤) انظر : محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ٤٧ .

على حكام بلده ، فهاجم الجنرال إبراهيم العبود ، والصادق المهدي ، وجعفر نميري ؛ لأن لهم مواقف مخالفة للشيوعيين واليساريين [(١)].

ولهذا فإن للفيتوري قصائد يمّجد فيها قادة الأحزاب الشيوعية ، لا سيما في السودان ، أمثال زعيم الحزب الشيوعي السوداني عبدالخالق محجوب ورفاقه [(٢)].

ولا يزال هذا الحداثي يرفع لواء الرفض والتمرد والثورة .

من أشعاره الحداثية

له مجموعة دواوين شعرية جمعت في مجلدين .

قال الكاتب السعودي محمد العامر الرميح عن أحد دواوينه :

« .... أجدني أحتفل بهذا الديوان { ديوان أغاني أفريقيا } ، وأعود إلى قراءته بين الحين والحين ، فأشعر بأنني أمام شاعر غير عادي ، أشعر بأنني أمام شاعر يختلف عن بقية الشعراء الذين أقرأ لهم ... بعض القصائد التي لا تتعدى أن تكون مجرد كلمات مرصوفة ... » [(٣)].

ومما لا شك فيه أن محمد الفيتوري ينتمي إلى الاتجاه الواقعي الاشتراكي الماركسي ، كما تبين من خلال سيرته [(٤)].

يقول الفيتوري في إحدى قصائده :

« احترقت ستائر الإله

حتى إنائي الأزلي تاه

---

(١) انظر : قصائده « في ضوء الفجر » و « الطريق » و « سقوط دبشليم » ١/٣٢٨، ٤١٧، ٥١٥ .

(٢) انظر : قصيدتيه « إلى عبدالخالق محجوب ورفاقه » و « قلبي على وطني » ٢/٦٩.

(٣) قراءات معاصرة ص ١٢٦ .

(٤) وانظر : محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ص ٤٥ – ٤٨ ، والحركة الفكرية في السودان إلى أين يجب أن تتجه ص ٢٦ .

إنائي المقدس انحطم

كذب ما قالته الأديان

فالكلمة في شفة الله

والله على الأرض سجين »[١].

هذا الكلام كفر بالله العظيم ، أهذا هو التطور والتحديث ؟! .

ويقول :

« عندما غسلتني المحبة

أبصرت في وجهها الله

حدقت في مقلتيه المفرغتين

من الشمس والحلم

حتى تساقط نصف القناع

– أجبني

أأنت هو الشمس والحلم

أم أنت عاصفة الموت

يا مضحكي ومثير بكائي

أجبني ...»[٢].

وتأمل قول هذا الحداثي الضائع :

« قد سقط القدس ...

وسقط البراق والوحي

فهل عرفت ، أو هل تعرفين

---

(١) ديوان الفيتوري ٢/٥٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

متى ستسقطين

يامكة المكرمة »[1].

إنا لله وإنا إليه راجعون ، إنها لمصيبة عظمى أن يقول مثل هذا القول من ينتسب إلى الإسلام ! ٠

وهل يجوز دعوة مثل هذا الحداثي وتكريمه ٠

مؤلفاته

له مجموعة دواوين شعرية جمعت في مجلدين ، بعنوان : ديوان محمد الفيتوري ، دار العودة ، بيروت ٠

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٩٠

عبدالعزيز المقالح

حياته

بدأ دراسته في (حجة) باليمن الشمالي .

وفي عام ١٩٥٥م دّرس في مدينته المذكورة ، وكان يرأس مع اثنين من زملائه تحرير صحيفة سموها « الرياضة » يكتبونها بخط اليد.

في عام ١٩٥٨م فاز بجائزة (القراءة الحرة) ، التي نظمتها وزارة التربية والتعليم اليمنية آنذاك ، فكانت جائزته الذهاب برحلة إلى القاهرة .

عمل مندوباً لليمن في جامعة الدول العربية في جمهورية مصر العربية منذ شبابه حتى عام ١٩٦٧م .

ثم أكمل دراسته في جامعة عين شمس بالقاهرة

وفي عام ١٩٧٤م نال شهادة الماجستير في بحثه عن (الشعر اليمني المعاصر) .

وفي عام ١٩٧٧م نال شهادة الدكتوراة ، وكانت رسالته حول (شعر العامية في اليمن) .

بعد نيله درجة الدكتوراة عاد إلى بلاده - اليمن - ليدير مركز الدراسات والبحوث اليمنية .

ثم عيّن مديراً لجامعة صنعاء [1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن عبدالعزيز المقالح بعد دراسته للمرحلة المتوسطة سافر إلى السودان ، ودرس في ثانوية ختوب ، إلا أنه فصل منها لأسباب أخلاقية [2].

---

(١) انظر : مجلة الاجتهاد ع ٧ ، ربيع ١٤١٠هـ ، ص ٣٣٠ ، والمجلة العربية ع ١٦١ ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ، ص ٣٠ .

(٢) انظر : المجلة العربية ع ١٦٦ ، ذو القعدة ١٤١١هـ ، ص ١٠٦ .

وفي شهر سبتمبر ١٩٨٦م قام الخطباء يوم الجمعة بنقد المقالح ، وطالبوه بالتوبة ؛ لأنه قال ما يعد ردة عن الإسلام ، حينما قال :

« كان الله قديماً - حباً ، كان سحابه

كان نهاراً في الليل

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن

كان سماء ، تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض

أين ارتحلت سفن الله .. الأغنية ، الثورة ؟

صار الله رماداً .. صمتاً ، رعباً في كف الجلادين ، أرضاً تتورم بالبترول حقلاً ينبت سبحات وعمائم ، بين الرب الأغنية الثورة ، والرب القادم من هوليود ...»[1].

ولهذا طالب علماء اليمن استتابة عبدالعزيز المقالح[2].

وبعد أن أدار مركز الدراسات والبحوث اليمنية ، سمح للمركز بنشر كتاب « ثلاث وثائق عربية » ، وهذا الكتاب يتهم قبائل اليمن بالاعتداء على كل بيت من بيوت صنعاء ، كما أنه يتهم أئمة اليمن بتهم شنيعة .

« وعندما اشتدت أزمة (٣ وثائق) وأزمة (كان الله رماداً) ، رشّح البعثيون في بغداد وصنعاء المقالح لجائزة اللوتس الطشقندية ، وعندما مُنِحَ الجائزة في نوفمبر ١٩٨٦م صدرت تعليمات بأن المقالح مفخرة لليمن ؛ ولذلك فليُسامح على نشره (٣ وثائق عربية) وعلى قصيدة (كان الله رماداً) ...»[3].

وعندما غزا صدام حسين الكويت ، وحصل ما حصل ، كان

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥-٩ .

(٢) انظر : المجلة العربية ع ١٦٦ ، ذو القعدة ١٤١١هـ ص ١٠٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، والصفحة نفسها .

المقالح من أوائل المؤيدين لصدام حسين والحزب البعثي في العراق ، والمنددين بالأنظمة السياسية الخليجية ، وقوات التحالف [١].

من أشعاره الحداثية

يقول عبدالعزيز المقالح في كلام له بعنوان « الفدائي .. الحلم ..والإنسان » :

« ...

يا فارس النهار والمساء

قبلك لم تكن لنا هوية ولا أسماء

نمشي بها في الأرض ،

ندخل السماء

قبلك ما كانت لنا قضية

كنا نعيش في حظائر الملوك

كأننا سفر من البعيد

يبيعنا القواد والصعلوك

من المحيط للخليج

يبيع ما في أرضنا من القديم والجديد

يبيع حتى الله والزمن

الشمس والكعبة والحجيج

ويقبض الثمن » [٢].

ويقول :

---

(١) انظر : المصدر نفسه ع ١٦١ ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ، ص ٣٢ .

(٢) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

« فلتخرس الأقلام والشفاه
فها هنا ينتصب الإله »[١].
« ويسقط الظلام ناشراً أشباحه على الأفواه
حين يغيب في جدار الصمت وجه الله
لا بد أن يقول المؤمنون : الكلمة المعادة
أن ينطقوا تحت حبال الموت بالشهادة »[٢].
ويقول ؛ سخرية واستهزاء
« لكم تمنيت لو أننا توقفنا عن الحياة من زمان
لو ارتضينا أن نعيش في (القرآن)
أسطورة جميلة
قصة سدٍ حوله تقوم جنتان
عن اليمين والشمال »[٣].
وفي موضع آخر يقول :
« نفس الألوان
نفس الأوراق
في كفي منذ زمان
في كف المدعو (بيكاسو) منذ زمان
فلماذا (بيكاسوا) يملأها فرحاً
حزناً ، يسع الأكوان ؟
يبهر حتى الله وروح الإنسان »[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٣٠ .
(٣) نفسه ص ١٥٤ .
(٤) نفسه ص ٤٩٢ .

وفي قصيدة له بعنوان « قبلة إلى بكين » يصرِّح بغرامه بالبلاد الشيوعية ، فيقول :

« متى أمر تحت قوس النصر

في ساحتك الحمراء

أرسم قبلة على الجبين

جبينك الأخضر يا بكين

أطلق باسم اليمن الخضراء

حمامة بيضاء »[1].

وبغرامه بالزعيم الشيوعي (ماوتسي تونج) ، حيث يقول :

« متى أسير ولو أمتار

في الدرب حيث رحلة النهار

رحلة (ماو)

والرجال والأنصار

رحلة كل الطيبين

متى ؟ متى أراك يا بكين »[2].

ويؤكد المقالح – وللأسف في صحيفة الرياض – أن مما يلفت الانتباه في الشباب وتجربتهم الحداثية « أنهم لا يخضعون للثوابت ، ولا يجترون التعابير الشائعة { ! } ، والمبتذلة والسطحية {! } ، مع حرصهم العميق على الربط بين الإبداع ، وضرورة التغيير »[3] !! .

---

(١) نفسه ص ١٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٦٧٩٤ ، ١٤٠٧/٥/٢٩هـ ، ص ١٢ .

ثناء بعض الصحف عليه

لما تحدث المقالح عن الحداثة في « الخليج والجزيرة العربية » ، أبدى إعجابه بأربعة من الحداثيين هم :

عبدالله الصيخان ، من السعودية ، وبخاصة ديوانه « هواجس في طقس الوطن » .

وقاسم حداد ، من البحرين ، وأشاد بديوانه « انتماءات » .

وسيف الرحبي ، من سلطنة عمان ، وأثنى على ديوانه « رأس المسافر» .

وشوقي شفيق ، من الإمارات ، وذكر ديوانه (تحولات الضوء والمطر » [١].

ولعل هذا الإعجاب يدل على ارتباط حداثي ، وعلاقة فكرية ، وقد تكون حزبية .

والمقالح يتابع تلامذته في الجزيرة العربية ، ويعرف جميع أسمائهم ونوعيات أعمالهم ! إضافة إلى معرفته بحجم « الإعجاب والإكبار والاغتباط والإعزاز والإجلال » الذي يقدمه حداثيو الجزيرة العربية نحو المقالح ، كما صرح بذلك أحدهم ، وهو عبدالله بن عبدالرحمن الزيد في مجلة اليمامة ، حيث كتب إعجابه تحت عنوان « إلى رمزنا الثقافي الجميل عبدالعزيز المقالح » [٢].

وفي صحيفة عكاظ كتب أحمد عائل فقيه ، يقول :

« المقالح يضيء البدايات الجنوبية ... ، عبدالعزيز المقالح حامل صخرة الثقافة هماً وموقفاً وإبداعاً ، والذي يملك قامة مضيئة على ساحة الحرف عربياً ... .

---

(١) انظر : مجلة العربي ع ٣٧٤ ، جمادى الآخرة ١٤١٠هـ ، ص ٨٣ -٨٥ .

(٢) انظر : مجلة اليمامة ع ٨٩٧ ، ١٤٠٦/٧/٩هـ ، ص ٥٦ .

إن المقالح ... يؤكد مرة أخرى عمق التناول النقدي ، وعمق الطرح الثقافي والإبداعي عبر هذا التناول من خلال أصوات شعرية شابة ، تحاول أن تضيء بحرفها حلكة هذا الليل الطويل ... ، تحية للمقالح شاعراً، أو ناقداً » !! [١].

ومقالته هذه كتبها أحمد عائل فقيه بمناسبة صدور كتاب جديد للمقالح ، بعنوان : « البدايات الجنوبية ، قراءة في كتابات الشعراء اليمنيين الشبان » .

وأثنت عليه صحيفة الرياض كثيراً ، ومن ذلك أنها خصصت مساحة واسعة للثناء عليه ، وشرح بعض قصائده وتحليلها ، وقد استغرقت تلك المساحة أكثر من ثلث الصفحة [٢].

من مؤلفاته

١- مجموعة دواوين شعرية ، جمعت في مجلد واحد بعنوان « ديوان عبدالعزيز المقالح) .

٢- شعراء العامية في اليمن .

٣- قراءة في أدب اليمن المعاصر .

٤- الشعر بين الرؤية والتشكيل .

٥- ثرثرات في شتاء الأدب العربي .

٦- قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة .

٧- الزبيري ضمير اليمن الثقافي والوطني

٨- الخروج من دوائر الساعة السليمانية

---

(١) عكاظ ع ٧٢٧٨ ، ٥/١/١٤٠٧هـ ، وانظر ع ٧٥٠٣ ، ١٢/٥/١٤٠٧هـ .

(٢) انظر : صحيفة الرياض ع ٩٣٥١ ، ١٩/٨/١٤١٤هـ ، ص ١٥ .

٩- يوميات يمانية في الأدب والفن

١٠- تلاقي الأطراف ، قـراءة أولى فـي نماذج مـن أدب المغـــرب الكبير : المغرب - الجزائر - تونس .

١١- عبدالناصر واليمن ، فصول من تاريخ الثورة اليمنية

١٢- صدمة الحجارة ، دراسة في قصيدة الانتفاضة

١٣- الكتابة بسيف الثائرعلي بن الفضل .

جابر عصفور

مولده وأعماله

ولد في مصر عام ١٩٤٤م

أستاذ النقد الأدبي في جامعة القاهرة ، وكان رئيساً لقسم اللغة العربية فيها ٠

وهو الآن الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة في مصر ٠

وهو من مؤسسي مجلة (فصول) الحداثية ، ثم تولى رئاسة تحريرها ٠

من مؤلفاته :

١- الصورة الشعرية في تراثنا النقدي ٠

٢- المرايا المتجاورة ، دراسة في فكر طه حسين النقدي ٠

٣- مفهوم الشعر ٠

٤- قضايا وشهادات ، كتاب دوري ، بالاشتراك مع مجموعة من الحداثيين ٠

٥- التنوير يواجه الإظلام ٠

٦- محنة التنوير ٠

كما أنه ترجم بعض الكتب الأجنبية ، مثل :

١- البنيوية ٠

٢- الماركسية والنقد الأدبي ٠

٣- النظرية الأدبية المعاصرة ٠

حداثته

يدعو جابر عصفور إلى « حرية الرأي » ويريد بها - كما هو واضح من تعبيره - حرية الكفر ، فلكل إنسان الحرية أن يقول ما يشاء ،

ويكتب ما يشاء ، وأن يعيش الناس جميعاً إخوة متحابين ، لا فرق بين المسلم والكافر في ذلك [١].

يقول :

« كانت حياة الإسلام منذ البداية هي حياة التحرر ، حيث كان الإسلام تحريراً للفكر بمعنى الكلمة ، ولذلك فحينما نرى الظواهر الحالية مثل : مصادرة الكتب ، ومحاولة تحريم البعض الآخر ، وقد رأينا مثل ذلك منذ سنوات ، حينما أرادوا أن يحرموا على سبيل المثال كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي ، أو حينما أرادوا أن يحرموا عملاً مثل (ألف ليلة وليلة)، أو عملاً أدبياً معاصراً مثل (أولاد حارتنا) ، كل هذا شيء غريب جداًعلى الإسلام ... ، إن مسألة العقيدة متروكة بين الإنسان وربه ... ، وأنا أقول بصراحة إن هذه الظاهرة – المصادرة – تعد من ظواهر التخلف الفكري ، فيحنما نجد قصاصاً ، أو كاتباً قد حرف في كتابه شيئاً ما ؛ فإن ابتعاد القراء عن هذا الكتاب هو إعدام بالنسبة له ... .

والأدب لا يمكن أن يزدهر إلا في ظل الحرية ، فمن الممكن أن نقول: إن الأديب الكبير يستطيع أن يسخر من كل أجهزة الرقابة ، ويكتب ما يريد بأسلوب الرمزية ...» [٢].

وفي معرض القاهرة الدولي للكتاب ألقى جابر عصفور محاضرة فقال وهو يشير إلى الكتب المعروضة للبيع :

« لماذا نحن دون أمم الأرض كلها نتعامل مع تراثنا بهذه الدرجة من الهوس ، إن ٧٥٪ من الكتب المعروضة هي كتب التراث ، وكأننا نعيش

---

(١) انظر : مجلة السراج ع ١٣ ، رجب ١٤١٣هـ ، ص ٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ ، ٣٣ .

في الماضي »[١].

وقد كتب جابر عصفور ، مدافعاً عن عبدالعزيز المقالح ، ومؤيداً له، وبخاصة قصيدته ، التي قال فيها « كان الله قديماً ...، صار الله رماداً ...»[٢]، حيث كتبها كاملة ، وامتدح قائلها ، الذي وصفه بأنه « رمز الحداثة والتحديث البارز في هذه المنطقة ... الذي تجاوز إبداعه أفق المنطقة ، وصار أحد أعمدة الشعر العربي المعاصر » .

ووصف حداثته بأنها « تبدأ بالرغبة في تجاوز زمن الثبات والجمود والاتباع ، ومن ثم (الخروج من الجلد) ... ، تبدأ برفض ما يسجن الإرادة ، وتأكيد الحرية المناقضة للجبر ، والزمن ، والتقاليد ، والرجال الخارجين من بطون الكتب الصفراء ، في كل عصور التاريخ ...»[٣]!! .

ولما دعا الحداثي (ميلادحنا) إلى ضرورة « مواء مة الحداثة مع الإسلام ، على أساس أن الإسلام هو القوة السياسية الطاغية » ، اعترض عليه جابر عصفور قائلاً :

« أنا أتصور بأن لفظة المواء مة هذه خطيرة للغاية ، لأنها لا يمكن إلا أن تؤدي إلى التنازل من قبلنا ، نعم يمكن أن نقيم حواراً مع أية قوة إسلامية ، أو مع أي خطاب إسلامي ، بشرط أن نتمايز عن هذا الخطاب، والحوار يقوم عادة بين أكفاء ، وليس بين طرف مستعد للتنازل للطرف الآخر ابتداء ... .

إن على التقدميين أن يأخذوا من التراث الإسلامي ، إسلام

---

(١) المصدر نفسه ع ٤ ، شوال ١٤١٢هـ ، ص ٢٩ .

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه « القصيدة » عند الحديث عن عبدالعزيز المقالح .

(٣) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ، ص ١٩٥، ١٩٦ .

التحرير ، قياساً على من أخذ عقيدة التحرير في أمريكا اللاتينية ، أنا أتصور أن ذلك قد تم فعلاً ، ابتداء من أحمد عباس صالح (اليمين واليسار في الإسلام) ، وانتهاء بحسين مروّة ...»

ثم دعا عصفور إلى « إعادة قراءة التراث قراءة تاريخية ، ...، أي في سياقه التاريخي » وهذا هو الذي يساعدهم ، كما يقول على « خوض المعركة » مع الخطاب الإسلامي [١].

ويسخر جابر عصفور من ولاة أمر هذه البلاد ، المملكة العربية السعودية ، ومن علمائها ، بل ومن الإسلام – عقيدة وشريعة – ، فيطلق لفظ « إسلام النفط » على العقيدة والتوحيد في هذه البلاد ، ، ويقول ساخراً بأن « إسلام النفط » في المملكة « له علاماته السلوكية التي تمثل في الحجاب واللحية والجلباب القصير ، وتوقف العمل في مواعيد الصلاة ، وتحريم قيادة المرأة للسيارات ، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة ، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة ، مثيرة للغرائز ، وتحويل أداء الشعائر الدينية إلى غاية شكلية مستقلة ... ، وله قواعده الاعتقادية حيث (النقل) الذي يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه (العقل) ، و (الاتباع) الذي يناقض (الابتداع)، و (التقليد) الذي يعني (جبراً) يناقض (الاختيار) ... ، إن إسلام النفط ، من حيث هو نص ، يتفاعل تفاعل التناص مع كل النصوص الثواني ، السابقة عليه ، أو المعاصرة له ، ولكن علاقته دالة بالنصوص التي تحتويها شبكة التراث النقلي ، والتي تمثل نقيضاً للاتجاه العقلاني التجريبي من ناحية ، والاتجاه الصوفي الإشراقي من ناحية ثانية ، إن إسلام النفط يمتح من المخزون النقلي (الاتباعي) ، الذي تمثله كتابات ابن الجوزي وابن تيمية بوجه خاص ، وهي كتابات لها علاقاتها الأصولية التاريخية بالمذهب

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١، ٢٣٢.

الوهابي، أهم المذاهب النقلية السائدة في منطقة الجزيرة العربية ...»[١].

هذا مثال واحد فقط من كلامه ؛ وإلا فإنه استعرض بعض الأحاديث الصحيحة ، وأقوال السلف ، التي تدعو إلى السنة واتباعها ، وتحذر من البدعة ، استعرضها ثم ردها وسخر منها ؛ لأنها تبطل البدعة وتحاربها ، والبدعة عنده هي الحداثة ؛ لأنها إعمال للعقل المتمرد على النصوص النقلية ، ثم ضرب مثالاً لمن يتمسك (بالاتباع) في المملكة العربية السعودية ، وهو سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز – حفظه الله – ، ونقد كتاباته ، واستشهد على البدعة الحداثية ببعض الحداثيين من الجزيرة العربية ، وخصَّ منهم عبدالعزيز المقالح وعبدالله الصيخان ، وغيرهما ، من الحداثيين الثائرين على « اتباع النصوص النقلية »، ثم بعد ذلك قال :

« كيف يستجيب الخطاب الأيديولوجي لإسلام النفط إلى الحداثة ؟ إن الصدام واقع لا محالة ، فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة التي يتكون منها إسلام النفط ، بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وإبداعياً ...» [٢].

والخلاصة أن جابر عصفور يؤكد أن الحداثة ثورة على الموروث ، وتمرد على « النقل » ، أي النصوص الشرعية كما هو صريح في كلامه ، وأن الحداثة قرينة البدعة المكفرة ، أو الردة عن دين الله – سبحانه وتعالى ..

ولهذا فإنه يعرِّف الحداثة بقوله :

« الحداثة رؤية إبداعية تستبدل الإبداع بالاتباع ، والتمرد بالإذعان ، والنسبي بالمطلق ، والتساؤل بالإجابة ، والشك باليقين ، وهي لذلك تنطوي على وعي متمرد ، يتأبى على ما هو سائد، ويرفض ما هو قائم .

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٣٥٧-٣٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ ، والمقالة طويلة ومليئة بالانحرافات العقدية الخطيرة ، انظر : ص ٣٥٧ – ٣٨٣ .

هذا الوعي المتمرد وعي ضدي ، وضديته تقع على نفسه ، قبل أن تقع على غيره ، أو – على الأقل – تقع عليه في الوقت الذي تقع على غيره ، أعني أن الحداثة وعي ضدي بالأنا الفاعلة للوعي ، على نحو يجعل من الوعي (المحدث) ذاتاً وموضوعاً على السواء ، والحداثة – في الوقت نفسه – وعي ضدي بالواقع الذي ترتبط به الأنا بأكثر من علاقة ، وبالمعنى الذي يستوعب كل أشكال الوعي الاجتماعي لهذا الواقع .

ابتداء ، تنبثق الحداثة من اللحظة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المعتادة في الإدارك ، سواء إدارك نفسها ، من حيث هي حضور متعين فاعل في الوجود ، أو إدراك علاقتها بواقعها ، من حيث هو حضور مستقل في الوجود ...» [١].

ثم يتابع تعريفه بقوله :

« إن الاتباع رؤية مناقضة لرؤية الإبداع ، ومن ثم مناقضة للوعي المحدث ، رؤية الاتباع تنطوي على وعي خانع ، مذعن ، سلبي ، مستسلم ، ثابت ، يقنع بما هو معطى ، ويقبله بمنطق النقل الذي يستبدل التصديق بالشك ، والتسليم بالتساؤل ... ، إن صفة الضدية صفة حدية قاطعة ، تستبعد كل أشكال الاتباع ، وتنفي كل صور التقليد ، فالوعي الضدي يفارق منطق النقل ... ، بعبارة أخرى الإبداع هو الرؤية التي تؤسس انقطاعاً عن السائد ، أو المنقول ، أو الموروث ، الرؤيا التي تغير كل شيء يقع في منظورها مهما كان مصدره ، كأنها تدخل من جديد في سفر النشأة والتكوين ، كما يقول واحد من أهم شعراء الحداثة المعاصرين ، ومنظريها على السواء ، وهو الشاعر السوري أدونيس ، علي أحمد سعيد » [٢].

---

(١) مجلة الشعر ع ٦١ ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص٣٣، المؤلم أكثر أن جابر عصفور كتب مقالته الجريئة هذه، =

محمد عابد الجابري

حياته وأعماله

ولد في المغرب عام ١٩٣٦م

حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م ، وعلى دكتوراة الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م ، من كلية الآداب بالرباط

أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي ، في كلية الآداب ، بالرباط ، منذ عام ١٩٦٧م [(١)].

له العديد من الكتب ، من أهمها :

١- العصبية والدولة :معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي ، ١٩٧١م .

٢- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب ، ١٩٧٣م .

٣- مدخل إلى فلسفة العلوم ، ١٩٧٦م (جزء ان) .

٤- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ، ١٩٧٧م .

٥- نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ١٩٨٠م

٦- الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، ١٩٨٢م

٧- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي ١) ، ١٩٨٢م

٨- بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في

= في صحيفة الرياض ، التي فتحت صفحاتها لمثل هذا الكلام الكفري ، انظر الصحيفة المذكورة ع ٨٢١٤ ، ١٤١١/٦/٣هـ ، ص ١٨ ، وع ٨١٩٩ ، ١٤١١/٥/١٨هـ ، ص ٢١، وراجع اهتمام مجلة اليمامة به في عددها ١٢٧٢، ٢٩ /١٤١٤/٣هـ ، ص ٢٧.

(١) انظر : هموم الثقافة العربية ص ٥ ، والتراث والحداثة دراسات ومناقشات ، الغلاف الأخير .

الثقافة العربية (نقد العقل العربي ٢) ، ١٩٨٦م .

٩- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٩م

١٠ - العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي ٣) ، ١٩٩٠م .

١١- حوار المشرق والمغرب ، شاركه في تأليفه حسن حنفي ، ١٩٩٠م

١٢- التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، ١٩٩١م

١٣- وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ١٩٩٢م

مكانته عند الحداثيين

يرى الحداثيون في العالم العربي « أن الجابري ...يوجد اليوم في المركز الفاعل في الفكر العربي المعاصر » [1] ؛ ولهذا فهو أحد كبار منظري الحداثة ؛ بل إني أزعم بأنه الأستاذ الأول ، والمرجع الرئيس لكثير من الحداثيين في المملكة العربية السعودية على وجه الخصوص ، ويتجلى ذلك في كثرة نقولاتهم عنه ، واعتزازهم بمنهجه وفكره ، على الرغم من تأييد الجابري للرئيس العراقي صدام حسين ، في أزمة الخليج ، وهجومه على النظام الحاكم في المملكة العربية السعودية ، والكويت ، ومحاولته نشر رأيه في (دول مجلس التعاون الخليجي) ؛ إذ سافر إلى بعضها ، وألقى فيها محاضرات وكلمات ، وشارك في ندوات ، بُعيد (انتهاء الأزمة) [2].

أما مدحه والثناء عليه في صحف الجزيرة العربية ومجلاتها ، فكثير جداً ، يصعب حصره [3].

---

(١) انظر : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٢٧٥ .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٤٠/٥٢ ، ١٤-٢٠ رجب ١٤١٣هـ ، ص ٥١ ، وع ٥٠/ ٦٢ ، ٢٥ رمضان - ٢ شوال ١٤١٣هـ ، ص ٤٧ .

(٣) انظر : مجلة اليمامة ع ٩١٠ ، ١٩/١٠/١٤٠٦هـ ، ص ٥٨ ، وع ٩٢٥ ، ١٢/٢/١٤٠٧هـ ، =

وفي آذار – مارس من عام ١٩٨٩م أمضى الجابري مدة من الزمن، أستاذاً زائراً لكلية الآداب ، بجامعة الكويت ، فانتهزت مجلة «العربي» الكويتية فرصة قربه منها ، وأجرت معه حواراً حول « التراث والمناهج ، والنخبة والجمهور ، والعقل العربي ، والمثقفين ، والعرب والمستقبل والانتفاضة ... » [١].

حداثته

ويدعو الحداثي المغربي محمد عابد الجابري إلى إعادة النظر في التراث ، والطريق إلى ذلك هو إنشاء فهم جديد للتراث ، يغاير الفهم السلفي له ، أو ما عبر عنه الجابري بـ « الفهم التراثي للتراث » ، والذي يتجسم في إعادة إنتاج القديم ، (وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم ، ومن هنا كان من متطلبات الحداثة ... ، تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث) ، إلى فهم حداثي ، إلى رؤية عصرية له » ، كما يعبِّر الجابري [٢].

ثم يبين أن من أسس الحداثة إخضاع التراث للعصر الحديث ؛ ليواكب التقدم المعاصر ، يقول :

« فالحداثة ، في نظرنا ، لا تعني رفض التراث ، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى نسميه بالمعاصرة ، أعني مواكبة التقدم ، الحاصل على الصعيد العالمي » [٣].

= ص ٧٦ ، ومجلة اقرأ ع ٥٩٢ ، ١٤٠٧/٢/٢٧هـ ، ص ٣٢ ، وصحيفة عكاظ ع ٧٤٦٨ ، ١٤٠٧/٢/٧هـ ، ص ٨ ، وصحيفة اليوم ع ٤٩٥١ ، ١٤٠٧/٥/٤هـ ، ص ١٢ ، واليمامة أيضاً ١١٦٨ . ١٤١٢/٢/١١هـ ، ص٥٧ ، وصحيفة الرياض ع ٨١٨٣، ١٤١١/٥/٢هـ ، ص ٢١، و ع ٨٢١٩، ١٤١١/٦/٨هـ ، ص٢١.

(١) انظر : مجلة « العربي » ، ع ٣٧٠ ، أيلول / سبتمبر ١٩٨٩م .

(٢) انظر : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٥، ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥، ١٦ .

ثم أكد أن الواجب على الحداثة أن تفرض نفسها كمبدأ وفكر جديد ، من منظور عصري ، يرفض الماضي ، دون النظر إليه وإخضاعه ، فهي ليست محتاجة إلى الأصالة ، التي تعني التمسك بالأصول ، إلا أنه يعلل حاجتها لاستخدام الأصالة في نقد التراث من الداخل ، بأن « الحداثة في الفكر العربي لم ترتفع إلا هذا المستوى » ، أي فرض نفسها دون حاجة لدراسة التراث لإخضاعه ونقده [1].

ومن هنا يوضح طريق الحداثة ، فيقول :

« وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب ، في نظرنا ، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها ، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل ؛ لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً ، وقبل كل شيء حداثة المنهج ، وحداثة الرؤية ، والهدف : تحرير تصورنا للتراث من البطالة الأيديولوجية ، والوجدانية التي تضفي عليه ، داخل وعينا ، طابع العام والمطلق ، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية » [2].

ماركسيته

ويسير الجابري على منهج النقد التاريخي الماركسي ، في تحليلاته للعقل العربي (أي الإسلام) ، وكذلك أفاد كثيراً من الفلسفات الغربية .

يقول صديقه كمال عبداللطيف :

« يستحضر الجابري في دراساته سلطاً مرجعية فلسفية ومنهجية متعددة ، إن مشروعه النقدي ، المتمثل في (نقد العقل العربي) بجزأيه يذكرّ ببعض منازع وطموحات الديكارتية ، يضاف إلى ذلك أن بعض

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

أطروحاته تستعيد بعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة ، من قبيل النقد والتقدم والعقلانية .

إنه يستعيد بعض نماذج تحليله من الابستيمولوجيا ، مثل المنحى الاكسيومي الرياضي ... ، هناك أيضاً بعض مفاهيم فوكو ، وبياجي ، وألتوسير ، وغرامشي ... الخ .

بالإضافة إلى كل ما سبق نجد عنده تفتحاً على بعض المفاهيم الماركسية »[١].

ويقول محيي الدين صبحي – متحدثاً عن أحد كتب الجابري – :

« لا شك أن صدور كتابه (نقد العقل العربي) بجزأيه ، يعتبر حدثاً هاماً في حياة الفكر العربي المعاصر ، وبخاصة في مرحلتنا هذه ، حيث كثرت الحركات الأصولية ، والدعوات الفلسفية ، وكل منها يفسر التراث كما يشتهي ، فجاء جهد الجابري ، في الوقت الملائم تماماً ؛ ليقدم التراث من داخله ، بجهد موسوعي مبتكر ، فقد استخدم جهازاً مفهومياً حديثاً ، قام بتطويره وتطويعه باتجاه إبراز الجوانب القابلة للاستمرار ، أو التي تستحق القطع معها ، في سبيل التوصل إلى عصر تدوين جديد ، يؤسس لمشروع نهضة عربية حديثة ، وعقل مكون فاعل في عالمنا المعاصر »[٢].

هكذا الحداثيون – دائماً – يقسمون العقيدة الإسلامية إلى ثوابت، لا بد من مقاطعتها ، ونفيها ، ومتغيرات – حسب ما يشتهون وما يفهمون ، تُحوّل إلى فكر جديد– تتناسب والفلسفيات الوضعية والماركسية .

---

(١) وقد أيد الجابري ما كتبه عنه كمال عبداللطيف ، وضمنه كتابه : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٢٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

ويقول الجابري عن نفسه :

« إنني لا أنكر أني استفدت كثيراً من كتابات المستشرقين ، وقد حصل هذا خصوصاً عندما كنت طالباً ، وأيضاً في المراحل الأولى من عملي الجامعي »[1].

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٠٨ .

محمد أركون

حياته

ولد عام ١٩٢٨م في (تاوريرت ميمون) في منطقة القبائل في الجزائر ، وكان معروفاً هناك باسم (محمد عركون) .

أكمل دراسته الثانوية في وهران ، وأتم تعليمه الجامعي في الجزائر ، العاصمة .

ثم تابع دراسته العالية في باريس ، حيث نال شهادة (التبريز) في الأدب العربي عام ١٩٥٥م ، فعمل مدرساً في ثانويات (ستراسبورج) ، وكان يعطي دروساً بكلية الآداب في المدينة نفسها بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٩م .

ثم عمل أستاذاً مساعداً بجامعة السربون بين عامي ١٩٦٠ و ١٩٦٩م ، حيث نال درجة الدكتوراة (دكتوراة دولة) عام ١٩٦٩م ، في دراسته للإنتاج الفكري للمؤرخ والفيلسوف (ابن مسكويه) ، حيث أصبح بعدها أستاذاً محاضراً في جامعة ليون الثانية بين عامي ١٩٦٩م و ١٩٧٢م ، وأستاذاً بالجامعة الكاثوليكية (بلون لانوف) بين عامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩م .

ويشغل الآن أستاذ كرسي تأريخ الفكر الإسلامي بجامعة السربون في باريس ، ومديراً لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها .

وهو أستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية والعالمية في أوقات مختلفة .

شارك في إعداد الخطة الشاملة للثقافة العربية ، التي تشرف عليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، التابعة للجامعة العربية ، بإعداد برنامج شامل لإحياء علوم الدين ، وتجديد الفكر الإسلامي [١].

---

(١) انظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٤١٨، والمجلة العربية ع ١٥٦ ، محرم ١٤١١هـ ، ص ٦٨ ، نقلاً عن مجلة الهدى المغربية ع ١٤ .

وقد عرف عن محمد أركون ولاؤه للاتجاه الثقافي الفرنسي المعروف هناك (بالفرانكفونية) ، وهو اتجاه مرتبط عضوياً بالاستعمار الفرنسي ، ولم يبين دعاته تحديد هويته وأهدافه بوضوح ، وظل يلفه الغموض وتحيط به الشبهات ، مع دفاعه - بالجملة - عن الفكر الفرنسي ، وانتماء أفراده إلى اللغة الفرنسية واعتزازهم بها ، وإن كانوا عرباً ومسلمين [١].

حداثته

يقرر محمد أركون أنه لا يمكن « لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم ، فالإسلام ليس بنظام حكم ، لا تاريخياً ولا عقائدياً ، في العصر الأموي كان للإسلام الفضل الأكبر في بناء دولة لم تكن بالإسلامية ، حتى الخلافة العباسية كانت أقرب للحكم الملكي منها للإسلامي ، فتجربة الدولة الإسلامية انحصرت بنظام (المدينة) أيام النبي ، وهي الانطلاقة التي اعتمدتها الشعوب الإسلامية مثالاً نظرياً لكل أمة » [٢].

ويشكك - صراحة - في مدى محافظة «الإسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة » ، ويرى أن « الإسلام عجز عن الإحاطة بالأجواء الدولية » !! [٣].

وما ذكره مغالطات لا رصيد لها من الواقع ، فهي محض أكاذيب، فقد قام للإسلام دول كثيرة ، منذ صدور الإسلام في المدينة ، وكذا الخلافة الأموية ، فالعباسية ، فالعثمانية ، وإلى يومنا هذا وللإسلام دولة ولله الحمد والمنة .

بل إن محمد أركون يشكك في صحة القرآن الكريم ، بتثبيت علامات استفهام على لحظة جمعه ، وهذا ينسجم مع هدفه من دراسة «

---

(١) انظر :المجلة العربية ع ١٥٦، محرم ١٤١١هـ ، ص ٦٨ ، نقلاً عن مجلة الهدى المغربية ع ١٤ .

(٢) انظر : رأيهم في الإسلام ص ١٥١ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ١٥٢ .

الماضي الثقافي الإسلامي » أو ما يسميه بـ « نقد العقل الإسلامي » .

ومن كلامه في ذلك :

« كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته تعبيراً عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة ، نهائياً ، بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب أو احتجاج !! »[١]!! .

« عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل والنقد ، دون أي تدخل شخصي ، وأنه فقط يتلفظ بكلام الله ، وهو، إذن ، الناطق بكلام الله في اللغة العربية ، كان هناك شهود وصحابة يحيطون به في أثناء ذلك ، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى ، ويطيب للتراث المنقول { كذا !! } أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات ، وأوراق النخيل، أو العظام المسطحة ... الخ ، واستمر هذا العمل عشرين عاماً ... .

راح الخليفة الثالث عثمان - أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي { كذا !! } - يتخذ قراراً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً ، وأدى هذا التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكلام الله ، كما كان قد أوحي إلى محمد ، ورفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها - مصداقيتها - مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان ... »[٢].

ولهذا يأسف لأن التوراة والانجيل « شكك فيهما » أما القرآن «فلا يزال بعيداً عن إعادة النظر فيه » أي بعيداً عن التشكيك الحداثي .

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٢٥٧ .

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٨٨ .

يقول :

« ....، أما الإسلام ، وبالتالي القرآن فقد بقي في منأى عن انقلابات الحداثة وشكوكها »[١].

ثم تأمل ملخص مشروعه ، الذي عرف عنه « بنقد العقل الإسلامي » ، حين يقول :

« لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني .

ينبغي أولاً إعادة كاتبة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً ، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول ، نقداً جذرياً ، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا » .

وهو يرى أنه حينما يتم التشكيك في صحة القرآن يصبح « الحوار الديني الفاعل ممكناً بين الديانات الثلاث »[٢].

وقد وجّه الحداثي أدونيس سؤالاً إلى الحداثي محمد أركون ، قال فيه أدونيس :

« يبدو لي أنك تصطلح ، في مشروعك الفكري ، على تسمية الوحي القرآني نصاً أول ، وعلى تسمية تأويله وشروحه الأولى ، نصاً ثانياً ، وأفهم من ذلك أنك تحاول تحرير النص الأول من النص الثاني ؛ لأن هذا الأخير حجب النص الأول التأسيسي ، وأسره في معنى محدد ، ويبدو لي من ثَمَّ أنك تريد أن تفتح النص الأول على آفاق العالم الحديث » .

فأجاب محمد أركون قائلاً :

---

(١) الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ص ٢٧٨ .

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٩٠ .

« ليس هذا صحيحاً فحسب ، وإنما هو أيضاً وصف هزّ مشاعري بعمق ؛ لأنك أدركت بوصفك شاعراً ما أقصده بشعوري الإسلامي، بشعوري كإنسان ينتمي إلى هذا النص الأول ، قبل أن ينتمي إلى أية جماعة اجتماعية ، أو تاريخية ، أو عنصرية ، أو لغوية »[1].

وفي جامعة « السوربون » الفرنسية تلقى «سلسلة المحاضرات الاستشراقية الكبرى » ، ويشرف عليها (دانيال ريج) ، وفي عام ١٩٨٨م ألقى محمد أركون محاضرة بعنوان « حوليات الفكر العربي الإسلامي وقضاياه الراهنه » ، قال فيها بأن « المؤرخين المسلمين التقليديين » يبدأون كتابة التاريخ الإسلامي منذ الفترة الأولى ، ثم ينزلون في الزمن إلى الأمام، حتى يصلوا إلى الوقت الحاضر ، وهذا خطأ – على حد زعمه – ، أما القراءة الصحيحة له – عنده – فإنها تأتي « بالمقلوب » كما يقول :

« أي قلب المنظور والممارسة ، ابتداء من الحاضر سوف أنطلق لكي أفهم كيف يستخدم العرب والمسلمون بشكل عام ماضيهم من أجل تلبية حاجات معاصرة ؛ إنه استخدام معين للتاريخ ؛ لتقوية مواقعهم الحالية تجاه المشكلات الضخمة التي يتعرضون لها »[2].

ثم قال :

« بالطريقة نفسها نحن بحاجة ماسة ومطلقة لإعادة التفكير في الإسلام اليوم { !! } ، أقصد إعادة التفكير بشكل جذري ، إنها مهمة ملحة، عاجلة وضرورية ، لماذا ؟ ؛ لأنها مفيدة جداً ...، إنها المنهجية التراجعية في الزمن إلى الوراء ، أي المنهجية التي تنطلق من نقطة الحاضر،

---

(١) مجلة مواقف ع ٥٤ ، ص ٤ ، وانظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٩٨ .

(٢) راجع صحيفة « المسلمون » ، ع ٣٥٢٤ ، ١٤١٢/٤/٢٥هـ ، ص ٩ .

ثم ترجع نحو الماضي ؛ لفهمه على ضوء الحاضر ، بمعنى آخر ، فإننا ننطلق في الممارسة العملية والأحداث الجارية اليوم ؛ لكي نلقي أضواء جديدة على الماضي ؛ ولكي نفهم الحاضر والماضي على السواء ، وهذه هي المنهجية العكسية ، التي نود اتباعها ، بعد أن مللنا من تلك المنهجية الخطية المستقيمة ، التي تبتديء دائماً من نقطة الأصل في الماضي ، وتفسر كل الأحداث ، التي جرت فيما بعد على ضوئها ، كما لو أن البشر يقلدون ماضيهم دوماً ، ولا يخرجون عنه » !! [١].

ومحمد أركون ، كلما تحدث عن المجتمع الإسلامي الأول ، ودولته الأولى في المدينة ، بقيادة رسول الله – ﷺ ، والخلفاء الراشدين ، أطلق على تلك الدول « تجربة المدينة » ؛ إذ يرى أنها مجرد تجربة من التجارب ، وليست مثلاً يحتذى ، ومنهجاً يتبع [٢].

ويقسم محمد أركون العقل إلى ثلاثة أنواع :–

الأول – « العقل بشكل عام ، وهو العقل المستقل : العقل الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أعمال المعرفة ، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً ؛ إنه عقل يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة » .

الثاني – « العقل الديني ، وهو على العكس من السابق ، يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ، ويستخرج كل المعرفة (الصحيحة) استناداً إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة) ، وإذن فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع لا مستقل ...، لا يطرح مشكلة الوحي

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : المرجع نفسه ، والصفحة نفسها .

المعطى ، أو معطى الوحي ، أي الوحي كظاهرة موضوعية ... كوجود الظواهر الفيزيائية أو البيولوجية ، يضاف إلى ذلك أنه لا يطرح إطلاقاً مشكلة مشروعية المرور ، أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة ... الانتقال من كلام الوحي المقدس إلى أحكام البشر ... والتي يخلع عليها التقديس بدوره ...» .

الثالث – العقل الفلسفي يسمح لذاته بأن تحتج ، بل وأن تلغي ما كان قد أنتجه هو ذاته سابقاً ، إنه عقل نقدي متدرج ، يقبل بالعودة على خطاه إبستمولوجياً ، أي معرفياً ، وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني »[١].

ثم استنتج فيما بعد أن أفضل العقول ، هو« العقل الحديث » ، الذي تمثل منهج الحداثة تحليلاً ونقداً[٢].

وهو الذي « ينبغي أن يطبق على المقولات الدينية ، التي بلورها القرآن ، ورسخها في الساحة العربية ، وكل الساحات الإسلامية غير العربية، ينبغي أن يكون ذلك واضحاً ، وإلا فلا معنى لنقد العقل العربي ، ولا لنقد العقل الإسلامي »[٣].

يقول الدكتور عبد الله السلطان في إحدى مشاركاته في « المهرجان الوطني للتراث والثقافة » :

« يحط أركون من الإسلام المشروع الحضاري الذي يدعيه ، فهو مثلاً يترجم بعض آيات القرآن على عكس ما تعني ، ويوجه طلبة الدكتوراة ، الذين يشرف عليهم إلى النهج الذي يسير عليه ، ويفرض عليهم في بحوثهم

---

(١) انظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٣٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٣٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٤١ .

إستشارة أساتذة مستشرقين ، مشهور عنهم العداء للعرب والإسلام ، ولم يثبت حسب ما قرأت عن الدكتور أركون طيلة حياته أن قام بعمل مادي أوفكري لصالح الثورة الجزائرية ، أو لصالح القضية الفلسطينية ، أو لصالح العرب بشكل عام ، بالوقت الذي يقوم بمجهودات لمدح اليهود الغربيين والإشادة بفكرهم .

وأركون هذا مرحب به ولا زال في بعض الأوساط العربية ، حيث له مريدون ويعملون على نهجه ، من بينهم من تخرجوا على يديه ...»[1].

من مؤلفاته

١ – الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري (١٩٧٠م) .

٢ – من أجل نقد العقل الإسلامي (١٩٨٤م) ، وطبع مرة أخرى تحت عنوان (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) .

٣ – الإسلام : الأخلاق والسياسة (١٩٨٦م) .

٤ – آفاق مشرّعة على الإسلام (١٩٨٩م) .

٥– الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ١٩٨٢م .

٦– قراءات للقرآن .

٧– الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، دار الساقي ١٩٩٠، ترجمة وتعليق هاشم صالح .

٨– من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، دار الساقي ١٩٩١م ، ترجمة هاشم صالح .

٩– من فيصلِ التفرقة إلى فصلِ المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الساقي ١٩٩٣هـ تعريب هاشم صالح .

١٠– العلمنة والدين .. الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، دار الساقي ١٩٩٣م تعريب هاشم صالح .

---

(١) الندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ص ٢٤٦ .

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

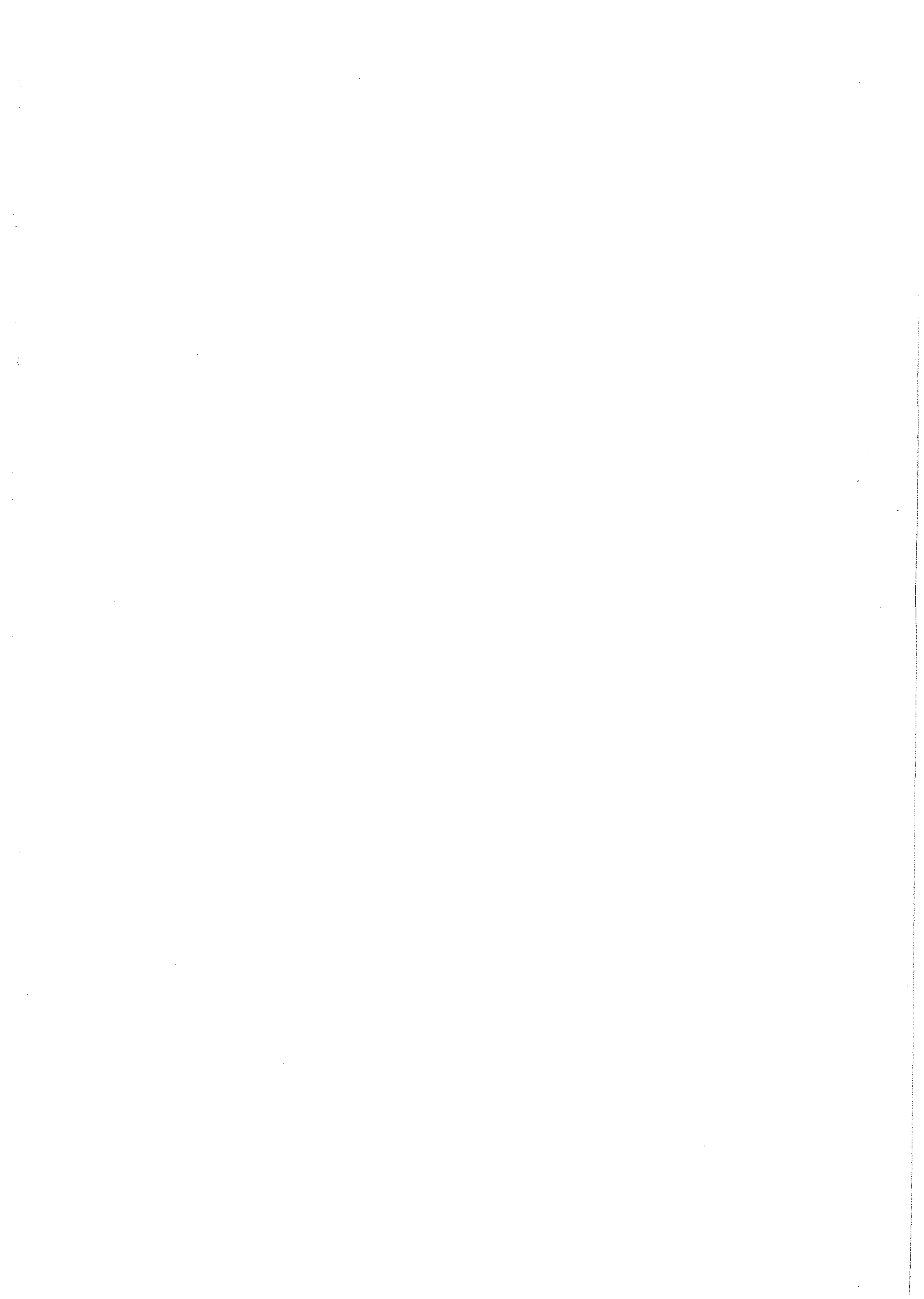
بحث أعد لنيل درجة الدكتوراة

إعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية أصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ٣



عبد الرحمن المنيف

حياته

ولد في مدينة عمّان بالمملكة الأردنية الهاشمية عام ١٩٣٢م ، من والد نجدي سعودي وأم عراقية .

أنهى دراسته الثانوية في عمّان ، وبعدها التحق بكلية الحقوق في بغداد ، عاصمة العراق عام ١٩٥٢م .

في العراق ، وخلال مدة الدراسة خاض غمار النشاط السياسي خلال مرحلة هامة من تاريخ العراق .

وبعد توقيع (حلف بغداد) طُرد عبد الرحمن منيف من العراق ، مع عدد كبير من الطلاب العرب ، وذلك عام ١٩٥٥م .

واصل دراسته في جامعة القاهره ، بجمهورية مصر العربية .

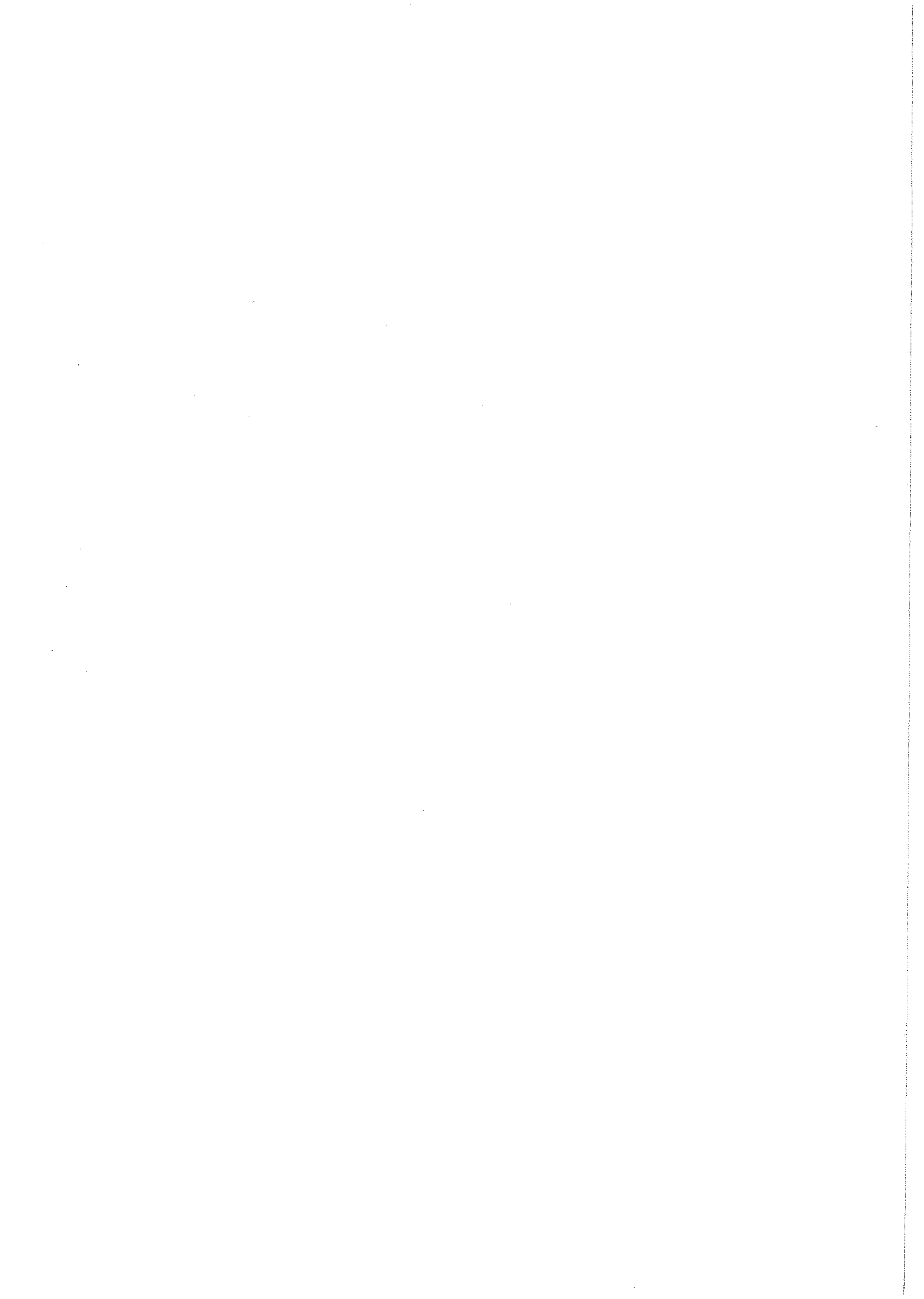
عام ١٩٥٨م سافر إلى يوغسلافيا ، حيث تابع الدراسة في جامعة بلغراد .

أنهى دراسته عام ١٩٦١م ، ونال درجة الدكتوراة في العلوم الاقتصادية ، وفي اختصاص : اقتصاديات النفط / الأسعار والأسواق .

مارس النشاط السياسي الحزبي زمناً ، ثم أنهى علاقته السياسية التنظيمية - كما يقال - عام ١٩٦٢م بعد (مؤتمر حمص) .

عمل في مجال النفط ، في الشركة السورية للنفط (دمشق) - شركة توزيع المحروقات ، مكتب توزيع النفط الخام .

عام ١٩٧٣م غادر سوريا إلى لبنان ، حيث عمل في مجلة «البلاغ»، وكان قد بدأ الكتابة الروائية (الأشجار واغتيال مرزوق) ذات المضمون السياسي الثوري .



عـام ١٩٧٥م سافـر إلى العـراق ، وتولى تحـرير مـجلة « النفط والتنمية » ، وظل هناك حتى عام ١٩٨١م ، حيث غادر العراق إلى فرنسا ، وتفرغ نهائياً لكتابة الروايات الثورية .

عام ١٩٨٦م عاد إلى دمشق ، حيث يقيم فيها حتى الآن .

وهو حداثي ذو اتجاه ماركسي ، ينتمي إلى حزب البعث الثوري ، كما ذكر عنه ذلك محبوه [١].

انتسابه لحزب البعث ، ودعواته الثورية

كان عبد الرحمن منيف منتمياً إلى حزب البعث الاشتراكي ، منشغلاً به عن التأليف ؛ إذ لم يبدأ بكتابة الرواية إلا بعد سن الأربعين ، والسبب في ذلك أنه لم يستطع أن يقول ما يريد قوله عبر المقال السياسي ، فوجد أن الرواية هي الفضاء الأدبي ، الذي يستطيع أن يُعبِّر فيه وبه عن أفكاره الثورية المضادة للتراث الديني والنظام السياسي المعاصر ، كما صرّح عبد الرحمن منيف نفسه بهذا السبب [٢].

وروايات عبد الرحمن المنيف كلها تدور حول المطالبة بالحرية السياسية ! ، والحرية الفكرية العقدية ! ، والحرية الاجتماعية ، وكذا الاقتصادية !! .

ومن أخطر رواياته – في نظري – خماسيته (مدن الملح) وهي

---

(١) انظر : ترجمته في : الكاتب والمنفى – هموم وآفاق الرواية العربية ص ٤٠٠ ، ٤٠١، ومعجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ١٤٢، ورأيهم في الإسلام حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً ص ١٣ .

(٢) بل كان عبدالرحمن منيف من الأعضاء الكبار الفاعلين في حزب البعث ، انظر: أوكار الهزيمة ، تجربتي مع حزب البعث العراقي ص ١١، ٦٦، ٩٧، ١٠١، ١٨٦ ، وانظر : الحوار معه في مجلة الكرمل ع ٩ ، ١٩٨٣م ، ص ١٧٩ .

رواية طويلة من خمسة أجزاء ، تتحدث عن الوضع في المملكة العربية السعودية ، وتنتقد الأسرة الحاكمة قديماً وحديثاً ، ويستعمل في ذلك رموزاً وألفاظاً وشخصيات موهمة ، وظفها لتفسير الأحداث في هذه البلاد ونقد حكامها ، من وجهة نظر حداثية ثورية « اشتراكية » مضادة للنظام الحاكم ورجاله ، كما أنها تسخر بالعلماء في البلد نفسه ، ولعل المراد السخرية بما يحملونه من علم شرعي ، يدعون إلى تطبيقه .

والعجب كثرة الثناء عليها والدعاية لها في بعض الصحف والمجلات السعودية ، حتى بعد فك رموزها ، ومعرفة مقاصد كاتبها البعثي الثوري عبد الرحمن منيف ، وكان الواجب على المسؤولين فيها فضح تلك الروايات ، وبيان أهدافها الخطيرة .

ولا أرى هذا المجال مناسباً للشرح والتفصيل في كشف تلك الروايات (مدن الملح) ، وبيان أسمائها وتحليل أحداثها .

وقد احتفل بها الحداثيون - كثيراً - في الداخل والخارج وأشادوا بها في الصحف المحلية والخليجية والعربية ، وألفوا عنها الكتب ، شارحين ومؤيدين ؛ لأنها خير ما يمثل منهجهم ، الذي عجز عن إعلانه كثير منهم ، فجاء هو وبكل جرأة ، وتحدث عنه عملياً [١].

ثناء بعض الصحف عليه

ومن آخر ما قرأته من الثناء على (مدن الملح) ومؤلفها الحداثي

---

(١) انظر الإشادة برواياته وشرح شيء منها في : مباهج الحرية في الرواية العربية ص ٦٢ - ٩٢ ، وكذلك إشادة محمد دكروب في الكاتب والمنفى ، هموم وآفاق الرواية العربية ص ٥ - ٣١ ، وانظر: رأيهم في الإسلام ص ١٣ ، ١٤ ، وانظر : حديث عبدالرحمن منيف عن رواياته في كتابه : الكاتب والمنفى ص ١٤٩ ، ٣٩٩ وانظر : صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٩ ، ١٤٠٧/٤/٢٨هـ ، ص ٥ .

الثوري عبد الرحمن منيف ، ما كتب في مجلة (اقرأ) السعودية ، حيث جاء فيها :

« عن عالم الروائي الكبير عبد الرحمن منيف أصدرت سلسلة المكتبة الثقافية بهيئة الكتاب المصرية عدداً جديداً ضم دراسة (الخروج من التاريخ) ، للدكتور مصطفى عبد الغني ، ويتناول من خلالها خماسية منيف (مدن الملح) ، التي تعد واحدة من أهم علامات الرواية العربية »[1]!! .

أهكذا توصف هذه الرواية الحداثية الثورية ، التي تسخر من ولاة أمر هذا البلد وقادته وعلمائه ؟ ! .

وبخاصة أن هذه الدعاية جاء ت في مجلة سعودية ! ، فما العلاقة ؟ ! .

وماذا يخطط الحداثيون وإخوانهم البعثيون لهذا البلد ؟ ! .

أسأل الله أن يحفظ بلادنا ، وجميع بلاد المسلمين من المخططات الحداثية والثورية الدموية .

وفي المجلة نفسها ، بل وفي الصفحة نفسها ، أيضاً ، وتحت العبارات السابقة مباشرة ، كتبت اقرأ تقول – وتأمل العلاقة بين الفقرتين – :

« الشاعر علي الدميني { حداثي قريب من تفكير عبد الرحمن منيف } ، نفى في حوار سريع أن تكون هناك حركة روائية ما لم تستلهم تفاصيل الحياة المعاشة ، بصدق واقتراب إبداعي »[2]!! .

وقد كتب علوي طه الصافي ، يمدح عبد الرحمن المنيف ، فقال :

« ويأتي عبد الرحمن المنيف في الرواية مؤشراً جيداً لميلاد الرواية السعودية ...، والمسألة مرهونة بالزمن ، والمتغيرات الجديدة في كل مجالات الحياة »[3]!! .

---

(١) مجلة اقرأ ع ٩٣٤ ، ١٤١٤/٤/٢٨هـ ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المجلة العربية ع ١٠٩ ، صفر ١٤٠٧هـ ، ص ٦٩ .

وقالت عنه مجلة اليمامة :

« يعد الدكتور عبد الرحمن منيف واحداً من ألمع الروائيين العرب ، الذين حققت رواياتهم انتشاراً كبيراً في الوطن العربي وخارجه ، فقد ولد الدكتور منيف في عمّان ، وهو من أصل سعودي ، ودرس في عدد من البلدان الأوروبية والأمريكية ، وحصل على الدكتوراة في الاقتصاد النفطي ، وعمل في عدد من الدول العربية ، قبل أن يستقر به المقام في دمشق .

صدرت له عدة روايات منها : قصة حب مجوسية ، والأشجار واغتيال مرزوق ، وشرق المتوسط ، ورواية النهايات ، ورواية عالم بلا خرائط، التي كتبها بالاشتراك مع جبرا إبراهيم جبرا ، وروايته الكبيرة ، التي تقع في خمسة أجزاء ، وهي رواية مدن الملح { !! } ، وجميع روايات عبد الرحمن منيف صدرت في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات ، وأعيد طبع بعضها غير مرة ، وفاز الدكتورعبد الرحمن منيف بجائزة تيسير سبوّل الدوليّة .

في اللقاء السريع التالي محاولة لإلقاء الأضواء على جوانب من تجربة عبد الرحمن منيف الروائية » [١].

ثم أجرت معه حواراً في صفحتين [٢].

حداثته ومواقفه العقدية والسياسية

وإن شئت نصوصاً من أقواله المضادة للشرع والأنظمة في بلاد المسلمين ، فاقرأ قوله :

« .... أما الحركات الأصولية فلا أراها تأتي بصحيح الحلول للمعضلات الحالية في الدول العربية ، إنما تُبدي نزعات طاغية إلى الماضي

---

(١) مجلة اليمامة ع ١٢٢٠ ، ١٤١٢/٣/٥هـ ، ص ٦٠ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٦٠ ، ٦١ .

لا تأتلف والحاضر ، هذا ويتضح إخفاقها في إيجاد الحلول عند التطبيق السياسي العملي ، كما في العربية السعودية وإيران وباكستان ، هذا إذا سلمنا أن هذه الدول تطبق بحق الشرع الإسلامي ، والأمر قابل للجدل ، ينبغي ، إذاً ، العمل لوضع صيغة جديدة.

ولست أرى في الزكاة ، مثلاً ، سبيلاً لحل مشكلة الفقر ، كما لا أعتقد أن ما راج في فجر الإسلام قابل للتطبيق حالياً .

الإسلام كما كان في طوره الأول ، والذي ما فتئت تتغنى به تلك المنظمات ، وتتمثله عهداً مجيداً ، لم يدم سوى زمن الخلفاء الراشدين ، زمن لم يخل من الأخطاء والممارسات التعسفية والجور والخلافات ، منذ أيام الخلفاء الأولين ... عرف الشرع الإسلامي تطبيقات متناقضة ، جمة ... »[1].

ويرى أن « أنظمة الدول العربية كلها » خاضعة للنفوذ الخارجي ، كما تستمد العون من قوى خارجية ، « والعربية السعودية لولا معاونة الأمريكيين لكانت المقاومة الداخلية أسقطت الملكية ، وأحلت نظاماً آخر أكثر إنصافاً دون شك » !! هذا قول حداثي واحد ، فما بالك ببقية الحداثيين ، الذين قد يتسترون تحت شعار الوطنية ، ومن خلاله يتقلدون مناصب عالية في دولهم التي هم أعداؤها في الحقيقة ولا يؤيدون نظامها .

والعلاج الفاعل عند عبد الرحمن منيف يكمن في « الحركات الإشتراكية التقدمية » ، الذي هو أحد أفرادها [2].

ولذا فإنه أيّد ما فعله الحزب البعثي العراقي – وعلى رأسه صدام حسين – في الكويت ، وهاجم قوات التحالف ، والدول المؤيدة لها ، وعدّ ذلك

---

(١) رأيهم في الإسلام ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

استعماراً جديداً [١].

ولما سئل « هل يحافظ الإسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة » ؟ .

جاء في جوابه قوله :

« لا يسعنا تصور مجتمع قائم على أسس دينية في زمننا الحاضر ، فالدين بات مسألة شخصية لا يتعدى هذه التخوم ؛ لذا يستحيل قيام مجتمعنا على دعائم دينية ، كما يستحيل إغضباء على أحد الأديان صفة الشمولية الكونية ، بمعنى أن هذا الدين يتخطى أتباعه في سبيل هداية باقي الشعوب » .

ثم سئل « هل يمكن لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم » ؟.

فأجاب :

« يحترم كل من الدولة الحديثة والمجتمع العصري حرية التوجه والاعتقاد ، حسب يقين كل إنسان ، وتتكيف هذه التوجهات مع متطلبات الساعة ، فتبقى عرضة للتغيير ، وهذا المبدأ يتنافى والرؤية الدينية التي تقتضي الثبات وتأبى التغيير .

يبقى على الإسلام ، كثقافة وحضارة ومجموعة قيم أن يساهم في إغناء المجتمع بمعالم جديدة قد تزيده إنسانية ، من هذا المنطلق يمكن للدين المشاركة في إعادة بناء وتنظيم المجتمع ، بشرط أن يستند هذا التنظيم إلى ركائز علمانية ، على ضوء مقتضيات العصر » .

وأعتقد أن كلامه بدرجة من الوضوح ، لا أحتاج معه إلى تعليق .

ثم سئل : « هل النظام الإسلامي للحكم مرحلة حتمية على الشعوب العربية أن تمر بها في معرض تطورها » ؟ .

---

(١) انظر : عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج ص ٣٢ – ٤٤ .

فأجاب :

« لا أظن ذلك ، بل بالعكس ! نرى الشعوب الإسلامية تزداد قدرة على التطور ، ومواجهة تحديات الأزمان المتعاقبة ، بقدر ما تدنو من الدولة العلمانية »[١].

هذه خلاصة للفكر الحداثي الثوري عند الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف ، بل عند جميع الحداثيين ، فهم – مهما أخفوا مخططاتهم ونواياهم – لا يرضون بالإسلام ديناً محكماً ، ولا بالأنظمة السياسية العربية نظاماً قائماً .

فليتنبه أهل الشأن لمؤامراتهم السرية !! .

ويعرِّف عبد الرحمن المنيف الحداثة ، فيقول :

« الحداثة ليست شكلاً ، أو شيئاً ، وإنما هي روح وحالة ... ، إن من أبرز صفاتها التجدد المستمر ، وعدم الركون إلى التقاليد ، أو التقليد ، وهي الرفض والبحث والتجاوز باستمرار .

وهي بمقدار ما تظهر في الأدب والفن ؛ فإنها كلية شاملة ، أي أنها نظرة إلى المجتمع والعلاقات ، وأيضاً الأفكار والأشكال ؛ ولذلك فإن اعتبارها خاصة في الأدب والفن شكلاً محدداً أوروبياً غالباً ، وفي مرحلة من مراحله ، قتلاً للحداثة ، أو عدم تمثل لها ... »[٢].

ثم أكد أن الحداثة تعدّ « تحدياً للواقع ، ورفضاً للثوابت ، وعنفاً في مواجهة الموانع ، وانفصالاً عن التقاليد والقيود ....

إن إحدى مهمات الحداثة ، وأيضاً إحدى صفاتها نزع القداسة

---

(١) انظر : أجوبته المذكورة في : رأيهم في الإسلام ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٢ ، ٢١٣ .

عن الأشياء ، والتحرر من القيود ، واللجوء إلى السخرية »[1]

مؤلفاته :

١- الأشجار واغتيال مرزوق ، ١٩٧٣م ، بيروت

٢- قصة حب مجوسية ، ١٩٧٤م ، بيروت

٣- شرق المتوسط ، ١٩٧٥م ، بيروت

٤- حين تركنا الجسر ، ١٩٧٦م ، بيروت

٥- النهايات ، ١٩٧٧م ، بيروت

٦- سباق المسافات الطويلة ، ١٩٧٩م ، بيروت

٧- عالم بلا خرائط ، بالاشتراك مع جبرا إبراهيم جبرا ، ١٩٨٢م ، بيروت

٨- مدن الملح ، خماسية :

- التيه ١٩٨٤م ، بيروت
- الأخدود ١٩٨٥م ، بيروت
- تقاسيم الليل والنهار ١٩٨٩م ، بيروت
- المنبت ١٩٨٩م ، بيروت
- بادية الظلمات ١٩٨٩م ، بيروت

٩- الآن .. هنا : أو شرق المتوسط مرة أخرى ، ١٩٩١م ، بيروت

وهذا كلها روايات ذات طابع فكري ثوري .

١٠- الكاتب والمنفى - هموم وآفاق الرواية العربية (في فن الرواية) ١٩٩٢م ، بيروت

وله مؤلفات في الاقتصاد والسياسة ، هي :

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ ، ٢١٩ .

١١- البترول العربي : مشاركة أو التأميم ، ١٩٧٥م ، بيروت .

١٢- تأميم البترول العربي ، ١٩٧٦م ، بغداد

١٣- الديمقراطية أولاً .. الديمقراطية دائماً ، ١٩٩٢م ، بيروت

١٤- عودة الاستعمار - من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج ، بالاشتراك مع طائفة من الحداثيين ١٩٩١م ، لندن ، رياض الريّس للكتب والنشر .

ويشارك حالياً في هيئة تحرير (قضايا وشهادات - كتاب ثقافي دوري يصدر فصلياً) .

في عام ١٩٩٢م فاز عبدالرحمن منيف بجائزة رجل الأعمال الإماراتي سلطان العويس ، وذلك عن حقل (الرواية والقصة والمسرحية) [١].

---

(١) انظر : مجلة الشروق ع ٢٩ ، ٧-١٣ /٧/١٤١٣هـ ص ٦٨، ٦٩ .

{٨٤١}

عبدالله الغذّامي

حياته

هو عبدالله بن محمد الغذّامي ، ولد في مدينة عنيزة ، بالقصيم ، في المملكة العربية السعودية عام ١٣٦٥هـ .

تلقى دراسته الأولية في عنيزة ، والجامعية في الرياض ، وأكمل دراسته في بريطانيا ، حيث حصل على الدكتوراة في الأدب والنقد ، من جامعة اكستر عام ١٣٩٨هـ .

عمل أستاذاً مساعداً للأدب العربي الحديث ، ورئيساً لقسم الإعلام ، ورئيساً لقسم اللغة العربية ، وأستاذاً للنقد ، بكلية الآداب ، في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة ، وكان عضو هيئة تحرير في مجلة كلية الآداب ، وعضو النادي الأدبي هناك ، كما أنه عضو الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط .

في عام ١٤٠٩ هـ انتقل للعمل بكلية الآداب في جامعة الملك سعود، بالرياض ، أستاذاً للنقد ونظرية الأدب ، وقيل بأنه لم ينقل باختياره، وإنما نُقل لما لوحظ عليه من نشاط حداثي هناك ، بين الجامعة والنادي الأدبي ، ونحوهما [١].

عرف عنه التنظير للحداثة ، والدفاع عنها ، وانتهاج الألسنية ، والبنيوية في ذلك ، ثم انتقل إلى التشريحية ، وهذه كلها مناهج وأساليب في التنظير الحداثي ، وتطبيقاته .

منح جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج في العلوم الإنسانية

---

(١) انظر : نبت الصمت ، دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٥٨ ، ٥٩ .

لعام ١٤٠٤/١٤٠٥ هـ ، عن كتابه الحداثي (الخطيئة والتكفير) [١].

سافر الغذامي للولايات المتحدة الأمريكية ؛ استجابة لدعوة تلقاها من برنامج الزائر الدولي ، وهو برنامج يقوم على دعوة شخصية متميزة في أحد المجالات ، وتنظيم برنامج يتفق مع اهتماماته واتجاهاته .

وقد زار الغذامي عدداً من الولايات المتحدة ، وقدم بعض المحاضرات في جامعات أمريكية مختلفة ، كما التقى بعدد كبير من الشخصيات الثقافية والفنية ، وشارك في مناقشات ثقافية وجلسات حوار .

استغرقت رحلته شهراً كاملاً ، وكانت في أول عام ١٤١٣هـ [٢].

منهجه الحداثي

تحدث عن « مشكلة النقد العربي الحديث » ، ومنهجه الحداثي ، فقال :

« تجربتي الخاصة أنني قدمت منهجاً ، وأسير على منهج ، لكن هذا المنهج يثير إشكالات كثيرة لدى الناس ، في حين أن نقاداً آخرين ليس لديهم منهج ، وأيضاً يُواجهون بمشكلات كثيرة ... ، والحل في هذه الحالة ربما يكون حلاً خيالياً ، وهو أن نوجد منهجاً يكون حاضراً غائباً ؛ يكون موجوداً في داخل الدراسة ، لكن لا يسفر عن نفسه بشكل يستفز القارئ ، ويصدمه بالمصطلحات الكبيرة ، ولكنه عمل يضبط حركة الكتابة ، دون أن يبرز بروزاً شديداً على وجه الكتابة ، بحيث أنه يرهق المتلقي القارئ » [٣].

ولهذا فقد تحدث عن مصطلح الحداثة فقال :

---

(١) انظر : دليل الكاتب السعودي ص ١٨١ ، ومعجم الأدباء والكتاب ص ٢٦٥ ، ٢٦٦، ومعجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ١١٥ .

(٢) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٢٠، ٥/٣/١٤١٣هـ ، ص ١٠٥ .

(٣) المجلة العربية ع ١٥٠ ، رجب ١٤١٠هـ ، ص ٣٧ .

« الذي أريده أن نتمسك بهذا المصطلح – ليس حباً في هذا المصطلح ، وهذا لا يعنيني ولعلكم لاحظتم في كتاباتي الأخيرة في السنوات الأخيرة لم يرد هذا المصطلح على كتاباتي قط ... ، كلمة حداثة لم ترد أبداً في كتاباتي الأخيرة ؛ والسبب في ذلك لأنني وجدت خلطاً شديداً داخلها جعلني أرى أن كتابتي عنها سيدخل كلامي داخل ذلك الخلط ... – فلو أننا انفصلنا عن هذه المصطلح لوجدنا أننا انفصلنا عن الريادة العربية ، الذي من المفروض أن نقدم له الريادة ....، الغاية العلمية الثقافية أن تكون متجدداً متطوراً مع عصرك ... »[1].

هكذا يعتصم الحداثيون بالمنهج الفكري الحداثي ، ويتمسكون به ، محاولين التستر والاختفاء خلف شعارات أخرى .

ولما سئل الغذامي عن منهجه في الفكر الحداثي ، قال :

« أنا لست صاحب منهج بنيوي ، البنيوية ليست منهجي ، أنا منهجي هو ما بعد البنيوية ، هو تشريحية نصوصية ، والنصوصية تستفيد من البنيوية ، نعم لكنها ليست بنيوية ، هي بنيوية وزيادة ، تأخذ من البنيوية أشياء وتترك منها أشياء ، لكن منهجي يوصف بأنه نصوصية ، وهي التي تجعل النص مدخلاً للنص ، وتدخل إلى النص من باب اللغة ، وتحاول أن تقيم علاقة ما بين النص والخطاب اللغوي الماثل ، وكذلك الخطاب اللغوي الذي نتطلع إليه ... »[2].

وكان قبل ذلك قد نفى أن يكون بنيوياً ، وأن منهجه هو الألسنية ،

---

(١) مجلة اقرأ ع ٦٦٦، ٢٧/٨/١٤٠٨هـ ، ص ١٧ .

(٢) المجلة العربية ع ١٥٠ ، رجب ١٤١٠هـ ، ص ٢٧، ٢٨ ، وانظر مجلة الحوادث، ٢٩/١٠/١٩٩٣م ، ص ٦٦ .

وقال بأن « الألسنية تضم البنيوية والسيمولوجية والتشريحية والأسلوبية » ، وأضاف بأنه ينظر « إلى البنيوية كمنهج يستعان به في دراسة الأدب »[1].

ويتباكى الغذامي على حال الحداثيين « بوصفهم أقلية وسط ثقافة تقليدية » ، ويتحسر على « ما يلقاه الحداثيون من الغالبية المحيطة بهم »[2].

ويصف حاله مع الحداثة فيقول :

« وأنا رجل أمضيت شطراً من عمري أقاتل وأناضل من أجل الأدب الجديد ، وأنا منحاز للحداثة انحيازاً واضحاً للجميع ؛ ومن هنا فإن عواطفي ليست طوع موضوعيتي المطلقة »[3].

ويتمسك بالحداثة الأدبية الفكرية الثورية ؛ لأنه – كما يقول – يعتقد أن للأدب الحداثي « دوراً تغييرياً ممكناً وصحيحاً »[4]!! .

ثم تأمل قوله :

« ومن هذا المنطلق يكون من حقنا أن نتصور ، وأن نحلم بمستقبل أدبي فاعل ، وهنا أتصور شاعراً (شعراء) يملك لغة أمل دنقل ، وروح محمد إقبال ، ووضوح رؤية محمود درويش ، وشعبية نزار قباني ، وجمهورية الجواهري ... ، وأتصوره شاعراً (شعراء) قادراً على أن يأخذ من الحداثة فتوحاتها اللغوية والإبداعية ، ومن العمودية إيقاعيتها الراقية ، ومن الشعر الشعبي حركيته، وأتصوره شاعراً (شعراء) من صنف (الذين

---

(١) انظر : المرجع السابق ع ١٣٣ ، صفر ١٤٠٩ هـ ، ص ١٢٦ .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٣٦ /٤٨ ، ١٥-٢١ جمادى الثانية ١٤١٣هـ ص ٤٧ .

(٣) مجلة بيادر ع ٤ ، ١٤١٠ هـ ، ص ٢٣ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ٢٦ .

آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا)[١] ...»[٢].
فتأمل هذا الخلط والتعمية .

وسئل – مرة أخرى – ، بعد ذلك عن منهجه النقدي الحداثي ، فقال :

« لست بنيوياً ، لكنني استخدمها مع غيرها من المناهج ، أنا سيّد البنيوية ... فالبنيوية منهج ، وسيلة ، هي أداة تستخدم ، لتفضي إلى غاية، وغايتي كما قلت هي النص ، وأي وسيلة تفضي إليه سأستخدمها ، ولو وجدت وسيلة أفضل منها سأنتقل إلى الأفضل .

صحيح أنني نُسبت إلى البنيوية ، وهي نُسبت إليّ ، لكن هذه النسبة غير صحيحة علمياً ، فأنا أنسب نفسي إلى النصوصية والنقد الألسني ، وتحت مظلة النصوصية والنقد الألسني يأتي عدد من المناهج ، منها البنيوية والسيمولوجية ، والتشريحية والأسلوبية ، وهي جميعاً تحت مظلة النقد الألسني ، ستعطيني أدوات وإجراءات ومفاتيح تدخلني إلى النص ، وبعد الدخول إلى النص تأتي مرحلة تفسيره .

إنني أكشف عن النص أولاً ، وأستكشف عالمه ، ثم أبدأ في تفسيره ، والخروج من هذا التفسير بالمعطى الدلالي الكلي للنص ، أي الخطاب المختفي وراءه ، الرسالة الخفيّة غير المكشوفة في النص ، فالنص الأدبيّ الجيد يحاول دائماً أن يعمّي على القارئ مراميه البعيدة ...

.... هذا لا يعني أنني لست معجباً برولان بارت ، بل أنا معجب به وأسميته في كتابي (فارس النص) ، كما أنني معجب بالجرجاني ، وأعتبره شيخي ...»[٣].

---

(١) سورة الشعراء ، الآية ٢٧٧ .

(٢) مجلة بيادر ع ٤ ، ١٤١٠هـ ، ص ٢٨ .

(٣) مجلة الفيصل ع ١٦٩ ، رجب ١٤١١ هـ ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

ثم تأمل قوله – ومراده بالتشريحية والتزامه بمنهج أساتذته :

« ومن هنا جاء ت التشريحية لتؤكد على قيمة النص وأهميته ، وعلى أنه هو محور النظر ، حتى قال (ديريدا) لا وجود لشيء خارج النص؛ ولأن لاشيء خارج النص ؛ فإن التشريحية تعمل – كما يقول (ليتش) – من داخل النص ؛ لتبحث عن الأثر ، وتستخرج من جوف النص بناه السيميولوجية المختفية فيه ، والتي تتحرك داخله كالسراب »[1].

ولهذا دعا إلى الفصل « بين الأيديولوجيا والممارسة النقدية »[2]، أي أن لا تخضع الممارسات النقدية ونحوها إلى « أيديولوجيا » سابقة ، أي مبدأ أو فكر سابق ، وهو عند المسلمين ، الشرع الحنيف ، الذي ينادي الحداثيون بفصل « إبداعاتهم » عن التحاكم إليه .

ولما وجّه إليه هذا السؤال « منهج الأدب الإسلامي تبنته جامعة الإمام مشكورة ، فأين تقف من الدعاة إلى هذا المنهج » ؟.

أجاب قائلاً : « ليس لديهم منهج وإنما نظرية » .

فقال له السائل : « هو موجود الآن كمنهج ، ويؤسس له ، وكتب فيه عدة تآليف » .

فأجاب « إننا إلى الآن لم نصل إلى تحقيق نظرية أدبية يمكن أن نصفها بأنها نظرية إسلامية ...»[3].

ثم سئل عن رأيه في بعض الشعراء الإسلاميين ، والحداثيين ، فلمز الإسلاميين وغمزهم ، بينما أثنى على الحداثيين وافتخر بصداقتهم له[4].

---

(١) الخطيئة والتكفير ص ٥٦ .

(٢) انظر : صحيفة الشرق الأوسط ١٩٨٧/٣/١٠م ، ص ١٣ .

(٣) انظر : مجلة الفيصل ع ١٥١، شعبان ١٤١٠هـ ، ص ٦٠ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ٦١ .

ويشترط الغذامي فيمن يستفيد منهم أو يناقشهم شرطين هما :

« أولاً – لا بد أن يكون الشخص من أهل الفكر المنفتح على الجديد ، ولا يكون معادياً للحداثة من حيث المبدأ .

ثانياً – لا بد أن يكون الشخص من أهل الاختصاص في مسائل النقد والفكر النظري بعامة » !! .

ولهذا ذكر أنه تابع آراء هؤلاء : عبدالوهاب البياتي ، جابر عصفور ، زكي نجيب محمود ، محمد علي شمس الدين ، يحيى حقي ، عبدالقادر القط ، عابد خز ندار ، شوقي بزيع ، حميد سعيد ، محمد الفيتوري ، أحمد مطر ، علي جعفر العلاق ، حمادي صمود ، إسحاق الشيخ يعقوب ، عبدالسلام المسدي ، شكري عيّاد ، محمد عابد الجابري ، أحمد كمال زكي ، وأضاف إليهم « عمر أبو ريشة وعمر فروخ وفؤاد الخشن ومحيي الدين صبحي »[1].

ويقول الغذامي : « سيكون من الأجدى لنا أن ندرس العواد ، أو ننصرف لمحمود درويش وغيره من الشعراء ، الذين نجد فيهم حسن التجاوز والابتكار ، وكسر المألوف ، والمغامرة في المجهول »[2].

وتحدث شاكر النابلسي عن عبدالله الغذامي ، وعدّه من « الحداثيين التقدميين ، البنيويين » وقال عن كتابه « الخطيئة والتكفير » بأنه « فاتحة لعهد الحداثة في الثقافة العربية في السعودية » إلا أن « الأصوليين المتشددين » هاجموه ، وحاربوه ، ثم قال عنه :

---

(١) ذكر هذا في محاضرته في (الملتقى الثقافي في أبها) عام ١٤٠٩ هـ ، انظر مجلة بيادر ع ٤ ، ١٤١٠هـ ، ٢٣ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٥١٧ ، ٥٦ /٥/١٤٠٧هـ ، ص ٥ .

« لقد زوبع هذا الكتاب الثقافة العربية في السعودية ، وأيقضها من سبات عميق ، وبيات سعيد ، وصمت مطبق ، فكان نبتاً من النباتات التي اخترقت جدار الصمت ، هذا الصمت الذي لا بد له ، ما بين فترة وأخرى من رعشة برد ؛ لكي ينتفض ويصحو ، ويرى ما يدور حوله من متغيرات وإنجازات ، فكان هذا الكتاب بمثابة حجر ألقي في البحيرة الرملية الثقافية السعيدة الساكنة ، فاهتاج البط الثقافي السعيد ؛ وعلا صياحه إلى حين ....

لقد أحدث هذا الكتاب في الثقافة العربية السعودية زوبعة ثقافية لم ترق إلى أن تكون هزة ثقافية كالهزة التي أحدثها كتاب (في الشعر الجاهلي) لطه حسين ... إلا أن كتاب (الخطيئة والتكفير) لم يهاجم هجوماً مباشراً ، ولم يُحاكم محاكمة دينية رسمية ، ولم يمنع تداوله في الأسواق ... » [١].

وقد امتدح الحداثي الرافضي محمدُ العلي ، عبدالله الغذامي ، فقال :

« عبدالله الغذامي لا شك أنه ناقد مؤثر ، في الساحة ، ومعطي ، ولا يزال في أوج نشاطه ، والآن سيبدأ يثمر إثماراً رائعاً » [٢].

ويتهجم الغذامي على اللغة العربية ، والأدب العربي ، فيقول :

« ... وعلى هذا تصبح قيمة النص فيما تحدثه إشارات في نفس المتلقي ، وليس أبداً فيما تحمله الكلمات من معان مجتلبة من تجارب سابقة ، أو دلالات مستعارة من المعاجم » [٣].

ولما سئل الغذامي : « هل ترى أنه في الإمكان تطبيق قواعد

---

(١) تَنْبتُ الصمت ، دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٤٧ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) مجلة الجيل ع ١٧١ ، ١٦ -٣٠/٢/١٤١٤هـ ، ص ٢٣ .

(٣) تشريح النص ، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة ، ص ١٢ .

المذاهب النقدية الأوروبية على تراثنا العربي الإسلامي ، ولماذا ؟ »

أجاب إجابة طويلة ، تضمنت الموافقة على ما جاء في السؤال ، وكان من جوابه قوله :

« في العلم ليس هناك مجال للعِرْق ولا للعواطف ، وإنما هناك مجال للإنتاج ، وهناك مجال للاحتياج ، وللنقص الذي يجب أن يسد ... .

لكن ليست الحضارة الحالية حضارة أوروبية، بل هي حضارة إنسانية ...، وما دام إنسانياً فأنا شريك فيه ؛ لأنني كنت شريكاً في صناعته من خلال موروثي العظيم ...، وبالتالي أنا أمام معرفة إنسانية فيها أنفاس كل الأمم ، وكل الشعوب ، أي أن النفس الذي فيها هو نفس إنساني ، وليس نفساً عِرْقياً محدّداً ، وأنا لا أرى عيباً على الإطلاق أن أستفيد من أي شيء مفيد ، فالحكمة ضالة المؤمن ، وأنا مؤمن ، وهذه واحدة مما ضل من بين يديها ، آخذ بها »[1].

إذن الحكمة التي وجدها الغذامي ، وأخذ بها ؛ لأنه مؤمن !! ، هي « تطبيق قواعد المذاهب النقدية الأوروبية على تراثنا العربي الإسلامي » !! .

وسئل عن رأيه في « قصيدة النثر » :

فكان من قوله : « لا أملك إلا أن أرحّب بقصيدة النثر ، وهذا هو الواجب ...، إن قصيدة النثر لم تستطع إلى الآن أن توجد لنفسها جمهوراً عريضاً يرحب بها ، وهذا لا يعني أنها لم تنجح ، قد تكون نجحت على مستوى النُّخْبة ...»[2]. !! .

والنخبة في استعمال الغذامي وأمثاله هم الحداثيون .

---

(١) مجلة الفيصل ع ١٦٩، رجب ١٤١١هـ ، ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٢ .

وسئل الغذامي عن الرواية ، فقال :

« الواقع أنا أقرأ الرواية ، روايات نجيب محفوظ ، والطيب صالح.. ، والروايات الأجنبية ، مثل روايات ماركيز ، وتوني موريسون ، وروائيين كثيرين جداً ، وكذلك اقرأ في القصة القصيرة ... ، ودائماً ثمة ميول لأن أقدم دراسات حول روايات نجيب محفوظ ، وقد طلبت مني ، وكان لديّ مشروع مكثف لعمل الدراسات منذ عامين ، بمناسبة حصوله على جائزة نوبل »[١].

ويعرّف الغذامي الإبداع الحداثي ، بذكر شرطه – عنده – فيقول :

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ، وهو يرتقي بمقدار تجاوزه لظروفه ، مثلما أنه يتناقص بمقدار تماثله مع تلك الظروف »[٢].

أما من لم يكن « إبداعه » مخالفاً للسائد والمألوف ، فهو ليس مثقفاً عند الغذامي ، ولذلك قال :

« إما أن يكون المثقف حداثياً ، أولا يكونُ مثقفاً »[٣].

وقد كتب علوي طه الصافي يمدح الغذامي وأحد كتبه ، فقال :

« ... ، وهذا ليس تقليلاً من الجهد الملموس العميق ، الذي بذله الدكتور الغذامي في تأليف كتابه ، هذا العمق الذي دفع بناقد ومثقف مثل عزيز ضياء بأن يقول بما معناه إن هذا الكتاب لن يفهم قبل ربع قرن ... ، وكتاب الخطيئة والتكفير تجربة جريئة وجديدة على الساحة المحلية ، وأمر طبيعي أن يصطدم بالقبول والرفض معاً ... ، وأرى أنه من الأهمية لمن يريد

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٩١٥١ ، ١٤١٢/٢/٢هـ ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ع ٧٥٦٦ ، ١٤٠٧/٦/١٦هـ ، ص ٧ .

(٣) المصدر نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

وضع الكتاب في مكانه الصحيح ، وإعطائه مكانته التي يستحقها أن يتقن لغة المصادر الأجنبية التي استند عليها الدكتور الغذامي ، وإلى جانب ذلك أن يكون ملماً بفكر أصحاب هذه الكتب »[١]!!

تعلقه بالحداثيين العرب والأعاجم

والغذامي مولعٌ بحب الحداثيين الغربيين ، وبخاصة الفرنسيين ، فهو يكثر النقل عنهم في كتبه .

فمثلاً في مقدمة كتابه « تشريح النص » يعرض جوانب نظرية متعددة منقولة عن الحداثيين الغربيين ، دون أدنى تعديل ، بل ينقلها في ترجمة غير مستقيمة وعبارات غامضة ، يجرب فيها الناقد الحداثي قدرته الإبداعية ؛ ولذا نقده أهل الاختصاص بهذا الفن[٢].

والعجيب أن الغذامي يعرِّف الحداثة بأنها معادلة إبداعية بين الثابت والمتغيِّر ، فيقول :

« إن الحداثة تسعى إلى صقل الموروث لتفرز الجوهري منه ، فترفعه إلى الزمان بعد أن تزيح كل ما هو وقتي »[٣].

وهذا التعريف يتفق ، تماماً ، مع تعريف أدونيس للحداثة ، في كتابه (الثابت والمتحول) ، وهو رفض القديم إلا ما يتناسب والحداثة ، من الحركات الثورية والبدعية ، وكل ما خالف الدين ، أو بمفهومهم ، وألفاظهم ، ما خالف السائد والمألوف ، وتجاوز النمطي .

ويختار الغذامي قصيدة « إرادة الحياة » لأبي القاسم الشابي ؛

---

(١) المجلة العربية ع ١٠٩ ، صفر ١٤٠٧هـ ، ص ٦٩ .

(٢) انظر: دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ص ١٢٢ .

(٣) تشريح النص ، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة ص ١٠ .

ليطبق عليها منهجه الحداثي ، والقصيدة المذكورة مطلعها :

« إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

ولا بـد لليـــل أن ينجلـــي ولا بد للقيد أن ينكســـر»[١].

وفي مجلة فصول تحدث الغذامي عن سعد الحميدين ، وكتابه « وتنتحر النقوش أحياناً » ، فشرحه مستشهداً بأقوال أساتذته في المذهب ، أمثال : أدونيس ، ونزار قباني ، وأحمد مطر ، وغيرهم من العرب والعجم[٢].

المرأة في منظوره

وقد كتب عبدالله الغذامي موضوعاً بعنوان « نماذج للمرأة في الفعل الشعري المعاصر » ، زعم فيه أن المرأة مظلومة في « الذهن العربي » و « الموروث العربي » ، « منذ الجاهلية الأولى حتى اليوم » ، واستدل على قوله بقوله :

« من الأمثال الحية في الجزيرة العربية ، مثل يقول : (البنت ما لها إلا الستر أو القبر) والمراد بالستر الزوج » ، ثم زعم أن المراد « بالقبر » « أن تدفنها وهي حية بالتراب » ، قال ذلك مستأنساً بشرح لعبدالكريم الجهيمان[٣].

ثم قال بسخرية :

« ومن هنا تصبح المرأة شيئاً مملوكاً ، أو عهدة مصونة ، إلى حين مجيء من يتكفل بها وهو الزوج ... وتعبير الستر هنا يدل بوضوح على أن المرأة عورة راهنة ، وتظل كذلك حتى يأتيها الزوج ليغطي هذه العورة ،

---

(١) ديوان أبي القاسم الشابي ص ٤٠٦ .

(٢) انظر : مجلة فصول ، مجلد ١٢، ع١ ، ربيع ١٩٩٣م ، ص ٢٨٣-٢٩٤ .

(٣) انظر : الأمثال الشعبية في نجد ٢/٥٩ .

فإن لم يحدث ، فليس سوى حل واحد هو » الدفن .

وذكر مثلاً آخر ، قال بأنه مثل حي إلى اليوم في قبيلة هذيل ، وهو : « البنت للجوز ولاّ للقوز » ، وقال بأن هذا مطابق للمثل الأول فالجوز هو الزوج ، أما القوز فهو « المستدير من الرمل والكثيف المشرف .. وله صفات تجعله ذا علاقة شبقية مع المرأة ، منها ما ذكره لسان العرب من أن (القوز من الرمل : صغير مستدير تشبه به أرداف النساء ، ومنه قول الشاعر :

وردفها كالقوز بين القوزين)[1]....» .

ثم تأمل قول الغذامي :

« وهذان المثلان يكشفان المكنون النفسي عند الرجل عن المرأة... ، ولن نغفل عن دلالات أخرى أبعد غوراً ... وهي أن هذين المثلين ما زالا حيين على ألسنة الناس حتى يومنا هذا ... علامة على ملازمة التقاليد والاحتفاظ بالموروث ، ومن هنا تأتي أهمية العلاقة ما بين القبيلة الراسخة { المثل الأول في نجد ، والثاني في هذيل } ، وهذا المثل المنطوق ، الذي يمد تقليد (الوأد) من الجاهلية إلى اليوم ، ليس من باب الفعل الممارس ، ولكن من وجهة الإحساس المخبوء ، وما الأمثال إلا علامة على ما في اللاشعور الجمعي من أحاسيس مطمورة ، وترديد المثل على الألسنة دليل على هذه الرغبة التي تخجل من الظهور المعلن ، ولكنها تتسلل عبر الكلمات لتفضي بمكنونها ... .

وهذا الموقف هو اجترار للموقف الجاهلي القديم من المرأة ، التي نظر إليها الجاهليون نظرتهم إلى الشيطان ، ووصفوها بالكيد ، وعدت المرأة كالحية في المكر ، وسخروا من عقلها ، ومن الأشياء الدالة ماورد عن المرأة

---

(١) انظر : لسان العرب ، مادة ق و ز ، ٣/١٨٦ .

من كنايات ... العتبة ، والقارورة ، والبيت ، والغل ، والنعل ، والدمية ، والقيد ، والريحانة ، والقوصرة ، والشاة ، والنعجة ... وهذه صفات تحدد المرأة على أنها شيء يستخدمه الرجل ، إما للإنجاب ، أو للمتعة ، أو للحفظ؛ ولذا صارت المرأة في الموقع الضعيف ، وصارت الأنوثة علامة ضعف وذلة... وهذا يجعل الستر والتستر فرضاً من الذكورة على الأنوثة » !! .

إذن ، ما هي النظرة الصحيحة ، والموقف الحق من المرأة ، في منظور عبدالله الغذامي ؟ .

لقد بين ذلك الغذامي في ثلاث عشرة صفحة تقريباً ، حيث أكد أن الموقف « الحداثي » ، و« التطوري » ، و« التقدمي » ، الذي يسعى إلى « اختراق القيد ورفضه » هو الموقف الصحيح ، والرؤية الثاقبة ، ومثّل على ذلك بأقوال وأشعار كل من : حسين سرحان ، وغازي القصيبي ، ومحمد جبر الحربي حيث أطال في شرح أشعارهم ، والاستدلال بها على « الرؤية الحديثة » و« الرؤية الجديدة » نحو المرأة ، والتي تخالف الرؤية القديمة منذ الجاهلية الأولى ، مروراً بالإسلام ثم إلى يومنا هذا عند المسلمين وبخاصة في الجزيرة العربية [1].

---

(١) انظر : مقالة الغذامي في مجلة فصول ، المجلد ٧ ، ع١ و٢ ، اكتوبر ١٩٨٦م ، مارس ١٩٨٧م ص ٢١٦ – ٢٣٢ ، وقد رأيت أن أجعل الإشارة إليه في آخر دراستي له ؛ خشية كثرة التكرار ، كما إنه قدم مقالته هذه ، سيئة الذكر إلى اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة ، مشاركة منه في « ندوة الأدب في الخليج العربي » .

انظر: ندوة الأدب في الخليج العربي ٢/١١-٥٤ ، وانظر : مقالته في كتابه : الكتابة ضد الكتابة ص ١٨ -٧٩ ، بل الكتاب كله في الموضوع نفسه ، وفيه تأييد من أستاذه نذير العظمة ، انظر : ص ١١٩ – ١٣٥ .

وقد أعجب أحد كبار الحداثيين بمقالة الغذامي ، وعلّق عليها طويلاً ، في مجلة الفيصل فقد كتب نذير العظمة ست صفحات ، دراسة لمقالة تلميذه في المذهب [(١)].

من مؤلفاته ،

١- الخطيئة والتكفير ، من البنيوية إلى التشريحية ، النادي الأدبي بجدة ١٤٠٥هـ

٢- الصوت القديم الجديد ، دراسات في موسيقى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٤٠٧هـ .

٣- الموقف في الحداثة ومسائل أخرى ، جدة ١٤٠٧هـ .

٤- تشريح النص (مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة)، دار الطليعة بيروت ١٤٠٧هـ .

٥- ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية) ، النادي الأدبي بجدة ١٤١٢هـ .

٦- بحث عن الشعر الحر ، والموقف النقدي حول آراء نازك الملائكة .

٧- الكتابة ضد الكتابة ، دار الآداب ، بيروت ١٤١١هـ .

٨- القصيدة والنص المضاد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ١٩٩٤م .

٩- المشاكلة والاختلاف (معد للنشر) [(٢)].

له مشاركات كثيرة في الصحف السعودية والعربية ، والمهرجانات الأدبية والثقافية في السعودية والعراق والبحرين وغيرها .

---

(١) انظر: مجلة الفيصل ع ١٥٦ ، جمادى الآخرة ١٤١٠هـ ، ص ٧-١٢ .

(٢) انظر: ثقافة الأسئلة ، مقالات في النقد والنظرية ص ٢٠٩ .

وذكر أن له كتباً ستصدر فيما بعد ، وهي :

١- فن الكذب عند العرب .

٢- محاولة لاستقراء النظرية النصوصية عند النقاد العرب الأوائل ، سيصدر في بيروت .

٣- عن نماذج المرأة في الشعر ، سيصدر في المغرب .

٤- مجموعة مقالات نقدية ، سيصدر في المملكة [١].

---

(١) انظر: مجلة الفيصل ع ١٦٩ ، رجب ١٤١١ هـ ص ٥٧ .

أحمد عبدالمعطي حجازي

حياته

ولد في ريف مصر عام ١٩٣٥م

درس المرحلة الابتدائية في قريته ، ثم أمضى سبع سنوات في دار المعلمين ، تخرج بعدها .

جاء إلى القاهرة عام ١٩٥٠م ، بعد أن أحب فتاة من بلده ، تكبره في السن ، فتزوجت الفتاة من غيره ، وتركته ، فقلق ، وحزن على فراق حبيبته ، وهذا ما جعله يسافر عن قريته ، ويسكن القاهرة ، ويتخدها مكان إقامة دائمة له .

في أيلول من عام ١٩٦٠م شارك في مهرجان الشعر ، الذي أقيم في دمشق ، وألقي فيه قصيدته « تموز »[١].

يقول عن نفسه :

« أنا كاتب اشتغلت في الصحافة المصرية في أوج ازدهارها ، وأحسن دورها ، وهي دار روز اليوسف ، من سنة ١٩٥٥م إلى أن خرجت من مصر عام ١٩٧٤م ... »[٢] ، مهاجراً إلى فرنسا حيث مكث فيها مدة من الزمن عاد بعدها كاتباً في صحيفة الأهرام .

وله الآن زاوية أسبوعية ، كل يوم ثلاثاء في صحيفة عكاظ الصادرة في المملكة العربية السعودية .

---

(١) انظر : تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٣٨٢، ٦٧١ ، وبرج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ص ٤٠ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢٥٩ .

كما أنه يرأس الآن تحرير مجلة إبداع ، الصادرة في مصر ، وهي مجلة تحمل همّ الحداثة والحداثيين .

من أشعاره الحداثية

بدأ حياته مقلداً للرومانسيين ، ثم أصبح مزيجاً من الرومانسية ، والرمزية ، والسريالية ، والواقعية ، حيث اتخذ الواقعية الماركسية منهجاً له.

ولهذا دعا إلى الثورة ضد السياسات العربية ، وبلده بخاصة ، فاضطهد لذلك [1].

ومن أشعاره ، يقول تحت عنوان «الطريق إلى السيدة» :

« يا قاهرة ، يا عاهرة

أيا قباباً متخمات قاعدة

يا مئذنات ملحدة

يا كافرة ... » [2].

وتحت عنوان « كائنات مملكة الليل » ، يقول

« أنا إله الجنسِ والخوفِ وآخرُ الذكور

...

واستحضر في المرآة أعضائي

وألقي رأسيَ المخمورَ في

شقشقة الماء الطهور

...

---

(١) انظر : تاريخ الشعر العربي الحديث ص ٦٧٢ ، وبرج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ص ٢٢٨ .

(٢) الأعمال الكاملة لأحمد عبدالمعطي حجازي – قصيدة الطريق إلى السيدة ص ٢٧ .

فامكنيني منكِ يا مليكتي

...

أطبع قبلتي على

خدودها المحترقة

منتظراً نهايتي

منتظراً قيامتي ...

كأنني صرت عنِّيناً فلم أُجب نداءَ ها الحميمَ المستجير

تلك هي الريحُ العقور

أحسُّها تقوم سداً بين كل ذكر وأنثى

إنها السمُّ الذي يسقط بين الأرضِ والغيمِ

وبين الدم والوردةِ

بين الشعر والسيف

وبين الله والأمّة

بين شهوة الموت

وشهوة الحضور

...

آه من الرغبة حين فاجأتني آخرَ الليلَ

كأنما هي الوحيُ السماويُ أو أنها النذير

حين ترجلتُ ، وأطلقتُ حصاني ، وركضت هائماً

...

أنا إله الجنس والخوفِ

وآخر الذكور »[١].

والقصيدة مليئة بالألفاظ الجنسية ، والتغني بالخمرة ، اكتفيت بما نقلته اختصاراً .

وتحت عنوان « صورة شخصية للسيدة ص.ك » يقول –

« الآنَ أنتِ في نيويوركَ

قضيتِ سهرةً طائشةً

ثم خرجتِ تبحثين عن هلالِ رمضانْ

في الرُّقعِ التي تبقّت من ثياب الله { كذا }

فوق الناطحات والدُّمى

واللافتاتِ والدخانِ

...

ترقصين الدَبكه

وتسقطين منهكه

وأنتِ في طوافك الليليّ

تدلفين للمسجد خلسة

وتشعلين شمعه لخدّامِ المكانْ

...

والمهلُ يغلي في البطون

ها أنتِ قد فزعتِ »[٢].

ولهذا قد لا أعجب عندما أراه في ديوانه يرثي الشيوعيين وسائر الملحدين[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٩ – ٤٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧١ – ٤٧٣ ، ٤٧٥ .

(٣) انظر مثلاً قصيدته « مرثية لكارل ماركس » ص٥٦٣ .

والمؤلم حقاً أن نجد كثرة الإشادة به وبمنهجه في صحف المسلمين ومجلاتهم،[1] بل إن له زاوية أسبوعية، كل يوم ثلاثاء، يكتب فيها، في صحيفة « عكاظ » السعودية، كما ذكرت ذلك قبل قليل.

ومن أشعاره أيضاً

يقول؛ متحدثاً عن شبابه:

« عامي السادسُ عشرْ
يوم فَتَّحتُ على المرأة عيني
يومها واصفرَّ لوني
يومها دُرْتُ بدوَّامةِ سِحرْ!

...

إنما كانت تحيِّيني يداها
كان حَسبْي أن تحيِّيني يداها
ثم أمضي أسهر الليلَ إلى ديوانِ شِعرْ

...

كنت أهوى هؤلاء الشعراء
أرتوي من دمعهم كُلَّ مساء
أتغنى معهم بالمستحيل ...
وبطيرٍ أسودٍ في اللانهايه
راح يستفتي نواقيس الهداية

...

وليالي عاميَ السادسِ عشرْ
كان حلمي أن أظلَّ الليلَ ساهرْ

---

(١) انظر الحوار الذي أجرته معه صحيفة المدينة في ٢/٤/١٤١٢هـ ص١٥ من ملحق الأربعاء، والحوار الذي أجرته معه مجلة اليمامة ع ١٢٦٢، ١٧/١/١٤١٤هـ.

جنْب قنِّينةِ خمر
تاركاً شَعريَ مهدولَ الخصل
مطلِقاً فكريَ في كُلِّ السُّبُلْ
أتلقى الوحيَ من شيطان شِعري ...
بينما التبغةُ تكوى إصبَعي
وحنينٌ غامض في أضلعي
لبحارٍ ، يلعب القرصانُ فيها !
...
وخرجنا ، نقطعُ الميدانَ في كُلِّ اتجاه
حيثُ تسري نشوةُ الدفءِ بأكتافِ العُراه
وعدَونا نحضنُ الأطفالَ في كل طريق
ونناغي كل حلوه
كسكارَى ، أخذتهم بعض نشوه
وبأنشودة نَصْرْ
وبلحن مشرقِ النبرةِ عانقنا الحياه
وبلغنا عامَنا التاسعَ عشر »[1].

ثم تأمل فكره وديانته ومعبودته ، وخلطه الجنوني ، حين يقول :

« المبدأ
أنا في صفِّ المخلص من أي ديانه
يتعبَّدُ في الجامع ، أو في الشارع
فكلا الإثنين تعذِّبُهُ الكلمة ...
فطريقُ الكلمةِ محفوفٌ بالشهوات

---

(١) الأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي ص ١١-١٦ ، وانظر كلاماً قبيحاً له ص ٤٦٠-٤٦٨، ٤٩٥ - ٤٩٦ .

والقابض في هذا العصر على كلمتهِ
كالمسك بالجمره ! ...
يا أيتُها الكلمة .. فرسانُك يهوونَ من الخيل على ذَهَبِ الطرقاتْ ... .
ماتت خلفَ دروعهمُ روحُ الثورة ، عادوا كفَره
جحدوا التاريخَ ، ومضَغُوا الشرفَ ، وصلُّوا للأمراءْ .
تركوكِ لمن زعموكِ ابنتَهُمْ .. يا طفلتي المعبودة ! »[١].
وحين يقول :
« لا تسأليني موعدا
لأننا سنلتقي بدون موعدٍ .. غدا
كما التقينا اليومَ .. نلتقي غداً !
...
من يا ترى يذكرني ؟
بعد اختفاء الفارس الشهيدِ ، والشيخ الحكيم
من يا ترى يذكرني ؟
من بعد أن فقدت إيماني ، وصرت ملحدا
...
عيناكِ ملجأي الأخير
أمسح خدي فيهما
منتظراً نهايتي .. في بقعة الضوء المثير
...
انتظريني كلَّ ليلةٍ هنا
قد لا أجيء !
وقد أجيء

---

(١) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٦ .

قُبلتنا طويلة
وليلُ بؤسنا دفئ ! »[١].

ومن أقوالــه

تأمل قوله :

« لقد ولد الإنسان في الفردوس خارج الزمن ، وكان يمكن أن يبقى خالداً في الأبدية ، وإنما تعرض للموت حين اكتشف إرادته ، ورفض قدره ، فهبط إلى الأرض ، وصار فريسة للزمن ، تلك هي بداية التاريخ ، التاريخ بذلك هو الصراع بين الإرادة الإنسانية والقدر ، أو بين الحرية والناموس ، ونحن نبرر حياتنا وموتنا ، أي نستخلص حقنا من هذا القدر المسلط على رقابنا بقدر ما نحقق إرادتنا في الحياة ، أي بقدر ما نساهم في صنع تاريخنا .

غاية الحياة ، إذن ، هي رفض الحتمية بمفهومها الميكانيكي ، وتحقيق توازن متوتر بين الجبر الإلهي ، أو الطبيعي ، وبين الإرادة الإنسانية، لكننا لا ننجح دائماً في تحقيق هذا التوازن ، ولا نتمكن دائماً من أن نلعب دورنا في صنع التاريخ ، ومن هنا إحساسنا العنيف بالاغتراب والضياع والتيه خارج الزمن ، وهنا يأتي دور الشعر ...، إن الشعر هو أداتنا لمحاورة الكون ، وتحقيق الانسجام بيننا وبين نواميسه ... هو ديوان الإنسانية ، وملجؤها من الضياع ، ورقيتها ضد الموت »[٢].

ولأحمد عبدالمعطي حجازي مجموعة دواوين شعرية جمعت في جزء واحد ، يحمل عنوان « الأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي » .

تحدث عن شاعريته « بنرجسية » عظيمة فقال :

« أنامل السمع والبصر ، وأنا أشعر من أدونيس عشرين مرة ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤١ – ٢٤٤ .

(٢) في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

ولي قرائي من المحيط إلى الخليج » ثم هاجم الحداثي أدونيس ؛ لأنه زار مصر وتحدث عن الحداثيين فيها ولم يذكر اسم أحمد عبدالمعطي حجازي [1].

يقول أنسي الحاج :

« لقد جمع أحمد عبدالمعطي حجازي بين الثورة القومية والثورة الفنية ، فكانت ثورته ثورة » [2].

ويقول أحمد عبدالمعطي حجازي :

« ما لبثت أنْ وضعت يدي على النموذج ، الذي ظهر في ديواني الأول ، (مدينة بلا قلب) ، نموذج الغريب في المدينة ، بخاصة بعد أن توفي والدي ، فأصبح إحساسي بالغربة قوياً ، وإن لم يصل أبداً إلى حد القتامة، ذلك لأن حنيني القديم لعالم واقعي أفضل عاد إلى الظهور حين تهيأت مجموعة من الظروف جعلتني أؤمن إيماناً عميقاً بالاشتراكية والوحدة العربية » [3].

ويتحدث عن أزمة الشعر ، والقصيدة ، فيزعم أنها « تفتقد الأساس النظري للإبداع ... ، فالشعر بدون فكر نظري ، وخاصة لحركة تجديد معاصرة أشبه بكائن لا عقل له ، ... ، وهكذا فإنني أرجع الأزمة إلى غياب هذا الفكر المنظم ، والأسوأ من غيابه وجود مئات الإفتاءات المضللة الجهود ، هذا هو سبب العقم والوجود ، فالمؤسف أن عوامل الإثارة الحيوية في الواقع غير موجودة ، وإنما هناك عوامل مضادة ، وكذلك العوامل الأخرى الضرورية ، كالتفكير القادر على تفسير الواقع ؛ فإنها هي الأخرى غائبة ، أو إنها حاضرة ، وتعطي تفسيرات ضبابية مستعارة ملفقة » [4].

---

(١) انظر : المجلة العربية ع ١٦٨ ، محرم ١٤١٢هـ ، ص ٥١ .

(٢) مجلة (شعر) ع ١٥ ، عام ١٩٦٠م ، ص ١٢٩ ، وانظر ع ١٠ ، ١٩٥٩، ص ١٢٣ .

(٣) مجلة (الآداب) ، آذار ١٩٦٦م ، ص ٧ .

(٤) برج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ص ٤١ .

وقد كتب أحمد عبدالمعطي حجازي مقالاً بعنوان « من ديكارت إلى دلائل الخيرات » ٠

قال فيه :

« في النصف الأول من هذا القرن كنا نقرأ ديكارت ، وجان جاك رسو ، وداروين ، أما الآن فماذا نقرأ ؟ ، نقرأ عذاب القبر ، ودلائل الخيرات »[1] !! ٠

فهو يسخر ممن يقرأ عن عذاب القبر ! ، استعداداً للسؤال هناك ٠

ويسخر من قراءة كتاب « دلائل الخيرات » لمجرد كونه كتاباً دينياً ، لا نقداً لما فيه من إنحراف ٠

---

(١) صحيفة الأهرام ٢٢/٤/١٩٩٢م ٠

القسم الثاني

أتباع وغوغاء

انتسب كثير من الصغار - في معنوياتهم وأفكارهم - إلى الحداثة ، وفرحوا بها ؛ إذ رأوا أنها أقرب السبل للمخالفة والتمرد ، وبالتالي أقرب الطرق للشهرة والظهور .

فهم ركبوا موجة الحداثة ، واتبعوا أساتذتهم ، فأصبحوا ينعقون بكل ما يسمعون منهم ، دون تدقيق وتمحيص ، فأصبحت ترى من المنتسبين إلى الإسلام من يتجرأ على ذات الله تعالى ، وشرعه ، ورسله ، ويتحدث باسم الحداثة في قضايا كبيرة ، وإذا تأملت فيه وجدته من أصغر الناس شأناً وأحقرهم ثقافة وعلماً .

وأرى أنه قد ينطبق على بعضهم ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - ﷺ - :

« إنها ستأتي على الناس سنون خداعة ، يصدق فيها الكاذب ، ويكذب فيها الصادق ، ويؤتمن فيها الخائن ، ويخون فيها الأمين ، وينطق فيها الرويبضة ، قيل : وما الرويبضة ؟ .

قال : السفينة يتكلم في أمر العامة »[١].

فأكثر الحداثيين هم من نوع هذه « الرويبضة » ، فهم سفهاء يتكلمون في أمر العامة .

والرويبضة تصغير الرابضة ، وهو العاجز ، الذي ربض عن

(١) مسند الإمام أحمد ٣٨،٣٧/١٥ ، شرح وتعليق أحمد شاكر وقال : إسناده حسن ومتنه صحيح وقال ابن كثير : هذا إسناد جيد ولم يخرجوه من هذا الوجه ، انظر النهاية في الفتن ١٨١/١ ، تحقيق طه زيني .

معالي الأمور ، وقعد عن طلبها ، والتافه الخسيس الحقير [١].

ولا شك أن الحداثيين عجزة ، ربضوا عن معالي الأمور ، وقعدوا عن طلبها ، فبحثوا في فلسفات الشرق والغرب ، الملحدة ، فهم توافه وأخساء وحقراء .

ولكثرة هذر هؤلاء الغوغاء وهذيانهم بالباطل مما سموه حداثة ، ولكثرة هذا الهذر وانتشاره في كثير من الوسائل ، رأيت أن أتحدث عن بعض هؤلاء الغوغاء والأتباع الجهلة ، الذي حسبوا أنفسهم من دعاة الحداثة .

---

(١) انظر : النهاية في غريب الحديث ٢/١٨٥ .

غالي شكري

حياته

ولد عام ١٩٣٥م ، الحداثي النصراني غالي شكري في (منوف) بالوجه البحري ، في جمهورية مصر العربية .

مال – كما يقول – إلى الثقافة الاشتراكية ، وقرأ الأدب الانجليزي، منذ صغره ، واهتم بالثقافة الغربية .

ويتحدث عن نفسه ، فيقول :

« وفي ظل أزمة الديمقراطية غبت مع مئات من المثقفين التقدميين ٣ سنوات ، ما بين عامي ١٩٥٩ و ١٩٦٢ ، وفي السجن أنجزت أول كتابين لي في وقت واحد ، وهما (سلامة موسى وأزمة الضمير العربي) و (أزمة الجنس في القصة العربية) ، وقد نشرا في سنة ١٩٦٢، بعد خروجي من المعتقل ... » [(١)].

وفي عام ١٩٦٣م أصبح مديراً لتحرير مجلة (الشعر) ، وكاتباً في صحيفة الأهرام) .

وفي عام ١٩٦٥م أصبح رئيس القسم الثقافي بمجلة (الطليعة المصرية)

وفي عام ١٩٧٣م ، فصله السادات من عمله ، لكثرة مخالفاته السياسية، فسافر إلى بيروت ، وأشرف على تحرير مجلة (البلاغ) اللبنانية .

وفي عام ١٩٧٦م سافر إلى فرنسا لمناقشة رسالته للدكتوراة ، بعنوان « النهضة والسقوط في الفكر المصري – الحديث » ، وهذه « الرسالة» في أصلها كتاب طلب منه صديقاه جاك بيرك ولويس عوض تأليفه،

---

(١) مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ص ١٣ ، ١٤ .

ليكون مرجعاً حول « الأصالة والمعاصرة » في المجتمع المصري ، من منظور حداثي نصراني .

ومنذ عام ١٩٧٧م ، أصبح « ملعماً » في جامعة السوربون ، في باريس [١].

وهو الآن يرأس تحرير مجلة « القاهرة » الصادرة في القاهرة .

ثقافته وتعلمه

أما عن تربيته وتعليمه ، فيقول :

« إنني تعلمت .. من الآداب الأربعة ، الانجليزية ، والروسية ، والأمريكية والفرنسية ، في شوامخها الكبرى ، فمنها تعلمت المعنى العميق للإبداع والإنتماء غير المحدود لإنسانية الإنسان ، إن الأدب العظيم لا يمكن أن يكون رجعياً ، حتى إذا كان خالق هذه الأدب ملكياً في السياسة ، كاثوليكياً في العقيدة ، فالخلق لدى أصحاب المواهب الكبيرة منحاز سلفاً لموهبة المواهب ، وعبقرية الكون الكبرى ، وهي الإنسانية »

ثم افتخر بعد ذلك بأنه « عربي مسيحي ..قبطي » ، أما « في النظرية والتطبيق » فهو ماركسي اشتراكي .

وبعد ذلك قال :

« أما البشر الذين أتعلم منهم دائماً وأبداً ، فهم كثيرون ، ولكن في طليعتهم ... سلامة موسى ، لقد عرفته ، وصاحبته حوالي ست سنوات، فكان المعلم الأول الذي أخذ بيدي ، فعلمني الحرية .. علمني الجرأة في قول الرأي مهما كانت العواقب ... ، ثم جمال عبدالناصر ... ، وفي حياتي سيدة لبنانية ، لن أذكر اسمها ، علمتني الحب ، كما لم أتعلمه في حياتي ،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٤ .

من قبل ، ولا من بعد ، ... ، أما الأماكن التي تلقيت عنها خبرات ثمينة..فهي مصر ولبنان وفرنسا ... » [١].

حداثته

غالي شكري من أشد الحداثيين سخرية بالأنظمة العربية ، وتمرداً على الأوضاع السياسية والدينية فيها ، كما عبر عن ذلك في كثيرمن مقابلاته وكتاباته [٢].

ولهذا يخاف غالي شكري من المحاكمة ، ويدعو إلى حرية الإنحراف ، فيقول :

« المساءلة في الأدب والثقافة لها عنوان محدد هو النقد ، وليس المحاكم ، فالنقد هو الذي يميز بين المزيف والأصيل ، ويكشف العورات والثغرات ، ويحاكم الكاتب في أكبر ساحة على الإطلاق ، جمهور القراء ، وعقاب النقد والقراء أقسى من أحكام المحاكم ؛ لأن العقوبة المعنوية أكثر مرارة ، وأعمق أثرا » [٣].

وقد تحدث غالي شكري عن تأليفه كتاب « النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث » ، فذكر أن فكرة هذا الكتاب { المنحرف } ، كانت من المستشرق جاك بيرك ، فهو يقول :

« والبداية { في تأليف الكتاب } كانت في القاهرة حين التقيت صديقي البروفيسور جاك بيرك ، حوالي عام ١٩٦٩م ، طيلة يوم كامل في

---

(١) المصدر السابق ص ١٤ – ١٦ .

(٢) انظر : الحوار الذي أجرته معه سناء التميمي في صحيفة الرياض ع ٣٧٩٢، ١٣٩٧/٢/٩ هـ ، وراجع صحيفة الوطن الكويتية ١٩/٦/ ١٩٧٩م وانظر : كتابه : مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ص٢٣– ٢٢، وغيرهما .

(٣) مجلة السراج ع ١٣ ، رجب ١٤١٢هـ ، ص ٢٦ .

المنزل الريفي للدكتور لويس عوض »[١].

ثم ذكر أن صديقه أشار عليه بتأليف كتاب حول « الأصالة والمعاصرة » ، ومن ثم ترك مصر ، التي هي عنده « العالم المتخلف » ، وسافر إلى فرنسا[٢].

ألف كتابه ، مليئاً بمغالطات عقدية كثيرة[٣]. وفيه ثناء على شيخه « لويس عوض » ، الذي عدّه من رواد النهضة ، ولم ينس كذلك سلامه موسى ، فقال عنه بأنه « أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن ... ، وأحد رواد الفكر المصري في نهضته الحديثة »[٤].

وتحدث الحداثي النصراني غالي شكري عن بعض مشكلات العالم العربي ، وعَدَّ منها « الطائفية » ، فقال :

« الطائفية : حيث نلاحظ أن بعض المفكرين العرب قد ارتدوا عن العلمنة ، وتمسكوا بالفروق المذهبية والدينية في تصنيف المجتمعات العربية، متجاهلين الوحدة القومية ، التي تستوعب كل المذاهب ، وكل الأديان ، دون تفرقة أو تمييز »[٥].

وهذا أمر بدهي منه ، فالنصراني لا يمكن أن يرضى أن يكون الولاء والبراء في الله تعالى ، أي في الإسلام ، ولا شك أن هذا يغيضه .

ويعرّف غالي شكري الحداثة بقوله .

---

(١) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص ٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٦٦ ، ١١٢ ، وغيرهما كثير جداً .

(٤) المصدر نفسه ص ٦٠ ، ١٧٦ ، ٢٨٩ .

(٥) مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ص ٥٣ ، ٥٤ .

« الحداثة لا تقتصر على الشعر وحده ، إنما هي مفهوم شامل ، ورؤيا للإنسان والكون ، تنعكس على مختلف الأنواع الأدبية ، بطرائق مختلفة ....، فأنا منحاز إلى الحداثة التقدمية .

الاستغناء عن عمود القصيدة الكلاسيكية لا يعني أنك صرت شاعراً حديثاً دائماً ، هناك عدة أمور لا بد من توفرها في القصيدة ، حتى يمكن أن نطلق عليها اسم القصيدة الحديثة »[١].

ثم أكد أن « الجديد والماثل في الحقبة الراهنة » هو « العودة إلى تعميق الماركسية »[٢].

وعلى الرغم من ماركسيته ، وتمرده على الأديان ، إلا أنه يدعو إلى إحياء « المسيحية الشرقية » في العالم العربي ، وإعادة دراستها ، من منظور يغاير « المتطرفين » ، ولا يتناقض مع « العلمانية »[٣].

ومرة أخرى يعرف الحداثة بقوله :

« الحداثة التي لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق ، فالحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع والفكر والفن .

والمبدع الحديث هو إنسان ثوري ؛ لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤيا متناقضان مع الذوق السائد ، والوجدان السائد ، والعقلية السائدة ... .

الحداثة بهذا المعنى رؤيا ثورية تقتحم السائد في عقر داره ، اللغوية ، الفكرية ، الاجتماعية ....، تهاجم عرين التخلف بأسلحة الفن وحده : اللغة الجديدة ، والتجربة الجديدة ، والأفق الإنساني الجديد ...»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ١٧١، ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٢ ، وانظر ص ٢٢٣ - ٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٧ .

(٤) برج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ص ١٣٠ .

وفي موضع آخر يؤكد أن الحداثة « تصور جديد » ، ونظرة جديدة « إلى الكون والإنسان والمجتمع »[1].

ثم تأمل سخريته بالتراث الإسلامي ؛ إذ يقول :

« .. ، فالتراث عندنا – ولو أن خامته عند بعض أسلافنا كأبي نواس ليست فوق الشبهات – إلا أن له قداسة العقائد الدينية ، والعقيدة مهما تناقضت مع حياتنا اليومية ، فهي دائماً على صواب ، ونحن على خطأ؛ لذلك كان الانفصال بين أنبياء الحداثة في شعرنا ، وبين التراث ، مجرد انعكاس للانفصال التاريخي بين العقيدة والسلوك ؛ لذلك – أيضاً – كان الشعر الحديث عودة حقيقية للحياة ، لا بالمعنى الساذج ...، وإنما بالمعنى الجوهري الأعمق ، حين يتوقف – بهذا الشعر – الانفصال بين عالم الإنسان الداخلي ، وجنورد الفكرية المبطنة في قلب الأرض ، أي عندما تصبح لنا حياة حقيقية ، لا حياتان ، إحداهما قناع »[2].

ثم تحدث عن مفهوم الحداثة ، فقال بأنه :

« مفهوم حضاري أولاً ، هو تصور جديد تماماً ، للكون والإنسان والمجتمع ، والتصور الحديث وليدثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية ؛ ولذلك فهي ثورة عالمية ... .

الشعر الحديث موقف من الكون كله ؛ لهذا كان موضوعه الوحيد وضع الإنسان في هذا الوجود ؛ ولهذا أيضاً كانت أداته الوحيدة هي الرؤيا، التي تعيد صياغة العالم على نحو جديد ، وأصبحت وظيفة الشعر هي الكشف عن عالم يظل في حاجة إلى الكشف ... »[3].

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩ ، ٢٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ .

والعجيب أن للحداثي النصراني مكانة عند مجلة اليمامة ، التي تكثر من الثناء عليه ، والدعاية لكتبه [١].

من مؤلفاته .

١- شعرنا الحديث إلى أين .

٢- أقنعة الإرهاب ، البحث عن علمانية جديدة .

٣- برج بابل ، النقد والحداثة الشريدة .

٤- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث .

٥- مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب .

٦- أزمة الجنس في القصة العربية .

٧- سلامة موسى وأزمة الضمير العربي

٩- غادة السمان بلا أجنحة .

١٠- التراث والثورة .

١١- مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب .

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١١٦٩ ، ١٤١٢/٢/١٨هـ ، ص ٥٦ ، وع ١٢٥٠ ، ١٤١٣/٨/١٥هـ ، ص ٤٧ .

سعيد السريحي

حياته

هو سعيد بن مصلح السريحي

ولد في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية عام ١٣٧٣هـ .

حصل على الشهادة الجامعية في اللغة العربية وآدابها عام ١٣٩٦هـ ، من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة .

وحصل على ماجستير في الأدب العربي من كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة عام ١٤٠٢ هـ .

عمل مدرساً في ثانوية الفيصل بجدة عام ١٣٩٦ هـ ، ثم معيداً بقسم اللغة العربية بكلية الشريعة بمكة المكرمة عام ١٣٩٩هـ ، فمحاضراً بكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى .

ثم سجل موضوعاً لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي حول التجديد في اللغة الشعرية عند المحدثين في العصر العباسي ، وبعد سنوات قدمه للمناقشة ، وبعد دراسته من قبل المسؤولين تبين عدم استحقاقه لدرجة الدكتوارة لمخالفات وأغلاط كثيرة ، فأخفق في بحثه [١].

ويعمل مشرفاً على الملحق الثقافي الصادر في صحيفة عكاظ،[٢]؛ ولهذا فتحت الصفحات المذكورة أبوابها للفكر الحداثي .

من مؤلفاته :

- شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديدة ، جدة ،

---

(١) وعلى الرغم من إخفاقه ؛ فإنه يلقب نفسه « بالدكتور» في مقالاته ومقابلاته.

(٢) انظر: معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٧٤ ، وشعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديدة – الغلاف الأخير .

النادي الأدبي ١٤٠٤هـ ٠

– الكتابة خارج الأقواس : دراسات في الشعر والقصة ، جيز أن، النادي الأدبي ١٤٠٧هـ ٠

من أقواله الحداثية

يدعو سعيد السريحي – كما في كتابه – إلى « الخروج من الدوائر المغلقة، والزوايا الضيقة ، التي سئمنا وأسأمنا من حولنا بدوراننا فيها »[١]!! ٠

ثم تأمل قوله الخطير ، عندما يتحدث عن الشاعر ، فيقول :

« كان الشاعر يستلهم الدور الأزلي الذي أناطته به البشرية ، حينما كان يتصدر مجلس الجماعة ، وعن يمينه جلس الكاهن ، وعن يساره الساحر ٠

في ذلك الوقت حينما كانت الأرض لا تزال غضة بماء الطوفان ، وكانت البشرية تبحث لها عن موطيء قدم في أدغال الحياة ، كان هؤلاء الثلاثة هم أرباب الكلمة ، يتخذها الكاهن معبراً ، يستشف به الأسرار ، ويتخذها الساحر أداة يقلب بها الأوضاع ، ويتخذها الشاعر وسيلة ، يكتشف بها الأشياء ، واكتشاف الشيء يبدأ من تسميته ٠

وقد كانت مهمة الشاعر في ذلك الوقت تسمية الأشياء ، ولم تكن المهمة بالأمر السهل الهين ؛ ولكي نفهم ذلك فإن علينا أن نلم إلماماً جيداً بنظرية المعرفة ، كما تجلت في ثورة (كانت) الكوبرينكية على الميتافيزيقيا القديمة والعقل الخالص »[٢].

وفي موضع آخر يقول :

« من شأن قيام المنهج أن يؤدي إلى سقوط تحكم الأيديولوجيات

---

(١) الكتابة خارج الأقواس ص ١٥ ٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٠ ٠

المختلفة ، في إجازة دراسة ما ، أو عدم إجازتها ، ذلك أن براءة وحيادية العلم لها من السلطان ما يحمي الدراسة من أن نتعاطف معها ؛ لأنها تخدم توجهاً نسعى إليه ، أو نرفضها لأنها تخالف ذلك التوجه »[١] !! .

وهذا قول صريح بأن التحاكم في فهم النصوص ليس إلا منهج الكتاب والسنة ، وإنما إلى الفلسفات الأجنبية ، المخالفة لمصادر المعرفة الحقة .

ولهذا فهو يدعو إلى التحرر « من الاحتكام إلى معيارية الخطأ والصواب »[٢].

ومما يؤكد ما سبق ، قوله في تعريفه للحداثة :

« للحداثة مفهوم شمولي هو أوسع مما منح لنا ، ومما ارتضينا لأنفسنا ، ذلك أن الحداثة نظرة للعالم أوسع من أن تؤطر بقالب للشعر ، وآخر للقصة ، وثالث للنقد ، إنها النظرة التي تمسك الحياة من كتفيها ، تهزها هزاً ، وتمنحها هذا البعد الجديد »[٣].

ثم أكد أن الفن « الحداثي » هو « مروق على عرف الجماعة ، وخروج من معياريتها السائدة ، في الرؤيا أولاً ، وفي التعبير ثانياً »[٤].

لكن ما هو « المفهوم الشمولي » الذي ينشده السريحي ، و« البعد الجديد » ، المارق « على عرف الجماعة .. ومعياريتها » ؟ .

الجواب تأمله في قوله:

« وهذه الرؤيا الإبداعية تنبثق من خلال العلاقة الجدلية ، التي

---

(١) صحيفة عكاظ ع٧٥١٧ ، ١٤٠٧/٥/٢٦هـ ، ص ٥ .

(٢) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٩ .

(٣) مجلة الشرق ع ٣٦٩ ، ١٤٠٦/١٢/٣هـ .

(٤) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٧ .

تربط الذات بالعالم ، الذي يحيط بها ....، إن الرؤيا الإبداعية ، هي تحرر الروح من أسار الضرورة ، وانطلاقها وراء حدود الإمكان ، وتشوقها نحو المثالي ، وسعيها باتجاه المطلق ، وذلك هو جوهر الفن ، كما يراه رائد الجدلية المثالية هيجل »[١] !! .

أهذا هو المرجع ، والأستاذ ، والقدوة ؟ !! .

أما أساتذته من العالم العربي ، فأبرزهم الحداثي الماركسي عبد الوهاب البياني ، إذ مدحه تلميذه السريحي كثيراً ، دافع عنه ، ونقد من ينقدونه[٢].

ويتجرأ سعيد السريحي أكثر عندما يتحدث عن « الفنان الحداثي » ، فيقول:

« من شأن البعد الإنساني الحر ، الذي تتسم به رؤيا الفنان أن يجعل انفصاله عن الجماعة أمراً قدرياً ، لا مندوحة له عنه ،....، بحيث يصبح الفنان مصدر حيرة ، لا يحلها إلا مثل ذلك الحل الذي يرى أن للفنان شيطاناً يلقى على لسانه ما يقول ، وهو حل مع سذاجته ، إلا أنه واضح الدلالة على حيرة الجماعة ، وعجزها ....، حيرة وعجزاً يبلغ بهما حد الخروج عن المنطق كون الفنان يعيش بين الناس ويأكل في الأسواق »[٣] !! .

ثم تأمل قوله – لتعلم مدى تفكيره وثقافته المتهافتة – :

« أنا أتحفظ كثيراً على كلمة الغزو الفكري ، فكثيراً ما يتخذ هذا المصطلح ذريعة لقفل باب حوار الحضارات .

الفكر لا يكون فيه غزو ، الفكر عطاء إنساني ، لا أقول غزو ولكن بطبيعة قوة أمة من الأمم أن يصبح لها مد يؤثر في هوية الأمم ، إذاً ليست

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) انظر – مثلاً – صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ ، ١٤٠٧/٧/١٦هـ ، ص٧ .

(٣) الكتابة خارج الأقواس ص٣٧ .

هناك فكرة غزو ، فهذا مصطلح عسكري ، يجب ألا يدخل في الفكر ، وإنما هو تيار يسري بين الأمم ، يقوم فيه حوار الحضارات ، يكون الصوت الأقوى والكاسح ، هو صوت الأمة القوية المؤثرة » [١].

لا شك أن الساقط فيما خططه الأعداء ، لا يحس - في الغالب - بأن ما هو فيه غزو .

في ربيع الأول من عام ١٤١٢هـ ، أجرى سعيد السريحي حواراً هاتفياً مع الحداثية الفلسطينية ، المقيمة في أمريكا ، سلمى الجيوسي ، وكان هذا الحوار الهاتفي قد نظمته وكالة الإعلام الأمريكية ، بالتعاون مع القنصلية الأمريكية ، وبث عبر الأقمار الصناعية !! ، وقد عبر لها ، عن إعجابه « بنزاهتها » ؛ إذ « ليس ثمة مراء ، أو شك في نزاهة الدكتورة سلمى » كما يقول صاحبها السريحي [٢].

ولسعيد السريحي بحث قدمه إلى ندوة الأدب في الخليج العربي ، التي نظمها اتحاد كتاب وأدباء الإمارات بالتعاون مع الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب والمجمع الثقافي في أبو ظبي .

وكان بحثه بعنوان :« وهم الواقعية .. مأزق الكتابة في الخليج » .

ذكر فيه أن مأزقها هو النظام السياسي في الخليج ، وكذلك ثقافة المجتمع التي تقف في وجه الحداثي الذي يتمرد عليها .

ولهذا دعا في بحثه إلى مخالفة « المثقف » الحداثي للنظام السياسي ؛ لأن الأنظمة السياسية في الخليج ، هي التي أفضت إلى الهزائم المتتالية - على حد زعمه - فلا بد للمثقف من أن يخالف السياسي ، فيطرح

---

(١) مجلة اليمامة ع ٩٠٦ ، ١٤٠٦/٩/١٣هـ ، ص ٧٩ .

(٢) انظر: صحيفة عكاظ ع ٩٢٠٧ ، ١٤١٢/٣/٢٩هـ ، ص ٢٧ .

مسألة « الإبداع » ، الذي هو « وسيلة من وسائل النضال ، وأداة من أدوات التغيير » ، يُعدُّ « تجلياً للمقدرة الإنسانية على الخلق والابتكار ، ومختاراً لتألق الروح في شوقها للمطلق والمستحيل » [1].

ثم يستدل على كلامه بقول صاحبه محمد الرميحي :

« إن الإبداع ليس هدفاً بذاته ، وإنما هو وسيلة ضمن وسائل أخرى ، تهدف جميعها إلى تقدم الأمة ورقيها وإلحاقها بركب الحضارة المعاصرة ، والإبداع في ذلك مبشر بالتغيير ، وناقد للقائم ، وجالب للبديل الأفضل » [2].

ولهذا يطالب سعيد السريحي بأن يكون لكل مثقف حداثي حق التدخل في الشؤون السياسية للدولة ، بحجة المشاركة في « صنع القرار » ، وذلك من أجل « إدانة وضع من الأوضاع ، والمطالبة بتغييره ... وانتقاد الخطاب الإسلامي السائد » ، وبالتالي فلا بد من « خطاب بديل » هو الواقعية الحداثية التي « تتكيء على أيديولوجيا ظلت مرفوضة من قبل الخطاب الرسمي » .

ثم قال :

« ندرك من هذا كله أن الواقعية لم تكن سوى التمظهر الكتابي لفلسفة تحاول طرح البديل ودعمه بكافة السبل ، بحيث يصبح الإبداع مجرد (وسيلة من وسائل أخرى تهدف إلى تقدم الأمة) ، على حد تعبير الدكتور الرميحي السابق » .

ثم حدد عمل الحداثيين الواقعيين بقوله :

« همهم إذكاء حس الانتقاد للوضع السائد لدى الأجيال الجديدة ،

---

(١) انظر: ندوة الأدب في الخليج العربي ١/٦٣ – ٦٦ .

(٢) مجلة التعاون ، ع١ ، يناير ١٩٨٦م ، ص ١١٤ .

وتجييش أكبر قدر ممكن ممن يحملون في داخلهم حس الانتماء للجماعة ، ويضطلعون بالتعبير عن همومها ، حتى بات من المألوف أن نهتف لنص من النصوص ، لا لشيء ، إلا لأن كاتبه امتلك الجرأة ، فقال ما لا نستطيع أن نقول ، أو صرح بما نكني عنه ، مع إدراكنا أن ذلك يشكل خطراً على أدبية الخطاب ، وإن انتهى إلى شيء ، فإنما ينتهي إلى تكوين خطاب سياسي معارض ، وليس فناً إبداعياً » .

ثم ذكر أن هذا الهدف الحداثي أثر في الأدباء في منطقة الجزيرة والخليج ، فاستجابوا للحداثة الثورية التغييرية ، وأصبحت كتاباتهم هي « الموضوعات المتعلقة بالثورة والنضال والتحرير والتغيير » .

وضرب أمثلة للأدوار التغييرية التي أداها بعض الحداثيين ، وذكر منهم الحداثي السعودي محمد جبر الحربي ، والحداثية السعودية رجاء عالم، والحداثي السعودي عبد العزيز مشري ، والحداثيين البحرينيين قاسم حداد ، وأمين صالح ، وذكر نماذج من حداثتهم [(١)].

ثم ختم بحثه بقوله :

« وللخروج من هذا المأزق ، على مبدعينا أن يدركوا دورهم الحقيقي ، وأن يسعوا جاهدين إلى تطوير أدواتهم ، بدل أن يرهنوا أنفسهم لجمهور قراء يعاني من نسبة للأمية مرتفعة ، وأجهزة تعليمية وإعلامية تحاول إقناعه بقبول ما هو سائد ومألوف ومتعارف عليه { !! } ، أو أن يرهنوا كتاباتهم لوظائف هي مهام أجهزة أخرى ، يختلف دورها عن دورهم ...، وإذا كان لهذا المجتمع من حق علينا ؛ فإن لآفاق الفن العليا ، وتشوّق الروح نحو المطلق حقاً علينا كذلك » [(٢)].

---

(١) انظر : ندوة الأدب في الخليج العربي ص ٦٧ – ٧٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٥ .

سعد البازعي

حياته

هو سعد بن عبدالرحمن البازعي

ولد في القريات في المنطقة الشمالية بالمملكة العربية السعودية ، عام ١٣٧٢هـ .

أنهى دراسته الجامعية في جامعة الرياض (الملك سعود حالياً) عام ١٣٩٤هـ ، ونال شهادة الدكتوراة في الأدب الإنجليزي والأمريكي من جامعة « بردو » بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠٣هـ ، وكان موضوعها « الاستشراق في الأدب الأنجلو – أمريكي في القرن التاسع ، تشكله واستمراره » .

وهو الآن أستاذ مشارك بقسم اللغة الانجليزية بكلية الآداب ، جامعة الملك سعود بالرياض .

كما أنه مدير مركز البحوث بكلية الآداب .

عمل مستشاراً غير متفرغ بوازرة التعليم العالي بين عامي ١٤٠٤و ١٤٠٥هـ تولى الإشراف على تحرير صحيفة (رياض ديلي) بين عامي ١٤٠٦و١٤٠٨ هـ [١].

من مؤلفاته :

ثقافة الصحراء – دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ، الرياض ، مكتبة العبيكان ١٤١٢هـ .

---

(١) انظر : معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ١٣، وثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ، الغلاف الأخير .

من أقواله ومواقفه الحداثية :

سئل البازعي عن الحداثة في المملكة العربية السعودية ، ومعوقاتها ، فأجاب :

« في الفترة الأخيرة قل النتاج ، ونحاول أن نعزو ذلك (بشيء من التفاؤل) إلى نوع من التأني { !! } ، وقد يعود الأمر إلى أسباب أخرى ، منها الإشكالات التي حدثت قبل عامين ، أو ثلاثة أعوام نتيجة سوء الفهم ، الذي قوبلت به حركة التحديث الإبداعية ، وربما أدى هذا إلى خفوت بعض الأصوات .... [١].

أعتقد بأن طبيعة المرحلة الثقافية ، والتكوين الاجتماعي الذي نجده في هذا البلد ، تجعل من الصعب على هذا اليقين الإبداعي أن يتبلور ، فالمحافظة الشديدة الموجودة أحياناً ، والتي قد تغلو في بعض الأحيان ، ترغم بعض الكتاب ، وبعض المفكرين على أن يكونوا أكثر تأنياً ، أو حذراً ، في طرح أفكارهم ، وبلورتها .... فاليقين الإبداعي لا يتم إلا في حالة انفتاح أكثر .

... ، إن الرواية تحتاج إلى مساحة أكبر من المرونة في تناول القضايا الاجتماعية ، حتى إن هناك مشكلة في توظيف الأسماء ، فالروائي يحاصر بمثل هذه القضايا الصغيرة ، إنك في مجتمع لا تزال له تركيبة قبلية، فالموضوعات حساسة ، من هذه الناحية ، أيضاً الرواية تحتاج إلى

---

(١) لعله هنا يشير إلى انتباه العلماء والمفكرين إلى خطر الحداثة الثورية في البلاد السعودية ، نحو الدين والنظام ، حيث رد عليهم سماحة الشيخ ابن باز، وفضيلة الشيخ عوض القرني في كتاب : الحداثة في ميزان الإسلام ، كذا فضيلة الشيخ سعيد الغامدي ، وغيرهم ، مما جعل بعض الحداثيين يتراجع ويتوب ، ويفضح منهجها المدمّر .

مكاشفة اجتماعية ، ومن الصعب كتابة عمل روائي يتجاهل الحياة الاجتماعية ، فعندما تخوض غمار هذه الحياة يجب أن تكون ـ ـ ـ ـحاً في بعض الأحيان ، وهذا صعب ؛ لذلك يلجأ كتابنا إلى القصة القصيرة ؛ لأنها تنتج مجالاً أكبر للرمز ، وللغة الشعرية ، التي تجعل القاص يقول ، ولم يقل في الوقت عينه ... ، القصة التي تصطدم بالمجتمع ، أو تصطدم بالقضايا المطروحة اجتماعياً ، فتجد القاص عندنا يصطدم .. ولكن بطريقة مواربة تماماً ، لا ينتبه إليها القارىء العادي ، فهي تحتاج إلى ناقد ليأتي ، ويقول : لا .. هو في الواقع كذا وكذا ؛ لأن الأسلوب رمزي ، أو مغرق في الشعرية ، أو ملتف على الموضوع ؛ لكي يتفادى القاص إشكالات معينة ، فهو كأنه لم يقل شيئاً في النتيجة »[1].

وقد أثنى البازعي على زميله في المذهب محمد جبر الحربي ، وشرح بعض أشعاره في ثلاث صفحات ، قال في آخرها :

« ولست أملك في النهاية إلا أن أشد على يد محمد جبر الحربي ، مهنئاً له ولنفسي ، ولنا جميعاً على هذا التألق الشعري المتميز »[2].

أما مفهوم سعد البازعي للحداثة ، فيحدده بقوله :

« الشيء الذي لا نزال نفتقده أو يفتقده البعض منا في تصوره للحداثة هو أساسها الفلسفي ، الذي يمنحها إطاراً شمولياً ، لا تمثل فيه التغيرات الأدبية والفنية سوى جانب واحد ... ، إن التصورات الأدبية المعاصرة ، شكل القصيدة أو اللوحة ليست إلا جزءاً من كل ، الحداثة رؤية شمولية للحياة »[3].

---

(١) مجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٩ -١٤١٣/٣/٢٥هـ ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) انظر : مجلة اليمامة ع ٨٠٢ ، ١٤٠٤/٨/٨ هـ ، ص ٥٦-٥٨ .

(٣) صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

ويشيد البازعي بطه حسين ، وبالجوانب « الإيجابية » عند لويس عوض ، على حد تعبيره [١].

وللبازعي أقوال منحرفة كثيرة ، نقلت بعضاً منها خلال هذا البحث ، ولا داعي للتكرار هنا [٢].

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ع ٨١٩٢ ، ١٤١١/٥/١١هـ ، ص ٢٥ .

(٢) للقارىء أن يراجع كتابه ثقافة الصحراء دراسات في أدب الجزيرة المعاصر ، وما كتبه في مجلة اليمامة ع ١١٨٤ ، ١٤١٢/٦/٥هـ ، ص ٨٢ ، وع ١٢٨٤، ١٤١٤/٦/٢٥هـ ، ص ٤٠ ، وغيرها .

محمد رضا نصر الله

حياته وأعماله

ولد الحداثي الشيعي محمد رضا منصور نصر الله في القطيف ، عام ١٣٨٢هـ ، فهو من طائفة الرافضة الشيعية هناك .

حصل على ليسانس الأدب العربي من كلية الآداب ، بجامعة الملك سعود .

عمل محرراً في جريدة (اليوم) ، ومجلة (اليمامة) ، كما عمل مشرفاً على صفحات الثقافة في جريدة الرياض .

كما تولى الإشراف على الملحق الأسبوعي (ثقافة اليوم) .

له مشاركات في التلفزيون السعودي ، لا سيما إعداد وتقديم برنامج (الكلمة تدق ساعة) ، الذي كان يستضيف فيه بعض الأدباء والكتاب العرب ، والآن يقدم برنامجاً تلفزيونياً بعنوان « مواجهة مع العصر» يستضيف فيه الحداثيين أمثال: أميل حبيبي،والطيب صالح،وتركي الحمد،وغيرهم [(١)].

له زاوية ثابتة في صحيفة الرياض ، بعنوان (أصوات) .

كما أن له مشاركات كثيرة في الأندية الأدبية والمهرجانات الثقافية .

له كتاب : مقالات نقدية حول الأدب السعودي

كما أنه يكتب مؤلفاً عن الشاعر الخليجي الشيعي (أبو البحر جعفر الخطي) [(٢)].

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٦٠، ٣/١/١٤١٤هـ ، ص ٩٦ .

(٢) انظر :معجم الأدباء والكتاب ص٣٤٧، ٣٤٨، ودليل الكاتب السعودي ص ٢٢٧ ومعجم الكتّاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ١٤٤ .

وكذلك له بحث ، شارك به في « ندوة الأدب في الخليج العربي » التي عقدت في (أبو ظبي) ، درس فيه أشعار جعفر الخطي ، الشيعي ، كما أنه أشاد في بحثه بالشيعة ، علي بن حسين القديحي ، وعبدالله الحبشي ، وصفي الدين الحلي ، وغيرهم [١].

وقد عمل مديراً لتحرير صحيفة الرياض ! .

من أقواله الحداثية :

تحت عنوان « خلق مسرح سعودي » ، كتب محمد رضا نصر الله يدعو إلى إنشاء المسارح ، على النمط الذي دعا إليه أحمد السباعي ، ويأسف لأن محمد عبدالله مليباري لم « يعمق هذه التجربة الجديدة على ساحتنا الثقافية » ، قال هذا في مقالته التي كتبها « يرثي » فيها محمد مليباري ، حيث ذكر أن أستاذه أحمد السباعي ، أول من دعا إلى إنشاء المسارح ، وأنه حاول « أن يبث في تلميذه المليباري قبس من روحه » إلا أن المليباري لم يتقبل هذا المبدأ المنحرف ، فعارضه وكتب ضد الحداثة ؛ ولهذا أعلن محمد رضا نصر الله مخالفته ، وعدم اتفاقه مع المليباري ، فظاهر المقالة رثاء ، وحقيقتها نقد المليباري وإطراء أحمد السباعي ، وتأييد لخطته في إنشاء المسارح [٢].

كتب محمد رضا نصر الله مرحباً بالحداثي الماركسي محمد عابد الجابري ، الذي جاء ، ليشارك في مهرجان الجنادرية لعام ١٤٠٨هـ ، كما كتب أيضاً مرحباً بالحداثي السوري حليم بركا ت ، المقيم في أمريكا ، صاحب الدعوة إلى الثورة على الأنظمة العربية [٣].

---

(١) انظر : ندوة الأدب في الخليج العربي ٣/١٩٩– ٢٢٢ .

(٢) انظر : صحيفة عكاظ ، ع ٩١٥٨ ، الاثنين ١٤١٢/٢/٩هـ ، ص ٩ .

(٣) انظر : صحيفة الرياض ع ٧٢٢٣ ، ١٤٠٨/٨/١٥هـ ، ص أصوات ، وانظر:مقالة =

وفي مقالة له جريئة بعنوان « اختزال الإسلام » ، أثنى فيها على المعتزلة ، ومنهجها في التلقي ، وأطال في ذلك ، ثم سخر من ظهور « الدعوات التي تحاول الارتداد بالمجتمع العربي والإسلامي المعاصر إلى القرون الأولى » !!! .

ثم خص منهم أولئك الذين يذكّرون الناس بأحوال « الآخرة ، وعذاب القبر » ؛ إذ هذه الأمور – كما يقول – « جزئية تتعلق بإشاعة التخويف ، وزعزعة النفس المسلمة » (١) !! .

وأكتفي – عن التعليق – بأن أذكر بأن محمد رضا نصر الله ، اجتمعت فيه خصلتان فكريتان شنيعتان هما : التشيع والحداثة ، فمن كان شيعياً رافضياً حداثياً لا يستبعد منه صدور مثل هذا القول الخطير ، الذي تجرأ وكتبه في صحيفة الرياض .

= حليم بركات الثورية في كتاب : ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٢٤٣– ٢٥٨ .

(١) انظر : صحيفة الرياض ع ٧٢٢٧ ، ١٩ /١٤٠٨/٨هـ ، زاوية أصوات .

عزيز ضياء

حياته وبعض مواقفه

هو عبدالعزيز ضياء الدين بن زاهد ، ولد في المدينة المنورة عام ١٣٢٢هـ.

تلقى تعليمه الأولي في كتاب الشيخ محمد بن سالم ، ثم في المدرسة الراقية الهاشمية .

في عام ١٣٤٥هـ أُعلن في صحيفة أم القرى عن افتتاح (مدرسة الصحة) ، بمكة المكرمة ، فالتحق بها ، ولما تبين له أنها (مدرسة تمريض) وليست مدرسة للطب ، كما ظن هو وأهله ، هرب منها بعد سنة ، واختفى في بيت وكيله في حي الشامية ، بمكة ؛ إذ كانت (مدرسة الصحة) تبحث عنه ، وتدعو للقبض عليه ، وبعد الحج سافر إلى المدينة المنورة .

بعد مضي سنة تقريباً عاد إلى مكة المكرمة ، وتوظف (مقيد أوراق)في مديرية الصحة العامة ، بعد أن أجري له امتحان ، نجح فيه ، فعفي له عن هربه منها ، وقُبِل موظفاً فيها ، وبعد مدة أقيل من مديرية الصحة العامة ، وتوظف (مقيد أوراق) في قلم مدير الأمن العام ، وبعد سنتين انتقل إلى وظيفة (كاتب ضبط) في شرطة المدينة المنورة ، ثم نقل إلى مكة المكرمة ، حيث عُيّن (مفوضاً ثالثاً) بعد دورة تدريب عسكرية قصيرة ، وبهذه الرتبة عُيّن رئيساً للمنطقة الثالثة بمكة المكرمة ، ثم رُقي إلى رتبة (مفوض ثان) .

استقال من وظيفته ، وسافر إلى القاهرة ، وتقدم إلى مدرسة الخديوي إسماعيل الثانوية هناك ، فأجُري له امتحان ، رسب فيه ، وأعيد الامتحان مرة ثانية ، فرسب أيضاً ، فسافر إلى لبنان ، والتحق بالكلية

الأمريكية في بيروت ، وبنشوب الحرب العالمية الثانية اضطر للعودة إلى المملكة ، وأعيد تعيينه في الشرطة ، وبعد مدة استقال منها ، وسافر إلى مصر ، والتحق بمعهد التحقيق الجنائي في كلية الحقوق بالجامعة المصرية ، إلا أنه ترك الدراسة في السنة الثانية من المعهد المذكور ، بسبب ظروفه المعيشية ، كما يقول ، وعاد إلى المملكة ، فعيّن في الشرطة رئيساً لقسم التنفيذ ، ثم ترك عمله، والتحق بوازرة الدفاع، عند أول تأسيسها ، مساعداً للسكرتير الأول ، كما كان يسمى مدير عام الوزارة في ذلك الحين ، ثم عين بأمر من الوزير ، مديراً عاماً للخطوط الجوية العربية السعودية ، إلى أن فُصل من عمله ، لخلاف حدث بينه ، وبين بعض المسؤولين ، كما يُذكر، فسافر إلى القاهرة وأقام فيها سنتين تقريباً ، ثم التحق بوظيفة (مذيع مترجم) في إذاعات الهند في دلهي ، وبعد سنتين تقريباً ، أستدعته الحكومة السعودية برقياً ، ومن ثمّ توظف مديراً لمكتب مراقبة الأجانب بمكة المكرمة ، وكلف بوضع نظام للإقامة ، فتقدم به ، فوافق عليه الملك عبدالعزيز ، وهو الذي لا يزال متبعاً حتى اليوم ، كما يقول صاحب الترجمة .

وقبل مضي سنتين من عمله ، صدر الأمر بتعيينه (وكيلاً للأمن العام للمباحث والجوازات والجنسية) ، وكُلّف بإعداد مشروع لتعديل نظام الجنسية ، فقدمه ، وتمت الموافقة عليه ، وهو النظام المتبع حتى الآن ، كما يزعم هو أيضاً ، عند كتابته لترجمته .

كان يكتب للإذاعة ، معلقاً سياسياً ، يومياً ، طيلة أكثر من عشر سنوات وهو عضو في المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والأدب ، كما أنه أنشأ مؤسسة الشرق الأوسط للإعلان والثقافة والنشر بجدة .

تولى إدارة مطابع مؤسسة الصحافة والطباعة والنشر بجدة ،

كما تولى رئاسة تحرير(جريدة عكاظ) في المدة من ١٣٨١/١/١٨هـ إلى ١٣٨١/١٠/٢١ هـ ، وكما تولى رئاسة تحرير (جريدة المدينة المنورة) إلا أنه أقْصي عنها ، بعد أربعين يوما .

وكذلك هو عضو مؤسس للنادي الأدبي الثقافي بجدة .

وهو يساهم في تقديم برامج وتمثيليات في إذاعة جدة ، كما أنه حرص على توظيف ابنته دلال في هذا المجال ، كما أن قرينته كانت أول سعودية اشتغلت في الإذاعة ، وابنه ضياء فنان تشكيلي .

وهو يجيد اللغة الانجليزية والفرنسية والتركية إلى جانب العربية؛ ولهذا فقد كتب عن بعض الاتجاهات الأدبية والفكرية الغربية في بعض الصحف العربية [١].

وله اهتمام بدراسة الفلاسفة الغربيين ، والترجمة لهم ، وتعريب كتبهم ، والاهتمام بسيرهم وإبرازها [٢].

كما أنه عني كثيراً بترجمة ودراسة روايات الروسي (ليوتولوستوي) ، الذي قال عنه :

« ليوتولوستوي ... ذلك الكاتب الإنسان الذي قدم للعالم صورة نادرة النظير للإنسان كما يراها ، أو كما ينبغي أن تكون في حياة الإنسانية.

في مكتبتي أكثر من عشرة مؤلفات عن حياته وأعماله ، واحدها

---

(١) انظر : إلى سيرته بقلمه في : عهد الصبا في البادية ص ٧-٩ ، و: وحي الصحراء ص ٢٣٩ ، وراجع المرجز في تاريخ الأدب العربي السعودي ص ١٢٣، ١٣٤، ودليل الكاتب السعودي ص ١٩٢ ، والموسوعة الأدبية ، دائرة معارف لأبرز أدباء المملكة العربية السعودية ٣/٢٠٦، ومعجم الأدباء والكتاب ص ٢٠٥ .

(٢) انظر – على سبيل المثال – كتابه : جسور إلى القمة .

يزيد عدد صفحاته عن ألف صفحة ... ؛ ولذلك فإن هذه النبذة الموجزة عن الكاتب العظيم ليست أكثر من لمحة خاطفة ، تعطي القارىء نوعاً من التعريف به ...»[١].

وعزيز ضياء معجب أشد الإعجاب بالحداثي عبدالله الغذامي ، إذ قال عنه :

« وهنا مرة أخرى أسجل إعجابي بجرأة الغذامي وشجاعته ...، فلم يتردد في أن يقول وبصراحة إنه حداثي »[٢].

بينما هو وفي العام نفسه يقول بأنه سمع – من الغذامي نفسه – لأول مرة عن رجلين يقال لأحدهما محمد بن صالح العثيمين والآخر عبدالرحمن السعدي ، إلا أنه لا يعرف عنهما شيئاً ، ولم يسمع بهما إلا في هذا الوقت، ولا يدري هل لهما مؤلفات أولا !! ، وكذلك لأول مرة سمع بشيء يقال له « المعهد العلمي » ويتساءل « أين هذا المعهد من مدن المملكة وحواضرها » !![٣].

أما عن قدوته ومن تأثر بهم ، فالفلاسفة من الشرق والغرب ، وعلى رأسهم جبران خليل جبران ، وأدباء المهجر[٤].

وبالمناسبة فإن زوجته أسماء محمد يوسف زعزوع ، « ماما أسماء » معدة ومقدمه برنامج الأطفال سابقاً ، « وهي أول صوت نسوي سعودي سمع عبر الإذاعة السعودية » .

« أول سعودية ينتشر صوتها عبر الأثير الإذاعي » .

---

(١) انظر : حديثة عنه وترجمته لروايته (السيد والرجل) في مجلة اقرأ ع ٨٩٠ ، ١٤١٣/٦/٢هـ ، ص ٢٤ -٢٨ ، وكذا العدد الذي بعده .

(٢) مجلة بيادر ع ٤ ، ١٤١٠هـ ، ص ٨٤ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) انظر : الموجز في تاريخ الأدب العربي السعودي ص ١٣٤ .

وقد كانت مذيعة في إذاعة الهند ، عندما كانت بصحبة زوجها – عزيز ضياء – هناك لمدة سنتين .

ثم عادت مع زوجها إلى المملكة ، فطلب منها جميل الحجيلان – وقد كان وزيراً للإعلام – أن تكون مذيعة إلى جانب ابنته سلوى الحجيلان فكانتا « أول صوتين نسويين سمعا في إذاعة المملكة العربية السعودية » ، كما تحدثت بذلك زوجة عزيز ضياء نفسها [١].

وكان يشاركها في ذلك ابنها ضياء ، الذي أصبح فيما بعد فناناً تشكيلياً .

أما ابنتها دلال عزيز ضياء فقد اشتركت في الإذاعة ، في تمثيليات الأطفال منذ أن كانت في الخامسة من عمرها ، وهي الآن مسؤولة في إذاعة جدة ، عن برامج المرأة ، عينت رسمياً ، وليست متعاونة ، وذلك بعد دراستها الإعلام في جامعة القاهرة ، وهي كذلك ، الآن معدة ومقدمة مجموعة من البرامج التي تعنى بشؤون المرأة إلى جانب برنامج ترفيهي هو « الليل والكلمة والنغم » [٢].

يطالب بإنشاء المسارح المختلطة

وفي إحدى مشاركاته في مهرجان الجنادرية دعا عزيز ضياء إلى إنشاء مسارح مختلطة ، يظهر فيها الحبيب مع حبيبته ، وقال بأن المسرح السعودي لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت المسرحية ، ولا تكون المسرحية إلا إذا كان فيها « الأم والأخت والابنة والشقيقة وما في مانع أن نقول الحبيبة والصديقة ؛ لأن الحياة لا تخلو من الحبيبة والصديقة إلى جانب الأم والأخت

---

(١) انظر : مجلة الشرق ع ٧٠٦ ، ٨ – ١٤/٥/١٤١٤هـ ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٥ – ٤٧ .

والجدة أيضاً ....، أعتقد أنه سوف يظل بالنسبة لي حلماً من أحلامنا إلى يوم لا ندري من يراه من أجيالنا القادمة » !! .

وقال بأنه يتحدث بهذا الكلام صراحة في مهرجان الجنادرية ، ومباشرة إلى الناس بعد أن امتنعت إحدى المجلات عن نشره [١].

ولهذا فإن عزيز ضياء يعد من دعاة إنشاء المسارح المختلطة ، إذ ينادي « بإدخال المرأة في العمل المسرحي » ، ويرى ضرورة ذلك ، ويدافع عن فكرته بقوة [٢].

وبالتالي فهو يطالب أن تتوفر للحركة الفنية « أجواء الحرية ، والقدرة على التعامل مع قضايا الفكر ، دون قيد من أي نوع » ؛ لأن تلك القيود أغلال تعطل انطلاقة الفن لخدمة أهدافه [٣] !! .

مؤلفاته :

١- حمزة شحاته قمة عُرفت ولم تكتشف ١٣٩٧هـ ، الرياض، مطابع اليمامة .

٢- عهد الصبا في البادية لإسحاق الدقس- ترجمة - ١٤٠٠هـ جدة ، تهامة.

٣- قصص من سومرست موم - ترجمة - ١٤٠١هـ ، جدة ، تهامة .

٤- النجم الفريد - قصص مترجمة - ١٤٠١هـ ، جدة ، تهامة .

٥- جسور إلى القمة - تراجم - ١٤٠٢هـ ، جدة تهامة .

٦- تورتة الفراوله - تعريب قصص أطفال - ١٤٠٣هـ ، جدة ، تهامة .

٧- سعاد لا تعرف الساعة ١٤٠٣ هـ .

---

(١) انظر : الندوة الثقافية الكبرى ، الموروث الشعبي وعلاقته بالإبداع الفني والفكري في العالم العربي ، النص المسرحي ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) انظر : مجلة بيادر ع ٤ ، ١٤١٠هـ ، ص ٨٤ .

(٣) انظر : مجلة الفيصل ع ١٣٢ ، رجب ١٤٠٨هـ ، ص ٤٤ .

٨- قصص من تاغور - ترجمة - ١٤٠٢هـ ، جدة ، تهامة .

٩- العالم عام ألف وتسعمائة وأربعة وثمانين (١٩٨٤م) لجورج أورويل - رواية مترجمة - ١٤٠٤هـ ، جدة ، تهامة .

١٠- ماما زبيدة - قصص - ١٤٠٤هـ ، جدة ، تهامة .

١١- ضيوف نار الزينة - تعريب - ١٤٠٣هـ ، جدة ، تهامة .

١٢- الحصان الذي نقد ذيله - تعريب - ١٤٠٣هـ ، جدة ، تهامة .

عبدالله الخشرمي

مولده وعمله :

ولد في بني شهر بالمنطقة الجنوبية في المملكة العربية السعودية ، عام ١٣٧٦هـ .

يحمل الشهادة الجامعية ، تخصص (تجارة عامة) منذ عام ١٤٠٠هـ .

يعمل رئيساً لتحرير مجلة (التجارة) ، ومشرفاً عاماً على مجلة (حواء) [١].

مؤلفاته

١- خارطة المرايا : شعر ، دار العلم ، جدة ١٤٠٧هـ.

٢- عصاميون: قصص وتجارب رجال أعمال ، دار العلم ، جدة١٤٠٧هـ.

٣- ذاكرة لأسئلة النوارس ، شعر ، النادي الأدبي بالرياض ١٤١٠هـ.

من أقواله الحداثية :

يقول عبدالله الخشرمي عن الحداثة بأنها « مولود قيصري ؛ لأن القيصرية هي ولادة غير طبيعية لعصر غير طبيعي .. فكان هذا الشعر الحديث ، لأنه عندما ولد شعرالقافية فهو ولد على ظهر جمل في صحراء شاسعة ، لا اختراقات طائرات ، ولا سكود ولا باتريوت ، ولا قطارات ولا إشارات ، ولا عمارات شاهقة ، فكيف لهذا الكائن الشعري المقفى أن يحتمل هذه الطارق ، وهذه الهياكل ، وهذه الاجرام السماوية ؟

أعتقد لا قِبَل لهذا الشعر المقولب بتلك الصورة القديمة أن يحتمل كل هذه التداعيات ، فكان هذا الكائن الذي اسمه الشعر الحديث ، الوليد الطبيعي لعصره ، وهذا كل ما نريد أن نعبر عنه » [٢].

---

(١) انظر : معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٤٨ .

(٢) مجلة الرياضة والشباب ع ٦٢٦ ، ٢٢-٢٩ شوال ١٤١٣هـ، ص ٢٦، ومجلة =

ولما سئل : « إن لكل شاعر شيطانة فمن أي الأنواع شيطان شعرك » ، أجاب قائلاً :

« والله إنه شيطان مؤمن ، مؤمن بالإبداع ، وليس شيطاناً كافراً بالقيم ، بالروح ، بالحرية ، بالإنسانية ، هذا هو شيطاني الذي أعتز بإبداعه، وما عدا ذلك من شياطين فأتركهم يمارسون سطوتهم على كل القيم ، إلا شيطاني فأنا كفيل به ، وهو كفيل بي »[١] !! .

ومهما كان مراد الخشرمي بهذا الهراء ؛ فإنه سفاهة وجهل وقلة حياء .

وقد لفت انتباهي مراسلة عبدالله الخشرمي لمجلة « أدب ونقد » ، التي يصدرها « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في مصر ، حيث اعتنت المجلة بنشر أشعاره[٢].

وقد أجرت معه مجلة (السينما والناس) حواراً ، وكان مما قاله فيه :

« كانت الحداثة تعامل كأنها جريمة ، أو كأنها عمل مسيء ... ، نحن نظرنا للحداثة كشعراء من وجهة النظر المضيئة »[٣].

= الشروق ع ٥٦ /٦٨، ٨-١٤ذو القعدة ١٤١٢هـ ص ٥٣ .

(١) مجلة الرياضة والشباب ع ٦٢٦ ، ٢٢-٢٩ شوال ١٤١٣هـ ، ص ٢٤ .

(٢) انظر : مجلة أدب ونقد ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٣) انظر : مجلة السينما والناس ع ٣٣١ ، ٢١ - ٢٧ شعبان ١٤١٣هـ .

تركي الحمد

مولده وعمله

هو تركي بن حمد الحمد البريدي

ولد في الأردن عام ١٣٧٢هـ

وهو سعودي من بلدة (القصيعة) بالقرب من بريدة في منطقة القصيم .

نال شهادة الدكتوراة في العلوم السياسية من جامعة « كاليفورنيا الجنوبية » بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠٥هـ .

وهو الآن أستاذ مشارك بقسم العلوم السياسية في جامعة الملك سعود بالرياض في المملكة العربية السعودية .

له عدة كتابات بالصحف والمجلات المحلية والخليجية والعربية[1].

من مؤلفاته

١- الحركات الثورية المقارنة (تعريب)، بيروت ، دار الطليعة ١٤٠٦هـ .

٢- دراسات أيديولوجية في الحالة العربية ، بيروت ، دار الطليعة ١٤١٢هـ .

٣- الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ، بيروت ، دار الساقي ١٤١٣هـ .

أساتذته

يكثر تركي الحمد من الإشادة بالحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، والتعلق بأفكاره ، والنقل من كتبه والثناء عليها ، فهو - في نظري - تلميذه الوفي ، وقد زعم تركي الحمد أن أحد كتب الجابري هو أحد أهم خمسة كتب عربية في القرن العشرين ، وأن ذلك حسب استفتاء قامت به صحيفة الشرق الأوسط بين الحداثيين العرب [2].

---

(١) انظر : معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٤٣ .

(٢) انظر : صحيفة الشرق الأوسط ١٩٩٣/٣/٤م ، ومجلة الشروق ع ٦٢/٥٠ ، ٢٥ رمضان - ٢ شوال ١٤١٣هـ ، ص ٤٧ .

وكذلك من أساتذته الذين يكثر النقل عنهم ، الحداثي الماركسي عبدالله العروي ، وكذلك الحداثي سعيد بنسعيد العلوي [(١)].

وإن المتتبع لكتابات تركي الحمد لا يجد له رأياً ، ولا نظرية ، ولا موقفاً إلا ما قرره محمد عابد الجابري وعبدالله العروي ، بخاصة ، وأمثالهما بعامة .

وتركي الحمد من محترفي كثرة الهذيان ، كأساتذته محمد عابد الجابري ، وعبدالله العروي ، وأمثالهما ؛ فإن له كلاماً كثيراً في صحف كثيرة ، وفي الغالب مقالاته مكرورة المعنى ، تدور كلها حول « نقد العقل العربي » ، ونحو ذلك ؛ تماماً على نهج أساتذه الجابري ، حذو القذة بالقذة، بل تقرأ لتركي الحمد ، وتحسب أنك تقرأ للجابري ، أو للعروي ، أو غيرهما من أصحاب الاتجاهات الماركسية .

وهو يكثر من نقد الوضع العربي ، وأنظمته السياسية ، و « تهميش دور الفرد » فيه ، ويسخر من الحكم والأمثال التي تُذكر عن فضيلة « الصمت » أو « الحكمة » أو النهي عن « التدخل فيما لا يعنيه » ونحو ذلك ، مطالباً الفرد ، والمجتمع كله « بعقل عربي جديد » [(٢)].

من أقواله الحداثية ونحوها

يبدي تركي الحمد إعجابه بالحركات القومية والبعثية العربية ، ويرى أنها أدت دوراً قبل الاستقلال العربي ، وأنها أحد المبررات لغزو الكويت ، إلا أنه يرى أن تلك القومية البعثية « استنفدت أغراضها السياسية

---

(١) انظر : مجلة السراج ع ٤ ، شوال ١٤١٢هـ ، ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) انظر : مقالته في صحيفة الرياض ع ٨١٨٠ ، ١٤١١/٤/٢٩هـ ، ص ٧ ، وع ٨٢٢١ ، ١٤١١/٥/١٠هـ ، ص ١٧ ، وفي صحيفة عكاظ ع ٨٩١٠ ، ١٤١١/٥/٢٣هـ ، ص ٢٥ .

والاجتماعية في أعقاب الاستقلال السياسي لمعظم الأقطار العربية » .

بعد هذا الاستنفاد حصل « هنالك انهيار للقومية العربية بمعناها التقليدي الأيديولوجي (قومية الخمسينات والستينات) ...» .

والمشكلة الثانية – عنده – أنه حصل « توسع في مدى مفهوم وكيان الشرق الأوسط ، ليشمل الجمهوريات الآسيوية السوفياتية السابقة » .

أما المصيبة العظمى – عنده – ، والحدث الأكبر الخطير في العالم العربي ، فهو قيام « مد أصولي (شوفيني النزعة ، تعصبي الطبيعة) لا يهدد الكيان العربي ، الذي كان يفترض أنه كيان واحد ، بل يهدد الدولة الوطنية ، أو القطرية » أي الدولة البعثية الجديدة .

ثم يقرر أن المطلوب هو إعادة القومية البعثية بفكر بعثي جديد ، « أول هذه الأشياء المطلوبة هو إعادة الاعتبار إلى مفهوم العروبة » .

ولهذا يؤكد أن سقوط الأفكار والمبادئ القومية البعثية لا يدل على سقوط الحركة القومية البعثية ، وبالتالي فهو يدعو إلى إحياء هذه القومية الساقطة بأفكار ومبادىء بعثية قومية جديدة ، أي يدعو إلى إعادة ترميم وتحسين القومية بعد أن فضحها روادها ، وأحدهم صدام حسين [(١)].

والحقيقة أن هؤلاء ليسوا قوميين ، وإنما هم أدعياء فقط ، عاشوا في ضيق وعقد نفسية ومركبات نقص ، فأصبحوا يبحثون عن أي شعارات يتمسكون بأحدها ، فإذا ما سقط بحثوا عن غيره ، وهكذا ... .

وهذه حال من لم يجعل منطلقاته الفكرية والعملية والقولية ملتزمة بالأصول (المعرفية) العقدية الصحيحة ، ألا وهي كتاب الله وسنة رسوله – ﷺ – ، ومنطلقة منها .

ويتجرأ تركي الحمد فينتقد الأنظمة السياسية في العالم العربي ،

---

(١) انظر: مجلة الشروق ع ٢٣ ، ٢٤–٣٠/٥/١٤١٣هـ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

وبخاصة التي – على حد زعمه – « تتكون من فئات وجماعات تقليدية ...، مازالت ضمن حدود الولاء ات التقليدية للقبيلة ، أو العشيرة أو العائلة أو الطائفة » !!! .

أسأل الله أن يحفظ بلادنا وجميع بلاد المسلمين من الثورات الحداثية والبعثية ، وأدعياء القومية .

ثم يدعو تركي الحمد إلى استيراد « الموقف الثقافي الغربي تجاه الوجود ... ، إن المطلوب هو حداثة الإنسان ، وحداثة الثقافة ، وحداثة التعامل ، وليس قشرة الحداثة التي يمكن لكل صاحب مال أن يشتريها ، ولكن من دون أن يكون لها أي جدوى إذا بقي العقل ذاته ساكناً »[1].

إذن ، « الحل » عند تركي الحمد – لمشكلات العالم العربي يكمن في أمور هي – إجمالاً – :

١– « إعادة الاعتبار للعروبة » بأفكار حداثية على نمط الحداثة العقدية في الغرب .

٢– القضاء على " الأصولية " الإسلامية .

٣– إلغاء الحكومات « التقليدية » ذات التكوين « القبلي أو العشائري أو الطائفي أو العائلي »[2]. !!! .

وليتأمل القارئ إجابة تركي الحمد عندما سُئل : « كيف تقيّمون العام ١٩٩٢م ، وماذا تتوقعون في العام ١٩٩٣م »

فكانت إجابته الآتية :

« العام مملوء بالأحداث والتطورات المتسارعة ، بحيث يكاد المرء لا يقبض على بداياتها أو نهاياتها ، إنه عصر السرعة ؛ لذلك فإن محاولتنا

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٤ .

(٢) تأمل مقالته في المصدر السابق ص ٣٢ – ٣٤ .

ستكون انتقائية ، وفق معايير معينة .

وبناء على ذلك فإن أهم حدث عالمي في العام المنصرف هو سقوط الرئيس الأمريكي جورج بوش ، والأهمية في سقوطه تكمن في كونه عراب النظام الدولي الجديد .

وعربياً فإن مأساة الصومال ، والصدام مع المتطرفين الإسلاميين يشكلان أهم حدثين عربيين ، فالأول لأنه عرّى الجامعة العربية والمبادرة العربية ، حتى من ورقة التوت ، أما الحدث الثاني ، المواجهة مع المتطرفين ؛ فلأنه يعبّر عن نقطة اللارجوع مع أصحاب هذه الأيديولوجيا { وهذه الأيديولوجيا الإسلامية ما هي ؟ } .

خليجياً ؛ فإن أهم حدث هو عودة البرلمانية إلى الكويت ، وأهمية الحدث تنبع من الأثر المستقبلي الذي قد تتركه هذه العودة على التركيبة السياسية لبقية دول الخليج { !! } .

أما بالنسبة إلى العام ١٩٩٣م ، فعلى الصعيد العالمي الأفق ينبىء بحرب تجارية اقتصادية بين أقطاب الرأسمالية المنتصرة بسبب سياسة كلينتون ، وعربياً فشل المحادثات العربية – الإسرائيلية حول السلام في الشرق الأوسط ، وتصاعد موجة العنف ، وتزايد عمليات الإبعاد داخل فلسطين المحتلة .

وخليجياً فإن أهم أحداث العام ١٩٩٣م ستكون في اتجاه الإصلاحات الدستورية والتنمية السياسية ، بإنشاء مجالس الشورى ، ومجالس المناطق ، ومجالس شعبية ، بشكل موازٍ للتنمية الاقتصادية والاجتماعية » [١].

وفي مقالة لتركي الحمد بعنوان « الفكر السياسي العربي ،

---

(١) المصدر نفسه ع ٣٩/٥١، ٧ –١٣ رجب ١٤١٣هـ ، ص ٥٢ .

وكيف يتعامل مع القضايا الكبرى » ، عرف «الأزمة » و « الثقافة » ، فوصل إلى أن محور الأزمة هو « الحيرة والاختيار ... وهذا هو محور أزمة المثقفين العرب » كما يقول .

أما التعريف الاصطلاحي للثقافة ، فقد اختار تركي الحمد لها تعريف « جان بول سارتر ، حين يقول : (المثقف هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية ... ، وبين الأيديولوجيا السائدة ... وما هذا الوعي سوى كشف النقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية ... إن المثقف هو الشاهد إذن على المجتمعات الممزقة التي تنتجه ؛ لأنه يستبطن تمزقها بالذات ، وهو بالتالي ناتج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ، ويشتكي من مثقفيه ، من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام ؛ لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتائجه)[1] ... » .

ثم ذكر تركي الحمد نماذج من أولئك المثقفين ، الذين هم نتاج أزمات الواقع التاريخي ، وبالتالي فأفكارهم جاء ت مناسبة لعصرهم ، وما فيه من أزمات !!.

من أولئك في الغرب « كوبرنيكس ، وكبلر ، وغاليليو ، وهارفي ، ونيوتن ، وديكارت ، وسبينوزا، وكانت ، وهيغل ، وماركس ، وهوبز ، ولوك ، ومفكرو الأنوار ، وغيرهم كثير » ، وهؤلاء كانوا « التعبير الفلسفي والفكري عن الأزمات التي أفرزها انتقال المجتمع الأوروبي من القديم إلى الحديث ، ومن التقليد إلى الحداثة ...» .

و« في التاريخ العربي الإسلامي ... أسماء مثل الغزالي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، وابن رشد ، وابن خلدون ، وغيرهم كثير ، هم في حقيقة

---

(١) انظر : تعريف سارتر للثقافة في كتاب : دفاع عن المثقفين ص ٣٣ ، ٣٤ .

الأمر إفراز وتعبير عن أزمات تاريخية ....» .

وعلى ضوء نظريته هذه - وهو في الحقيقة مقلد ، وليس له نظرية ولا رأي - ، يقرر أن « الفقه وبقية فروع الخطاب العربي الإسلامي ، من فلسفة ، وعلم كلام ، ومذاهب ، ونحو ذلك » كل ذلك جاء في مرحلة « التكوين، ومن ثم التدوين »{ كذا } ، نتيجة إفرازات لأزمات عاشها أولئك الفقهاء والمثقفون في واقعهم التأريخي ، فحاولوا التعبير عن ذلك الواقع بتلك المفاهيم الفقهية !! فكونوها ، ومن ثم دونوها ، يقول هذا دون أدنى إشارة إلى ذكر الوحي من الله تعالى إلى رسوله - ﷺ - ، وتميز هذه الأمة بحفظ الله لكتابه وسنة نبيه - ﷺ - ، ومن ثم انطلق العلماء والمصلحون من هذه الأصول والمصادر « المعرفية » الثابتة.

ولهذا فإن تركي الحمد وأمثاله ، يعيشون - كما يقول هو - « إشكالية كيفية التعامل مع الغرب » ؛ ولهذا - أيضاً - يتساء ل « من نحن ، وماذا نريد ، وأين الطريق » أسئلة تعبر عن مدى ما يعيشونه من ضنك ، وحيرة ، وضياع .

بعد ذلك يبحث عن الأجوبة والحلول ، فلا يجدها إلا عند الحداثي المغربي ذي الاتجاه الماركسي محمد عابد الجابري ، فينقل كلامه نصاً ؛ إذ يقول :

« إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر ؛ يقول محمد عابد الجابري - لا تعكس الواقع العربي الراهن ، ولا تعبر عنه ، بل هي مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوروبي ، حيث تدل - هناك في أوروبا - على واقع تحقق ، أو في طريق التحقق ، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي {!! } ، حيث كان لها مضمون واقعي خاص ، أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل ، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد ، واقع معتم ، مستنسخ ، إما من هذه الصورة أو تلك من الصور

النمونجية القائمة في الوعي – الذاكرة العربية ، ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه ، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين ، وليس خطاب مضمون » [١].

ثم عقب تركي الحمد قائلاً : « والحقيقة أنني وعلى الأخص لا أجد أفضل مما قاله الجابري في التعبير عن أزمة الثقافة العربية وخطابها ، وبالتالي المثقفين العرب المنتمين إلى هذا الخطاب ، فالمثقف العربي المعاصر يختلف عن سابقه في الحضارة العربية الإسلامية أيام صعودها وازدهارها »!!.

ثم استشهد بأقوال للحداثي الماركسي عبدالله العروي ، وكذا الحداثي سعيد بنسعيد العلوي [٢].

ثم قرر ما سبق أن أشار إليه من أن الفقه التراثي لا يصلح لهذا العصر الحداثي ، إذ قال – وتأمل قوله – :

« وبالتالي فإن الفقه الإسلامي في سنوات ازدهاره ، وصولاً إلى قمته في (الرسالة) ، و (الأم) للشافعي ، كان تعبيراً تجريدياً عن الواقع الاجتماعي (كما هو كائن) ، ومعطيا صورة استشرافية (لما يجب أن يكون) ، وهنا كمنت حيويته وفاعليته ، بصفته خطاباً معبراً عن اختناقات الواقع وإفرازاته ، ومقدماً الحل لهذه الاختناقات في ذات الوقت ... .

وإذا انتقلنا من ذلك كله إلى وضع المثقف العربي المعاصر ؛ فإن الصورة تكاد أن تكون في غاية الاختلاف ، فالخطاب الذي ينتجه المثقف

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ص ١٨٢ .

(٢) وذلك من كتابي عبدالله العروي : أزمة المثقفين العرب ، تقليدية أم تاريخية ، والأيديولوجية المعاصرة ، وكتاب سعيد بنسعيد العلوي : المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر مفاهيم منهجية .

العربي المعاصر ... هو خطاب اغترابي ... يغرق في غربة الزمان ، بحيث أن تحليله ووصفه واستشرافه للأزمة قائم على مفاهيم مستقاة من واقع زماني آخر هو الواقع العربي الإسلامي الوسيط ، وخاصة عصر التدوين ... ، مفاهيم الاغتراب الزماني تقرأ هذا الواقع قراءة محكومة بعصر التدوين ، ومفاهيمه ، وهي بدورها تشكل نتيجة لذلك حجاباً بين ذات الواقع ، وبين القائم بالقراءة » .

ثم بعد ذلك نقل أقوالاً كثيرة للحداثي سعيد بنسعيد العلوي حول نقده للوحدة الإسلامية ، ومفهومها الشرعي ، وتركي الحمد يسير خلف العلوي فيؤكد ما أكده ، من نقد المفهوم الشرعي للوطن الإسلامي ، أو « الوحدة الإسلامية » ، والإشادة بالمفهوم الغربي للوطنية ، حيث يرى أن الحضارة الإسلامية حتى في عصر ازدهارها حرمت من المفهوم الغربي للوطنية ، الذي هو المثال – عندهما – ، مؤكداً خطأ المفهوم السلفي .

وفي آخر مقالته تحدث تركي الحمد عن الحل المطلوب للخروج من الأزمة العربية ، فقال :

« المطلوب ، إذن ، نوع من المفاهيم ، أو شبكة من المفاهيم نابعة من ذات الواقع التاريخي ، المتحرك المعاش ، قادرة على آليات هذا الواقع ، وديناميياته في الظروف المعاصرة ، بما يكفل فهم هذا الواقع ، وإعادة تشكيله ، بمعنى آخر ؛ فإن المطلوب هو نوع من التجديد الإبستومولوجي القادر على إفراز مفاهيم ذات مضمون جديد ، نابع من ذات الواقع العربي الإسلامي ... .

إن الحل يكمن في ردم الفجوة بين الفكر والواقع ، بين الواقع التاريخي العيني ، من حيث هو صيرورة وحال ، وبين المفاهيم التي تحاول فهم هذا الواقع وتفسيره وتغييره ، إن الحل يكمن في مفاهيم نابعة من ذات

هذا الواقع ، ومن خطاب يعكس الصيرورة التاريخية لهذا الواقع ، وتشكيلاته وآلياته (صيرورته) ، غير غارق في غربة من أي نوع ، ولا في توفيق أو تلفيق بأي شكل .

إن المطلوب هو شبكة متجددة من المفاهيم ، و (باراديم) جديدة للعقل ، (إن الحاجة تدعو اليوم ، أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين عصر تدوين جديد ، تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح .. نقد العقل العربي)[١]»[٢].

وفي موضع آخر يؤكد الحمد على نقد « الخطاب السياسي العربي، الذي تكمن المآزق والأزمات في بنيته الداخلية ذاتها ...» ، وكذلك نقد « الفكر القومي العربي » ، الذي – في منظوره – « لا يعني فكراً بعينه ، أو أيديولوجيا بعينها ، بقدر ما يتجه المعنى إلى شمولية أعم ، وعمومية أشمل ، بحيث يتضمن المصطلح كل ما أفرزه الذهن العربي من محاولات عقلية لفهم الوجود المحيط به ، باختلاف تفرعاته ، وتشعباته ، سواء كنا نتحدث عن المجتمع أو الطبيعة ...، إننا حقيقة نتحدث عن النتاج الفكري لأمة العرب ، دون الاقتصار على زمن دون زمن ، أو مكان دون مكان ، أو تيار دون تيار » ! .

وإذا كان الوضع السياسي العربي لا يعجب تركي الحمد ، وكذلك لا يعجبه « ما أفرزه الذهن العربي من محاولات عقلية لفهم الوجود ...» ،

(١) العبارة الأخيرة نقلها تركي الحمد عن شيخه محمد عابد الجابري ، من كتابه الخطاب العربي المعاصر ص ١٩١ ، إذ لم يستطع أن يختم كلمته إلا بعبارة شيخه ، على الرغم من خطورتها !! . وهذا يؤكد ما ذكرته من أن الحمد ليس له رأي إلا ماراه الجابري .

(٢) انظر : مقالة تركي الحمد في مجلة السراج ع ٤ ، شوال ١٤١٢ هـ ص ٢٠-٢٣، ٩٦، ٩٧ ، وقد آثرت أن لا أشير إلى أقواله إلا في آخر مقالته ؛ اختصاراً ، ولتحقق الغرض

ومراده واضح ! ، فما هو المطلوب عنده ؟ ! .

تأمل قوله :

« المطلوب هو خطاب سياسي عربي جديد يقوم على ثلاثة محاور ، هذا إذا كان الخروج من المتاهة مطلوباً ، وإذا كان المراد عدم تكرار الأزمات والمآزق ... » .

هذه المحاور هي : « سيادة العقلانية : فالعقلانية تعني في ما تعني الانتقال من شعارات الأيديولوجيا إلى حقائق السوسيولوجيا ، ومن وجدانية العلاقات إلى موضوعيتها ، مثلاً أن تكون المصلحة الوطنية هي أساس العلاقات بين الدول ، سواء كانت عربية ، أو إسلامية ، أو أجنبية » !!

كلام خطير جداً !! وأين الدين ؟ أين مكانة العقيدة والشريعة ، التي يجب أن تحكم جميع علائق الناس والدول ؟ أما « المصلحة الوطنية » فنعم ، ولكن بضوابطها الشرعية ، وليست هي الأساس ! ، بل الأساس هو الدين ، الذي يجب أن يكون الولاء والبراء فيه .

المحور الثاني : « الاعتراف بالواقع ، والذي هو نتيجة للعقلانية ، وسبب لها في آن واحد ، وهو يعني أن تقوم العلاقات السياسية وفق الاعتراف بما هو قائم فعلاً الآن ، دون الدخول في مماحكات أيديولوجية ، تتخذ من التاريخ معنى مبرراً لسياسة باطنية معينة ، لا تعترف بواقع الحال، ويكون ذلك سبباً لانتشار الريبة والشك ، وبالتالي سوء العلاقة ، وفي النهاية انفجار الأزمات والمحن » .

أي أن ننسى عقيدة الولاء والبراء في الله ، ونترك خلافاتنا مع اليهود والنصارى ؛ لأن ذلك « مماحكات أيديولوجية ، تتخذ من التاريخ معنى مبررا ... » ، ونرضى بالذلة والمهانة في ديننا !! .

وإذا ترك الحداثيون هذه الأمور « الأيديولوجية » ، هل سيتركها

اليهود والنصارى وأعداء دين الله ؟ ! ، ألم يقل الله – سبحانه وتعالى –

« ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم...»[1].

فإن ترك الحداثيون الولاء في الملة ؛ فلن يتركها الأعداء ، على الرغم من كفر ملتهم وبطلانها .

المحور الثالث : « التعددية ، إن التعددية نعني بها إعتراف الجميع (فرادى وجماعات ودولا) بأن الحقيقة المطلقة ليست ملكاً لأحد ، وأن الخطأ والصواب مسألة نسبية ، وبالتالي فلاحق لأحد أن يفترض ، أو يزعم أنه هو على الحق وحده ، والآخرون مخطئون ، فما نحن إلا بشر ، وكل ما نقوله وندعيه مجرد محاولات لتلمس الحق والحقيقة ، التي لا يعلمها كاملة إلا الله وحده » !! .

يجب أن لا ننسى أن حديثه هنا عن « العلاقات بين الدول سواء كانت عربية ، أو إسلامية ، أو أجنبية » ، . إذن ، المسلمون لاحق لهم أن يزعموا أنهم على الحق وحدهم !! .

إنه الفكر الحداثي الماسوني !!

ثم ختم كلامه بقوله :

« من مثل هذا الاعتقاد يبرز مفهوم التسامح بين الأفراد والجماعات والدول ، الذي كان من أبرز المفاهيم التي أدت إلى انتصار وانتشار الحضارة الغربية المعاصرة { !! } ، والحضارة الإسلامية في بعض عصورها ، بأخذ هذه المحاور الثلاثة في الاعتبار : العقلانية ، الواقع ، التعددية ، أعتقد أن خطاباً سياسياً عربياً حديثاً يمكن أن ينشأ ، وبنشوئه سوف نعرف طريقه الفعل الحضاري من جديد » !! [2].

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٢٠ .

(٢) انظر مقالته في صحيفة عكاظ ٩٢٢١ ، ١٤/٤/١٤١٢هـ ، ص٢٣ .

سخرية خطيرة وأقوال باطلة

يسخر تركي الحمد من الذين يقولون بأن « الأولين من البشر كانوا أضخم أجساداً ، وأطول قامات » .

ثم يؤكد اعتراضه بقوله :

« فإننا لا بد أن ننكر مثل هذا الحديث » !! .

أما حجة هذا الجاهل ، فهي حجة عقلية عفنة ؛ إذ قال :

« وذلك لأنه مخالف لسنن الوجود البشري على هذه الأرض ، كما عرفناها ، وكما عرفها من قبلنا » [١].

إن تركي الحمد يصرّح بقوله : « فإننا لا بد أن ننكر مثل هذا الحديث » .

والحديثُ الدال على ذلك ، والذي « لا بد أن ينكره » تركي الحمد ، هو قوله - ﷺ - : « إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم على أشد كوكب دري في السماء إضاءة ، لا يبولون ، ولا يتغطون ، ولا يتفلون ، ولا يمتخطون ، أمشاطهم الذهب ، ورشحهم المسك، ومجامرهم الألُوّة ، وأزواجهم العينُ ، على خَلْق رجلٍ واحد ، على صورة أبيهم آدم ، ستون ذراعاً في السماء » [٢].

ثم قرر تركي الحمد - تلميذ محمد عابد الجابري في المذهب الحداثي - « أن الكواكب لا يضرب بعضها بعضاً ، ولا تضرب أحداً بعينه »

ثم قال بعد ذلك كله : « وهذه هي العقلانية التي نقول بها » [٣].

---

(١) مجلة اليمامة ع ١٢٢٨ ، ١٤١٣/٥/٣هـ ، ص ٤٠ .

(٢) الحديث متفق عليه ، البخاري ٢٦٠/٦ ، ٢٦١ في بدء الخلق : باب خلق آدم وذريته ، ومسلم ٢٨٣٤ في الجنة وصفة نعيمهما : باب أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر .

(٣) مجلة اليمامة ع ١٢٢٨ ، ١٤١٣/٥/٣هـ ، ص ٤١ .

ويدعو تركي الحمد إلى الاعتقاد بتفسيرات شتى للإسلام ، والنصوص الشرعية ، وبالتالي يجب احترام جميع التفسيرات والتأويلات !!! وذلك لأن الإسلام جاء من أجل أن ينقّح ويصحح الحضارات الأخرى ، وهكذا هو دائماً يتحدث عن الإسلام – وعلى طريقة مذهبه الحداثي ، وبخاصة أستاذه الجابري – وكأنه فكر وضعي حداثي .

ولهذا أكد عتبه على من يعتقد بتفسير واحد لأصول الإسلام وأركانه ، أو يفرض عقيدة ، أي عقيدة على أنها الإسلام ، ولا إسلام غيرها !! [(١)].

إنه منطق خطير ، مبعثه الفكر الغربي الحداثي الثائر على الفلسفة النصرانية الباطلة .

وفي موضوع آخر يقرر تركي الحمد أن « الاستعمار الغربي ، وبذر بذور التبعية ليس مرده أو سببه أننا عرب مسلمون » ، وأن الغرب لا يعادي الإسلام والمسلمين ، وما فعله الاستعمار في بلاد المسلمين ليس مرده إلى معادات دينية وعقدية ، وإنما لمصالح مادية مجردة ، ولا تهمه مسألة الإسلام ؛ ولهذا يدعو هذا الجاهل إلى عدم « عداوة الغرب » ، بل مشاركته في المصالح المادية ، وتعزل مسألة الدين جانباً ؛ إذ لا يجوز مناقشة « الحداثة والتقليد » والغرب متفوق علينا [(٢)].

هذا كلام في غاية الانهزامية الدينية عنده ، إنه الفكر الحداثي المتمرد على المصادر المعرفية الصحيحة ومنطلقاتها القويمة ، التي يجب أن تكون هي مصدرنا في مناقشة « الموقف من الآخر» الكافر ، لا الفلسفات الوضعية المادية ، التي انطلق منها تركي الحمد وأمثاله .

إن المعاملات المادية مع الكفار ، وتبادل المصالح معهم ، ليست

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ١٢١١، ١/١/١٤١٣هـ ، ص ٢٤، ٢٥ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ع ١٢٥١ ، ٢٢/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

ممنوعة مطلقاً ، وإنما لها ضوابط شرعية ، يجب أن تنطلق منها في الاستفادة من الآخر والتعامل معه .

والمصيبة أن يخوض في هذه المسألة من يتنكر للشرع وضوابطه؛ لأنها « قديمة وغير معاصرة » ، أو غير « حداثية » بتعبير أدق ، بل يعتقد أنها « تنتمي إلى زمن غير الزمن ونظام غير النظام » الحديث [1] !!.

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٤ .

محمد الحربي

مولده ودراسته

هو محمد جبر جابر الحربي

ولد في مدينة الطائف عام ١٣٧٦هـ .

درس حتى الثانوية العامة .

عمل منذ عام ١٤٠٠هـ في عدة صحف محلية ، منها اليوم ، والجزيرة ، والرياض ، واليمامة .

وكان مسؤولاً عن القسم الثقافي بمجلة اليمامة [١].

مؤلفاته :

١- بين الصمت والجنون - شعر - ١٤٠٣هـ ، دار العلوم للطباعة والنشر ، الرياض .

٢- مالم تقله الحرب - شعر - ١٤٠٥هـ ، الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون .

من أقواله الحداثية وثناء الحداثين عليه

أعجبت به ، وأثنت عليه الشاعرة المصرية ملك عبدالعزيز - زوجة محمد مندور - عندما ألقى بعض أشعاره في مهرجان جرش « وكان في قمة التوهج » كما تقول [٢].

وقد أثنى الحداثي شاكر النابلسي - كثيراً - على محمد جبر الحربي ، وعدّه من الجيل الثالث للحداثة في المملكة العربية السعودية « شكلاً ومضموناً ، وتاريخاً ، ورؤية » ، وأطال في مدحه ، وشرح أشعاره ، وأبرز

(١) انظر معجم الأدباء والكتاب ص ٧٨ ، ودليل الكاتب السعودية ص ٢٢٣ .

(٢) انظر : المجلة العربية ع ١٥١ ، شعبان ١٤١٠، ص ٩٣ .

المظاهر الثورية ، والحداثية الرافضة في كلماته ،[١].

ومما يلفت الانتباه ، ويثير الأسئلة ، اعتناء « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في مصر ، بمحمد جبر الحربي ، إذ نشروا بعض أشعاره ، وشرحوها ، وأثنوا عليه ، وعدّوه من رواد الحداثة في المملكة العربية السعودية[٢].

وقد شارك محمد جبر الحربي في مهرجان المربد ، في العراق ، وكذلك في مهرجان الشعر الخليجي ، الذي أقيم في جامعة الكويت ، ودعي إليه أصحاب الاتجاه اليساري ، وكان على « شرف » اليساري الكويتي أحمد الربعي[٣].

في مهرجان المربد في العراق ألقى محمد جبر الحربي « قصيدة » بعنوان « المفردات» ، فيها سخرية بالمصطفى – ﷺ – ، وبالقرآن الكريم ، والسنة ، بأسلوب رمزي ، مكشوف ، فتأمله يقول :

« قلت لا ليل في الليل ، لا صبح في الصبح

منهمر من سفوح الجحيم

وقعت صريع جحيم الذرى

سالك جسد الوقت

معتمر بالنبوءة والمفردات المياه ...

...

أيها الغضب المستتب اشتعل

---

(١) انظر : نبت الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٢٠١ -٢٢٢ .

(٢) انظر : مجلتهم « أدب ونقد » ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٨، ٧٩ .

(٣) انظر : صحيفة الوطن ع ٤٠٤١ في ١٤٠٦/٩/١١هـ ، ص ٢٥ ، ومجلة الشرق ع ٣٥٩ في ١٤٠٦/٩/١٦هـ .

شاغل خطوة البال منحرف للسؤال
أقول كما قال جدي الذي ما انتهى
رأيت المدينة قانية
أحمر كان وقت النبوءة
منسكباً أحمر كان أشعلتها
أرضنا البيد غارقة
طوق الليل أرجاء ها
وكساها بعسجده الهاشمي
فدانت لعاداته معبدا { !! }
بعض طفل نبي على شفتي وبدي بعض طفل
من حدود القبيلة ، حتى حدود الدخيلة ، حتى حدود القتيلة ،
حتى الفضاء المشاع

من رجال الجوازات ، حتى رجال الجمارك ، حتى النخاع ، يهجم الخوف ، أنى ارتحلنا ، وأنى رسمنا منازلنا في الهواء البديل ، وفي فجوات النزاع ، باسمنا باسم رمح الخلافة ، باسم الدروع المتاع ، اخرجوا فالشوارع غارقة ، والملوحة في لقمة العيش ، في الماء في شفة الطفل .

في نظرة المرأة السلعة ، الأفق متسع ، والنساء سواسية ، منذ تبت ، وحتى ظهور القناع ، تشترى لتباع ، وثانية تشترى لتباع »[1] !! .

هذه سخرية واضحة بالنبي « الهاشمي » ، وبسورة « تبّت » ، وما جاء فيها ، وبالشرع الذي جاء به الرسول محمد – ﷺ – من الله تعالى – .

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ٨٨٧، ص ٦٠ ، ٦١ ، وصحيفة الشرق الأوسط ١٤٠٧/٨/١٥هـ ، ص ١٣، وانظرها مع التعليق عليها في كتاب الحداثة في ميزان الإسلام ص ٦٨ – ٧٠ .

أما أصدقاؤه ومحبوه ، فهم الذين كتب عنهم مدافعاً ، فقال :

« ٠٠٠٠، ألا ترى معي أننا الأمة الوحيدة التي تتنكر لمبدعيها ، ومفكريها ، لقادتها ولنجومها ، وللمتميزين عبر تجاوزاتهم للسائد والنمطي .

ألا ترى معي هذه الحملة ضد درويش ٠٠٠٠، ولعلك تراجع ما يقال عن الحاضرين : البياتي ، يوسف الصائغ ، محمود درويش ، مظفر النواب ، أدونيس ، إلخ القائمة ، ولعلك تراجع ما يقال عن الراحلين : السياب ، عبدالصبور ، دنقل ... .

ولعلك تراجع أوراق الساحة الصفراء ، فترى شيئاً ، مما هو ضد الغذامي ، والصيخان ، والسريحي ، والزيد ، و ... . »[١].

---

(١) مجلد اليمامة ع ٨٩٣ ، ص ١٠١ .

محمد العلي

حياته والتزامه الحداثة

هو محمد بن عبدالله العلي

ولد عام ١٣٥١هـ في العمران بالأحساء في المملكة العربية السعودية .

وهو رافضي شيعي ، ذهب إلى النجف في العراق ، ليحضر الدروس الدينية الشيعية هناك ، فدرس وحصل على درجة « السطوح » وهي درجة دينية عند الشيعة ، تسمى « السطوح النجفية » .

وبعد ذلك درس دراسة نظامية ، وأتم تعليمه الجامعي عام ١٣٨٠هـ ثم اشتغل بتدريس اللغة العربية في المدارس الثانوية في النجف ثم في الدمام [١].

ويُعد الحداثي محمد العلي « من أبرز كتاب وشعراء الحداثة في السعودية ... فمنذ أوائل الستينات كان قد عرف جيداً ، وقرأ لرموز كثيرة من رموز الحداثة العربية في العراق وسوريا ولبنان ، وقد استفاد من وجوده فترة طويلة أثناء دراسته وعمله في العراق ، التي كانت منبعاً من منابع الإبداع الحداثي العربي ، على يد شعرائها ... كالجواهري ، والسياب ... ، والبياتي ، وسعدي يوسف ، وغيرهم .

ويذكر العلي أنه كان يحفظ تماماً ديوان السياب (شناشيل ابنة الحلبي) ، عن ظهر قلب ، ويتلوه دائماً كما تتلى الأوردة أو الأدعية الدينية... ، مما أثمر ... بعد ذلك شاعراً حداثياً ... شعراً حداثياً في شكله وموضوعه ، ونثراً حداثياً في رؤاه وتطلعاته ومعالجاته » [٢].

---

(١) انظر : معجم الكتّاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ١١٠ .

(٢) ثَبَتُ الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٩٧ ، ٩٨ .

عُرف عن محمد العلي تعصبه للفكر الحداثي الثوري ، ومحاولة بثه بين أفراد المجتمع السعودي ، شعراً ونثراً ، فله أكثر من ثلاثين قصيدة ، أما النثر فهو كثير في العديد من الصحف والمجلات السعودية والعربية ، ولعله أبلغ تأثيراً وأكثر ثورية من شعره .

قال شاكر النابلسي :

« ...، فكان مكسب الشعر الحداثي العربي في السعودية ، من شعر العلي قليلاً كماً ، ولكن مكسب الفكر الحداثي العربي في السعودية كان مكسباً كبيراً ، كماً وكيفاً ، وهذا لا يعني أن قلة نتاج العلي الشعري لم يبوّئه مكانة رفيعة في الشعر الحداثي العربي في السعودية ، بل على العكس من ذلك ، فبالرغم من هذا النتاج القليل إلا أن العلي الشاعر ظل علامة بارزة في مسيرة الشعر الحداثي العربي في السعودية ...» [1].

ولعل تعصب العلي للحداثة يتضح من خلال ردّه المضطرب على كتاب (الحداثة في ميزان الإسلام) لفضيلة الشيخ عوض القرني ، الذي أثاره وأغضبه ، كما أغضب أمثاله الحداثيين ، فجاء ردّه متناقضاً ، مضطرباً ، حتى عدّوه حجة عليه لا له ؛ إذ وقع في كثير مما حاول نفيه أو رده [2].

ويدعو محمد العلي إلى الثورة الحداثية من أجل « الحرية » الفوضوية ، حتى يصبح الإنسان – كما يقول « إيجابياً مع إيقاع ونبض الحياة » [3].

وعلى الرغم من كونه حداثياً ، فهو متمسك بطائفيته الشيعية ، ويتضح ذلك من خلال قصيدته « خطيب الجراح ، في ذكرى ميلاد الحسين »، فإنها على نهج ما ينظمه الشيعة في أئمتهم ، ففيها مقالات في مدح الحسين

---

(١) المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) انظر : رده في صحيفة « الوطن » الكويتية ، في مارس ١٩٨٩م .

(٣) انظر :كلامه في صحيفة الرياض – ملحق ثقافة اليوم ، ع ٧٩٣٥ ، مارس ١٩٩٠م .

بن علي ، وأبيه ، رضي الله عنهما ، وفيها دعوة للثورة من أجل « الحرية » ، ولمز بمعاوية بن أبي سفيان – رضي الله عنه – [١].

كذلك له قصيدة تحمل عنوان « (غارة الفجر) ، كُتبت في العيد الألفي للفيلسوف الكندي » [٢] ت ٢٠٦ هـ .

قال الحداثي شاكر النابلسي – أثناء حديثه عن قصيدة « خطيب الجراح » :

« بدأت ملامح الشاعر التشكيلي لدى العلي تبرز من خلال قصيدته (خطيب الجراح) التي قالها في ذكرى الحسين بن علي بن أبي طالب ...، والشاعر العلي شاعر محب للحسين حباً مضاعفاً عن حب الآخرين له ، باعتباره شيعياً ، فهو يحبه – كشاعر – ؛ لأنه الإنسان البطل الشهيد المدافع عن قضية نبيلة ، ويحبه – كشيعي– ؛ لأنه يجسد دائماً روح الإنسان ، التي قضت في سبيل الحرية السياسية الإسلامية ، التي لا يلتفت إليها السنة – المشتغلون والمنهمكون بغيرها من الفرائض الدينية ، والأحكام كالوضوء ، والمسح على الخفين ، والذبح ، والحيض ، والنفاس ، وجواز سماع الموسيقا والغناء ، وجواز التصوير ، وإرخاء اللحية ، وجواز التأمين ، وحدود الحجاب الشرعي ، وإسبال الثياب ... الخ – كما يلتفت إليها ، ويركز عليها الشيعة في كل مكان من العالم الإسلامي » [٣].

هكذا الحداثيون – دائماً كما هو منهجهم ومذهبهم – يعيبون على طلبة العلم والعلماء اشتغالهم بتعليم « الفرائض الدينية ، والأحكام الشرعية» ، ويمجّدون الباطنيين والحداثيين ، أصحاب الحركات الثورية

---

(١) انظر : قصيدته في كتاب ثَبْتُ الصَّمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٢٣٨ –٢٤٠ .

(٢) في المصدر السابق ص ٢٤١ – ٢٤٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٢٠ ، ١٢١ .

والتمردية ، من أجل ، « الحرية السياسية » .

اسأل الله أن يحفظ المسلمين من الحركات الحداثية والباطنية ، السرية منها ، والعلنية .

وهو الآن موجه تربوي بالمنطقة الشرقية ، وكان رئيساً لتحرير صحيفة « اليوم » ، كما كان مسؤولاً عن الصفحات الثقافية فيها ، فإنا لله وإنا إليه راجعون .

ويعرّف محمد العلي الحداثة ، مبيناً حقيقتها ، فيقول :

« لا شك أن الشروط الاجتماعية التي أفرزت الحداثة الغربية ليست متوفرة لدينا ، ولا يمكن توفرها إلا بعد عقود عديدة ... ، فالحداثة هي ذلك الإفراز الجدلي الذي يتم بين السياقات ، ووفق صراع لا يدرك بالعين المجردة ، ذلك الإفراز الجدلي المتقدم إلى الأجمل والأعمق في رؤية الإنسان والحياة هو ما أسميه وأعتقد بأنه الحداثة »[1].

وقد استهزأ الحداثي الرافضي محمد العلي بسند الحديث ، إذ تحدث عن « أزمة الفن » في بلاده ، ثم صاغ خبراً رواه بطريقة الأسانيد ، حيث اختار أسماء الممثلين المنحرفين في صياغة إسناده ، ليذكر الخبر الذي اخترعه ، فتأمل قوله :

« حدثنا الشيخ إمام ، عن صالح بن عبدالحي ، عن سيد ابن درويش ، عن أبيه ، عن جده ، قال :

(يأتي على هذه البلاد زمان إذا رأيتم فيه أن الفن أصبح جثة هامدة فلا تلوموه ، ولا تعذلوا أهله ، بل لوموا أنفسكم .

قالها وهو ينتحب ، فتغمده الله برحمته ، وغفر له ذنوبه) ... »[2]. !!! .

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) مجلة الشرق ع ٣٦٢ ، ص ٣٨ .

حسبنا الله ونعم الوكيل ، لا أرى حلاً لمثل هذه الأقوال إلا أن يحال أصحابها إلى المحاكم الشرعية .

تمرد حداثي سياسي

وللحداثي الشيعي محمد العلي تمرد على السياسة في بلاده ، ولمز وغمز بولاة الأمر فيها ،

يقول في قصيدة « غابة الصدأ » :

« ...

ياكل من أتمناه حين تفيق الصبايا بقلبي يا نجد

يا نجد إني صدئت

– غرست أغانيك في البحر

يامن ترى الرمل نهرا

ألا تبصر النهر رملاً ، لتضحك يوما

لتمتد كل السفوح التي يورق الناس فيها إليك

تعلم ..

وعلم جبينك كيف يكون الغبار محاراً ولوداً ... »[1].

وكذلك قصيدته « غبار »[2]، التي صوّر فيها – كما يقول الحداثي شاكر النابلسي – « حالة من حالات القمع السياسي والبوليس في العالم العربي ... »[3].

ويدعو ابنه إلى الثورة ، فيقول له :

« غوران : أوقد لنا موجة

---

(١) نبت الصمت ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، والقصيدة طويلة ، فلتراجع .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .

نتفياً في جمرها
ثم خذني بصوتك
حتى عروق المدينة »[١].

ولما فحت بعض مخططات الحداثيين في العالم العربي ، وفي المملكة العربية السعودية بخاصة ، وكشفت اتجاهاتهم المناوئة للأصالة الفكرية والتراث المعرفي الإسلامي الحق ، أغضب ذلك الحداثيين ، وأقلقهم ، مما جعل محمد العلي يهدد بالثورة الحداثية الناقمة على الأوضاع السياسية الحاكمة بما يخالف قوانين الحداثة ، فقال - تحت عنوان « يا صلاة النبي » -:

« ليلة ناضجة
مدت النار أعناقها في المزامير
حول الزوايا المطهمة الهائجة
مطر كان يستبطن الليل
يخلطه بالبنفسج
شيئاً فشيئاً يهيج اللدونة في حطب هامد
ويهمي على ناظريه النخيل
ينادي :
ذراعيك إني مطر
يا صلاة النبي
يا مزامير داود ، يالفتة النهر نحو الوراء
أسرجوا لي الهواء ... »[٢].

---

(١) نفسه ص ٢٧٧، و (غوران) هو لقب ابنه (علي بن محمد العلي) انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٢) نفسه ص ٢٨٠ .

ثم قال قصيدته الثورية ، والتي تحمل عنوان « بحرنا من حجر » ، فلنقرأ بتأمل :

« بحرنا ناكه
إنه يتداخل في نفسه الذاهلة
ثم يحثو الضباب على وجهه
ويعدد ، منكسراً ، كيف كانت به الأشرعة
تتبارى إلى موجة فاصلة
بحرنا يتأجج مثل الجواد
غاب فارسه فاستبد به الغيض
حمحم حتى تهدل لون الشجر
وحتى استحال الصهيل الأغر
دمية من عبر
نتطارحها ، أو نعلقها فوق ناصية الحلم
نحكي لها إذ يراودها النوم
شيئاً عن المد والجزر
عن سندباد مضى ثم أقبل
عن كل ما مخض الله مخض البخيلة
عن ثبج الزمن المترنح بين البكارات
إذ تتجاسد صحراؤنا والقمر
وبين انكفاء اتنا وانتصاب القدر
بحرنا شاعر لم يزل في المخاض
أنشد البحر شيئاً من الغزل المر
كان المحار يؤهب من نفسه

والغصون العميقة تنشد ألوانها

(الهوى لحظ شآمية   رق حتى خلته نفذا)

فاستحر المدى

وبدا ما بدا

وتنادبت الشهب العربية

نادت وكل السيوف تراهف سمعها

من سيعزف فجر المخاضات

من يبدأ الخطوة الصاهلة

وتفيأ بعض ببعض

وأجهشت الفرحة الماحلة

طلل أنت يا بحر

هل أستعيد الذي قيل فوق الطلول

أم أغامر في صبوة

تتضور كالسيف حين يجوع إلى لحظة قاتلة ؟ !

أنت أيتها الزرقة الباسقة

تتهادين فعل مراهقة عاشقة

ويغيم امتدادك نضجاً ، يغيم

موانىء من لهفة حارقة

فإذا ما دنوت

أمرغ بين يديك الغوايات

أقتاد كل الينابيع دافئة نحو سرب القطا

جفلت بي الخطا

آه ٠٠ آه

كيف ألجم هذي المزامير
أخدع كل النهيرات عن عشقها للشجر
أنت أيتها الزرقة المارقة ؟! »[1].

ثريا العريّض تمدحه ،

وقد أثنت عليه ثريا العريّض في زوايتها في صحيفة الرياض ، وكان مما قالت عن ابن جنسها :

« ... ، ها أنا أتفاء ل ، بل أفرح حقاً ، فرحاً مليئاً بملح الخليج، لم أقرأ ديواناً لمحمد العلي ، ولكنني أتنبأ بأنني سأقرأ له دفقاً من القصائد الجديدة ، اخضراراً في الشرارين يعيد امرأ القيس هطولاً جميلاً ، وللشاعر الفذ إعجابي بكلماته وقصائده ماءً وملحاً ...»[2].

وفي صحيفة أخرى سُئلت ثريا العريّض عن « الوجه الثقافي الذي تحبه » ، فقالت إنه « محمد العلي شاعراً وناقداً »[3]. ولا عجب فهو أخوها في المذهب الحداثي والشيعي .

ثناء متبادل

وقد أثنى الرافضي الحداثي محمد العلي على بعض الحداثيين ، ومن مهد لهم فقال :

« محمد حسن عوّاد هو الذي بدأ تحركنا والتفاتنا الفكري إلى العصر الذي نحن فيه ، فيجب أن يحترم هذا الرجل ، عبدالله الغذامي لا شك أنه ناقد مؤثر في الساحة ، ومعطي ، ولا يزال في أوج نشاطه ، والآن سيبدأ يثمر إثماراً رائعاً ... .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٢) صحيفة الرياض ع ٨٥٢٩ ، ١٤١٢/٤/٢٤هـ ، ص ٦.

(٣) انظر : صحيفة عكاظ ع ٩١٥٨ ، ١٤١٢/٢/٩هـ ، ص ٢٤ .

عبدالله بن عبدالرحمن الزيد طاقة جميلة ، وأنا لا أطرحه بوصفه اسماً في الجيل الأول ، وإنما أطرحه في الجيل الثاني ، وأنتظر منه تطوراً كبيراً ؛ لأنه يملك القدرة على التطور .

الذي يمثل المرحلة : محمد الثبيتي ، الصيخان ، الدميني ، عبدالكريم العودة ... ، فعندنا أسماء تزاحم أكبر وألمع الأسماء الموجودة في الساحة ، فأنا في رأيي أن محمد الثبيتي إذا كان في العربية خمسة شعراء فمحمد واحد منهم »[1].

وقد أثنت مجلة الجيل على الحداثي الرافضي محمد العلي ، فقالت :

« في بلدة (العمران) بالأحساء ولد هذا الصوت الثقافي المتميِّز ، ... ، ظل ولسنوات طويلة بإبداعه البهي يشعل في فضاءات إبداعنا قناديل الدهشة المحفوفة بعذوبة اللغة ، ولم يكتف بنسق واحد في إبداعه حتى قبل أن يبدأ النشر مع بدر شاكر السياب في مطبوعة واحدة ، متخذاً الإبداع والجمال رائداً له .

وعلى المستوى النقدي يظل محمد العلي - بحضوره الواعي - الشاهد الحي على التفاعل المثمر في العملية النقدية إلى حد التماهي مع النصوص الإبداعية »[2].

ومجلة الحرس الوطني ، والتي عرف عنها المسلك الحسن ، والبعد عن السفاهة ، ونقدت الحداثة أكثر من مرة ، آلمني أن أجد فيها ثناء على الحداثي محمد العلي ، ودراسة ظافية عن « أدبه »[3].

أما مجلة اليمامة فهو عندها « صاحب خطاب فكري فلسفي

---

(١) مجلة الجيل ع ١٧١ ، ١٦-١٤١٤/٢/٣٠هـ ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢ ، والحوار أجراه عبدالله بن عبدالعزيز الصالح .

(٣) انظر : مجلة الحرس الوطني ع ١٢٤، ربيع الآخر ١٤١٤هـ ، ص ١١٨ ، ١١٩ .

متميز ...» وهو ما تتمنا من مفكري الجزيرة العربية [١].

وأما صحيفة اليوم فإن محمد العلي يشرف على صفحاتها الثقافية والأدبية !! .

وقد أشار عبدالله بخيت إلى شيعية محمد العلي ، حين عرّض بمعتقده في « المتعة » ، و« السيد » [٢].

مما أغضب صالح عبدالرحمن الصالح فردّ عليه وزكى محمد العلي بل عظّمه [٣].

أما صالح العزاز – رئيس تحرير مجلة تجارة الرياض – ، فقد خاطب محمد العلي ، قائلاً :

« محمد العلي : عندما لا تكتب تظلم نفسك ، وتظلمنا معك » [٤].

---

(١) انظر : المدح العظيم لمحد العلي ، الذي كتبه حسين بافقيه في اليمامة ع ١٢١٥، ٢٩/١/١٤١٣هـ .

(٢) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٦٠ ، ٣/١/١٤١٤هـ ، ص ٤٥، ٤٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ع ١٢٦٢ ، ١٧/١/١٤١٤هـ ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) المصدر السابق ع ١٢٩٩، ١٨/١٠/١٤١٤هـ ، ص ٨٧ .

عبدالله الصيخان

مولده وعمله

هو عبدالله بن حمد الصيخان

ولد في مدينة حائل عام ١٣٧٥هـ

وصل في دراسته إلى المرحلة الثانوية

عمل محرراً فمديراً لتحرير مجلة اليمامة ، ومشرفاً على الصفحات الثقافية فيها ،كما عمل مديراً لمكتبها في تبوك ، ومديراً لمجلة التوباد ، التي تصدرها الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون .

وعمل عضواً في النادي الأدبي بالرياض

شارك في العديد من الأندية والمهرجانات داخل المملكة ، وخارجها، مثل العراق ، والقاهرة ، واليمن، والمغرب ، والكويت ، والبحرين ، وغيرها.

نشر أشعاره في عدد من الصحف العربية [١].

اهتمام الحداثيين به وبأشعاره الحداثية

اهتم به الحدثيون في العالم العربي كثيراً ، ومجدوه ، تشجيعاً له، فقد كتب عنه الحداثي المصري جابرعصفور ، وشرح إحدى قصائده .

وكذلك فعل الحداثي الأردني شاكر النابلسي .

يقول جابر عصفور :

« ومن اللافت للانتباه أن الخطابالمعادي للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلا إزاء النص الشعري الذي يعبث بتصوراته النقلية عن الإنسان ، أعني النص الشعري الذي يحرك الرعب الاجتماعي من الحداثة ،

---

(١) انظر معجم الأدباء والكتاب ص ٢٠٢ ، ٢٠٣، ودليل الكاتب السعودي ص ١٥٥.

وينطق رفض المقولة المضمنة عن الإنسان المجبور ، فيفجر صورة الإنسان الخانع ، الراضي بما قسم له ، ويستبدل بهاصورة إنسان آخر ، مختار ، مريد ، قلق ، متوهج برغبته في التجاوز ، متلهب بحلمه في الصعود إلى ما ينافي به جبرية سجنه في طقس القدر ، وتقليدية معرفته في طقس الوطن ، على نحو أقرب إلى ما يومئ إليه المقطع التالي من قصيدة عبدالله الصيخان (كيف صعد ابن الصحراء إلى الشمس) :

(اصعد يا حبة قلبي ، اصعد

ستلاقي رهطاً يسترقون السمع على درجات الكون ، فحادثْهم

اسمع ما يعطيكَ مفاتيحَ الأشياء ، وما يمنحُ ساقَك في الريح مدى ويديك نهارْ

هذي آخرُ عتبات الكَون الكاملْ

أنتَ الآن على لهبٍ منه فادخل

وتيمَّمْ بالنار وصلِّ

تأمَّل ما حولك

زواجٌ بين الرمل وبَينكَ ، بَيْن النارِ وبيَنك ، بيَن الماءِ وبينَكَ

وادخلْ في جدل الأشياء

أنت الآن ترى

أنت الآن

ترى)[1] . . . »[2].

ثم يشرح جابر عصفور « هذه القصيدة » ، فيقول :

---

(١) هواجس في طقس الوطن ص ١٠ .

(٢) قضايا وشهادات ، ١/ ٢٧٠ .

«إزاء هذا الإنسان المتطلع إلى امتلاك مفاتيح الأشياء ، وسر الحركة ، المتيم بنار الثورة ، الذي يدخل في جدل مع الأشياء ؛ ليرى ويكتشف ، ويندفع في التجربة الحية ، خطوة الريح ، إلى آخر عتبات الكون : حيث النار رمز المعرفة والتجدد ، والخلق والتمرد ، والماء رمز الولادة الجديدة والتخلق – إزاء هذا الإنسان يتفجر عنف خطاب إسلام النفط ، وتتوجه حملته القمعية،قد تتغير الأساليب وتتحرك في اتجاهات متعددة ، لكنها تبدأ من هذا الإنسان ، ابن الصحراء الجديد ، الصاعد إلى الشمس ... »(١).

اسأل الله أن يحفظ المسلمين من الحركات الحداثية ، الثورية الدموية .

وفي هذه المقالة سخر جابر عصفور من سنة المصطفى – ﷺ – وانتقص الأحاديث الصحيحة ، وردها ، وبخاصة الأحاديث التي تنهى عن البدعة ، ثم سخر من أئمة الدعوة ، وعلماء هذا البلد وولاة أمره، وأطلق لفظ « إسلام النفط » على أهل هذا البلد ، وأشاد بأتباعه من الحداثيين الذين يسعون إلى تغيير « إسلام النفط » إلى ثورة الحداثة ، المتمردة على الدين والعاملين به ، من ولاة أمر وعلماء (٢).

ويقول شاكر النابلسي :

« عبدله الصيخان، وديوانه (هواجس في طقس الوطن) ، وفوزية أبو خالد ، من خلال ديوانيها : (إلى متى يختطفونك ليلة العرس) ، و (قراء ة في السر لتاريخ الصمت العربي) ، ومحمد جبر الحربي ، من خلال ديوانه (مالم تقله الحرب) ....، هؤلاء الشعراء الثلاثة ينتمون إلى الجيل الثالث من شعراء الحداثة ، الذي بدأ يقدم مواسم حصاده في دورة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٧ – ٣٨٢ .

الحداثة الثالثة في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة في السعودية ، التي بدأت تباشيرها بعد انتهاء الطفرة المالية ١٩٨٢م وغزر إنتاجها في العام ١٩٨٥ وهو عام صدور ديواني أبي خالد والحربي ، ووصل هذا الإنتاج أوجه في العام ١٩٨٨ ، وهو عام صدور ديوان الصيخان .

إذن ، فقد كان نتاج هؤلاء الشعراء الثلاثة جزءاً أساسياً من نتاج الجيل الثالث لحركة الحداثة في الثقافة العربية في السعودية : شكلاً ، ومضموناً ، وتاريخاً ، ورؤيةً ... »[١].

وقد أشاد النابلسي كثيراً بالصيخان ، وشرح بعض أشعاره ، وعدّه من روّاد الحداثة ، الثوريين الجدد ، وأطال في تمجيده ، وإبراز الجوانب الثورية ، والاتجاهات التمردية في أشعاره ، حتى كشفه رجلاً ضائعاً قلقاً ، متمرداً على الأنظمة في العالم العربي ، رافضاً الثقافة السائدة في بلده !!! ؛ لذا فهو يكثر من طرح الأسئلة القلقة ، التي تدل على الحيرة والضياع ، وحب الثورة والانتقام [٢].

وكذلك الحداثي اليمني ذو الاتجاه الماركسي عبدالعزيز المقالح امتدح عبدالله الصيخان ، وديوانه (هواجس في طقس الوطن » ، وعدّه من « الإنجازات الحداثية الطيبة »[٣] !! ، مما يدل على الرابط الفكري !! .

وقد احتفى به طائفة من الحداثيين الشيوعيين ، ونشروا بعض أشعاره ، وأثنوا عليه ، في مجلتهم « أدب ونقد » ، التي يصدرها « حزب

---

(١) نبت الصمت ، دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٠١ -٢٣٢ ، وراجع ديوان الصيخان « هواجس في طقس الوطن » .

(٣) انظر : مجلة العربي ع ٣٧٤ ، جمادى الآخرة ١٤١٠هـ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في جمهورية مصر العربية [1].

ومن الأشعار التي شرحوها وأعتنوا بها ، قصيدة بعنوان « وطن، حبل وامرأة » ، يقول فيها عبدالله الصيخان :

« ولدٌ على كفَّيْنِ راعشتين من خوفٍ ، غموضٌ سادِّر في الغيِّ ، مئزرةٌ تفوح خطيئةً في جنبها ذَنْبُ .

...

صفَّان ينتظمان في صفّ

الناس كالموتى

وما مرّهم حتفُ

وأن الذي دَنِفُ

للموت ، للعشق البهيّ وسورة الإسراء من موتي

إلى موتي ومن فستانها الصيفيّ إذ أغفو فتصحو نجمةٌ

بدأت إلى الركض النجوميّ الطويلِ حكاية أخرى

نهضت

قميصُ النوم مشلوحٌ على طرف الصباح وساعدي

مبتلْ

...

هبطت وقد مات النهارُ على الكتابةِ في دمي امرأةٌ

وفزّت بعظمةِ حوضها روحُ القصيدة ..

---

(١) انظر : مجلة « أدب ونقد » ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٤ ، ٧٥، كذلك شارك في المهرجان الحداثي الذي أقامته جامعة الكويت ودُعي إليه أصحاب الاتجاه اليساري في عام ١٤٠٦هـ .

انظر : صحيفة الوطن ع ٤٠٤١ ، ١٤٠٦/٩/١١هـ، ص ٢٥ .

فاكتشفت جزيرة مأهولة بالأحرف الوحشية الأولى وعشباً
نابتاً في رملِيَ المائيَّ ما مرّتْ به كفّان فاغتسلت به ..
لبيّـك ، ركبتُها حديثُ أصابعي ..
قبلت ركبتها
فتحولت عند الصباح حبيبتي امرأة جديدة
من فضَّ ختم الربْ ؟
من بثَّ أغنية للبنت كي ترقص ؟
سلكت منابت شعر ساقي
هبطت على عري الجسد
وأنا أصيح بها : مَدَدْ
هذا احتفال الجوع بالعطش المقدّس
خادرٌ نصفٌ ونصف لا أحد ...» [1].

ويقول الصيخان في (قصيدة) أخرى :

« وطني صار نخلتين
سقط السيف منهما
صار زيته يضيء
ولولم تمسسه نار ...» [2]!! .

والتراث الفكري لنا هو في منظور الصيخان « غبار وتراب ورسن » ؛ ولذا دعا إلى الثورة عليه ، والتحرر منه ، فقال :

« قمْ من النوم .. إنك الآن سيد هذا الزمن

---

(١) هواجس في طقس الوطن ص ٥٤ -٥٦ ، ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

قمْ من النوم يا صاحبي ، كيف يُنعَى الجَوادُ ولم يكمل الشوط بعدُ

قمْ من النوم ، امرأة تشتهيك .. تُزَفُّ إليك ...

الرفاق أتوا .. يحملون المباخر .. تناسلتَ فيهم، فهذا أوان التمازجِ

قمْ من النوم ، إني أجيء إليك

لأنفض عنكَ الترابَ .. وهذا الوسن » [١].

ومن أقواله وأشعاره الحداثية

ويعرِّف عبدالله الصيخان « الحداثة » ، بقوله:

« إنها موقف شمولي من العالم ، ونظرية تطوره ، ول يمكن أن نفصل هنا بين تطور الفن وتطور الحياة » [٢].

ويقول الحداثي خالد المحاميد :

« ... ، ثمة نقطة أخرى جديرة بالإشارة ، ألا وهي حضور صوت محمود درويش في بعض قصائد الصيخان » [٣].

وقد قرأت مقالة كتبها الصيخان في مجلة اليمامة بعنوان « أحدثكم عن الجن » ، وذكر قصصاً عن الجن من نسج خياله ، وفي آخر مقالته قال ما يفهم منه إنكار الجن ، حيث قال :

« الجن ..كلام لذيذ .. في عناد مع الحقيقة العلمية » [٤] !! ، فما أدري هل الحقيقة العلمية لدى الصيخان تنكر الجن أو ماذا ؟ !! .

وللصيخان قصيدة غامضة بعنوان « هذيان » ، يقول فيها :

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥، ٢٦ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ ، ١٠/٢/١٤٠٧هـ ، ص٩ .

(٣) المصدر السابق ع ٧٤٨٩ ، ٢٨/٤/١٤٠٧هـ ، ص٥ .

(٤) مجلة اليمامة ع ٦٨٥ ، ٢٧-٣/٤/١٤٠٢هـ ، ص٩١ .

« أتوبُ إلى عاشق

ويمينٍ محلّفةٍ

...

قفوا نترجّل

أو قفوانتهيا للموت

شاهدة القبر ما بيننا يا غبارُ ويا فرسُ ، يا سيوفُ

يا ساحُ ، يا دمُ ، يا خيانات

خاصرة الحرب يشملها ثوبُها

كان متسخاً مثل حديث الذي يتدثّر بالخوص كي لا يرى الناسُ سوأتَه

معذرةً ...

فقد جئت أسألكم عن رمال وبحر وغيمٍ وسلسلةٍ من زبرجد

...

تناميتُ طيناً وصلّيتُ

وفاجأني الدهر

قلت أحدثكم

للحديث انقطاعٌ عن الناس

إني صحوتُ عن الهرج والمرج

متكئٌ فوق سورٍ

من الشكّ

والهذيان »[1].

---

(١) هواجس في طقس الوطن ص ١٩-٢٤ ، وقد نشرت في مجلة اليمامة ع ٨٩٦ ، ١٤٠٦/٧/٢هـ .

وقد علّق على هذه « القصيدة » الأستاذ الأديب محمد بن سعد بن حسين ، فقال :

« إن ما يشير إليه ... يمكن إداركه ، ولكن هل يجوز قوله ؟ ، هذه هي المشكلة ، وهذه هي الحقيقة ، التي لا بد من أن يفهمها الناس جميعاً ، وبخاصة ذوي الشأن في هذه الأمة .

إذاً نحن عندما نتحدث عن الحداثة لا يعنينا الغموض بقدر ما تعنينا المفاهيم ، المغلفة بهذا الغموض ، ولا جدال في أنها مفاهيم خطيرة أكبر مما يتصوره البعض »[١].

مؤلفاته

١- هواجس في طقس الوطن – شعر ، ١٤٠٨هـ ، دار الآداب ، بيروت

٢- وذكر أنّ له مخطوطاً بعنون (الهجرة من الغرفة المائية »[٢].

---

(١) مجلة الحرس الوطني ع ٨٤ ، صفر ١٤١٠هـ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) انظر : دليل الكاتب السعودي ص ١٥٥ .

جار الله الحميد

مولده ودراسته

هو جارالله بن يوسف الحميد

ولد في مدينة حائل ، في المملكة العربية السعودية عام ١٣٧٤ هـ ،

« ثقف نفسه بنفسه وذلك لظروف اجتماعية » كم يقال ؛ إذ لم ينل شهادة الكفاءة المتوسطة .

يعمل حالياً مديراً للعلاقات العامة بإمارة حائل

وهو كاتب قصص ، ومقالات صحفية ، وإذا أراد أن يكتب وضع « شريطاً من الموسيقى على جهاز التسجيل» [١].

يقول عن نفسه :

« إن قصتي هي محاولة للخروج من مأزق ذاتي أعيشه ، ويتلخص في الحوار الدائم بين داخلي وخارجي ...، كتابتي للشعر سبقت كتابتي للقصة ، ولكنني أسميه شعراً تجاوزاً ، فقد كنت أكتب الشعر الموزون المقفى، متأثراً بدراستي في المدرسة المتوسطة ، واكتشفت بعد فترة أنني لن أستطيع أن أكتب شعراً ... لم تكن تتوفر لدينا مجموعة لأعمال الشعراء العرب المحدثين ، بعكس ما كانت عليه القصة ... ، إن الشعر من الممكن أن يغير من الواقع العربي ... لقد أحسست أنني وجدت في هذا العالم لكي أكتب ، أكتب فقط ، أنا أكتب لكي أكتب ، ومأساتي الحقيقية أنني أعيش

---

(١) معجم الأدباء والكتاب ص ٩١ ، ودليل الكاتب السعودي ص ٤٦، وصحيفة عكاظ ع ٨٩١٧ ، ٣٠ جمادى الأولى ١٤١١هـ ص ٢٣ ، ومعجم الكتّاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٤٤.

تناقضاً حاداً بين داخلي ، وبين خارجي »[١].

من أقواله الحداثية

في حوار أُجري معه ذكر أن الحداثيين في المملكة العربية السعودية أفادوا من أسلافهم الحداثيين في مصر ولبنان وسوريا والعراق ، وذكر من أولئك السعوديين « عبدالله باخشوين ، فهد الخليوي ، حسين علي حسين ، عبدالله السالمي ٠٠٠، فهد العتيق ، يوسف المحيميد ، سعود الجراد،عبده خال ، سعود السويدا ، علاوة على مجموعة كبيرة أخرى يمكن اعتبار أفرادها في أطوار التأسيس ، ولم تنضج أدواتهم التعبيرية كفاية » وهؤلاء يمثلون القصة الحداثية كما يقول .

أما الشعراء الحداثيون فهم « محمد الثبيتي ، محمد الدميني ، عبدالله الصيخان ، ومحمد جبر الحربي » ونتاج هؤلاء « إبداعي نوعي » ؛ ولهذا - يقول الحميد - « حورب هؤلاء الشعراء الشباب لكنهم ظلوا صامدين بإبداعيتهم »

ولما وجه إليه هذا السؤال :

« هل هذه الكتابات القصصية الجديدة التي تحاول فرض حضورها لها جمهور معين في المملكة » ؟

أجاب قائلاً :

« سأتفادى الإجابة عن هذا السؤال لما ينطوي عليه من إحراج ، إذ أشعر على نحو شخصي أن للنص الجديد قراء محدودين ، لقد انصرف الناس عن مثل هذه الهموم للشروط التي تحكم الخارطة الإبداعية ، من حيث نسبة الأمية ، والأمية الثقافية ، وحركة المجتمع ، التي تمثلت فيما نسميه

---

(١) مجلة كلمات ع ٢ ، ١٩٨٤م ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

هنا بـ « الطفرة » ، قراء النص الجديد عندنا محدودون ، لكننا قانعون بهذه القلة والمحدودية من القراء ؛ لأننا نؤمن بحركة التطور ...، نشعر بفرح غامر حين يحضر في أمسية قصصية أو شعرية أربعون أو خمسون شخصاً، ونقول : لا بأس بهذا العدد مع أنه عدد مخجل في حال قياسه بجمهور الإبداع في أقطار عربية أخرى »[١].

ثم وجه إليه هذا السؤال :

« ما هي الموضوعات التي يتناولها الأدب القصصي في السعودية ؟ » .

فكان جوابه – وأرجو من القارئ تأمل الجواب – ما يلي :

« لدينا كتاب يعتبرون الكتابة نوعاً من الرفاهية والوجاهة الاجتماعية ، وهؤلاء نسقطهم من حديثنا ، ولا يشكلون أية أهمية ، أما بالنسبة إلى الكتابة الجديدة والجادة فهي بالتأكيد تحمل هموم المواطن .

يتصور الناس أن لا مشاكل اجتماعية في السعودية ، وأنه ليس ثمة ظروف اقتصادية محرجة أحياناً ... ، العلاقات الاجتماعية تغيرت ... والمبدع الحقيقي يتبنى مشاكل المواطن ، ولكنه قد لا يقولها على نحو تقريري؛ لأن ذلك مرفوض في الفن من جانب ، ومن جانب آخر تحاشياً للرقابة .

الرقابة ليست من السلطة ، فالسلطة تتيح لمن ينشر أن ينشر ، ويقول ما يشاء { !! } ، لكن هناك تياراً في البلد أظنه هو الرقابة أو السلطة، هؤلاء يشوهون المبدعين الجدد ، ويكيلون لهم العديد من التهم ، وأتمنى على سلطة الدولة أن توقف تجاوزاتهم ، ولقد حدث ذلك ففي أحد مجالس الوزراء تم رفض تكفير الناس من دون دليل ، ورفض كتابة التقارير .

ولعل مهرجان الجنادرية وما حققه من حال ثقافي هو خير دليل

---

(١) مجلة الشروق ع ٣٩/٢٧ ، ١٠ – ١٤١٢/٤/١٦هـ ، ص ٤٢، ٤٣ .

على هذا التوجه الذي تتبعه الدولة { !! } ، لقد أتاح لنا المهرجان أن نلتقي بأشقاء لنا من الوطن العربي ، ومنحنا حريت الحديث {!} ، وأن نتبادل همومنا وكتبنا ، وهذا بحد ذاته إنجاز .

لكن التيار المتخلف {أي العلماء } يفسد علينا كل شيء ، أو ينغص علينا أحوالنا ، إنهم يدافعون عن مصالحهم الشخصية بحجة أن الكتابة الجديدة { أي الحداثة الثورية } ألغاز تخفي وراء ها أشياء هدامة ، وقد تجلى هجوم التيار المتخلف في كتاباتهم [١] ، وما وزعوه من أشرطة كاسيت [٢] ، ضد الحداثة ، وضد شعراء الحداثة ، مما جعل أحد الشعراء يغير من مواقفه خوفاً منهم ، لكن بقية الشعراء صمدوا ، ولم يتنازلوا عن شيء ؛ إيماناً منهم بحتمية التطور التي تشهدها البلاد ، وعلى كل صعيد ، فمثلاً لدينا سبع جامعات تخرج في كل سنة آلاف الطلبة ، وهؤلاء متفتحون، وبالتأكيد سيعملون في اتجاه التغيير الثقافي الإيجابي .

قبل عشر سنوات كانت هناك نصوص إبداعية من الصعب نشرها، فقد كان رئيس التحرير في الصحيفة هو الرقيب ، وهو المتحكم في آليات النشر ، الآن اختلف الوضع ، لقد فهم رؤساء التحرير طبيعة الحياة ، وتوجه الناس ، ولمسوا المتغيرات التي تتطلبها المرحلة ؛ وعلى رأسها

---

(١) لعله يشير إلى كتاب « الحداثة في ميزان الإسلام » لفضيلة الشيخ عوض القرني ؛ فإنه كتاب موثق ؛ ولذا أثارهم كثيراً ؛ لأنه فضحهم بمنهج علمي موضوعي رصين .

(٢) يشير هنا إلى شريطين لفضيلة الشيخ سعيد بن ناصر الغامدي بعنوان « الحداثة حقائق ووثائق » ، وهو على اسمه بُني على حقائق موثقة ، لم يستطيعوا ردها، فهاجموا الشيخ المحقق ، وأنّى لهم إبطال الحقائق والوثائق .

إداركهم أن الإبداع ليس مجرد ترف ، وليس مجرد ملء فراغ »[1].

فهل قوله صحيح بأن السلطة تتيح للحداثيين والثوريين – ضد الدين والسلطة والأنظمة الحاكمة – أن ينشروا حداثتهم ، ويقولوا ما يشاؤون من ثورتهم ، أو قوله افتراء عليها ؟ ! .

وهل الدولة السعودية – كما يزعم جارالله الحميد – وضعت مهرجان الجنادرية ليلتقي الحداثيون من السعوديين بالحداثيين في الوطن العربي ، ويمنحهم هذا المهرجان « حرية الحديث وتبادل الكتب والهموم » ؟ ! .

مؤلفاته :

١- من أجل واقع مشرف للأنشطة الجماعية في الأندية ، حائل – المكتب الرئيس لرعاية لشباب ١٣٩٩هـ .

٢- أحزان عشبة برية – قصص – ١٣٩٩هـ ، دار الوطن ، الرياض .

٣- وجوه كثيرة أولها مريم – قصص – ١٤٠٥هـ ، جمعية الثقافة والفنون – الرياض .

٤- طريف ومدن أخرى – قصص – قال بأنه سلمها لنادي جدة الأدبي عام ١٤١٠هـ تقريباً .

وقالت – مؤخراً – مجلة اقرأ :

« يتأهب القاص جارالله الحميد لإصدار مجموعة جديدة تحت عنوان : « طريف ومدن أخرى » على حسابه الخاص ، بعد أن تقاعس أحد الأندية عن طبعها .

هذه المجموعة تعد فاتحة لكسر العزلة التي يمارسها الحميد منذ فترة »[2].

---

(١) انظر نص الحوار في : مجلة الشروق ع ٣٩/٢٧ ، ١٠-١٦/٤/١٤١٣هـ ص ٤٢-٤٤ ؛ فإن كلامه تضمن مخالفات كثيرة .

(٢) مجلة اقرأ ع ٩٣٤ ، ٢٨/٤/١٤١٤هـ ، ص ٢٣ .

علي الدميني

مولده ودراسته

هو علي بن غُرم الله الدميني

ولد في مدينة محضرة بالباحة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٦٨هـ ، وتلقى تعليمه الأول في منطقته ، ومن ثم انتقل إلى المنطقة الشرقية وواصل تعليمه في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران ، وحصل فيها على الشهادة الجامعية في الهندسة الميكانيكية عام١٣٩٤هـ .

يعمل الآن في القطاع الخاص !! .

له مشاركات كثيرة في الصحف والمجلات والأمسيات الشعرية والمداخلات النقدية في الأندية الأدبية ونحوها .

وسبق أن أشرف على بعض الملاحق الأدبية (١).

حداثته

له ديوان شعر بعنوان « رياح المواقع » مليء بالأفكار الحداثية والدعوات الثورية ؛ ولهذا مجّده كثير من الحداثيين أمثال شاكر النابلسي وسعيد السريحي ، وأمثالهما .

يقول شاكر النابلسي :

« ديوان رياح المواقع ١٩٨٧ هو الديوان الأول للشاعر علي الدميني ....، عندما انتهيت من قراءة هذا الديوان أيقنت أن شعراً جديداً ولد في السعودية ....، وديوان الدميني هذا لم يكن الولادة الجديدة الوحيدة

---

(١) انظر : شعراء من الجزيرة العربية ٢٨٩/١ ، ومعجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٥٨ .

في السعودية ، فهناك ولادات جديدة كثيرة ، قدمها لنا شعراء كثيرون على رأسهم محمد العلي ، وغازي القصيبي ، وعبدالله الصيخان ، وسعد الحميدين ، وفوزية أبو خالد ، ومحمد الثبيتي ، وخديجة العمري ، ومحمد جبر الحربي ، ومحمد عبيد الحربي ، ومحمد الدميني ، وأحمد عائل فقيه ، وغيرهم ، وهؤلاء جميعاً يشكلون تياراً شعرياً واحداً له ملامحه ، ومعطياته وتميزه ... .

ويمكن أن نطلق على هذا الجيل جيل الرفض والمعاناة ، الذي زكم أنفه رائحة الحرائق المتتالية في العالم العربي ... .

ومن هنا فإن التطور الفني والتجديد الموضوعي الذي قرأناه في (رياح المواقع) لم يكن مجرد استجابة للتمرد على بحور الخليل والموسيقا الشعرية التقليدية ، ولكن هذا التطور كان استجابة لواقع اجتماعي جديد »[١].

ماهوية هذا الواقع الاجتماعي الجديد ، وماذا يراد به وله عند النابلسي والدميني وبقية الحداثيين .

ويتابع النابلسي حديثه عن علي الدميني ، فيقول :

« لقد سلك الدميني في شعره طريق الحداثة الفنية ... وكانت هذه الحداثة تتجلى في المظاهر الفنية التالية : - حداثة الإبداع الشعري - حداثة الفكر - حداثة اللغة - حداثة الصورة الشعرية - حداثة الإيقاع الشعري - حداثة الاستخدام للرمز الأسطوري .

فلماذا يمكن اعتبار الدميني شاعراً حداثياً ؟

هناك اعتبارات جيدة ، لكي نعتبر الشاعر حداثياً ، وهي التزام الشاعر بمظاهر الحداثة التي ذكرناها الآن ، ولكن الأهم من هذا كله هو

---

(١) نبت الصمت ، دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩ .

موقف الشاعر من الحياة ، وزاوية رؤيته لهذه الحياة ، فأول شرط من شروط الحداثة أن تكون ذات مفاهيم تقدمية ، وأن يكون وراء هذه المفاهيم قضية ، وأهم ما يميز الشاعر الحداثي عن غيره أن يحمل تصوراً واضحاً للمستقبل، ومن هنا كانت الحداثة تجاوزاً للمستقبل دائماً ، والدميني من خلال ديوانه هذا شاعر من شعراء الحرية الإنسانية ، وشاعر الحرية هو شاعر حداثي بالضرورة ... .

يتمتع الدميني بفكر عربي حديث له ملامحه المميزة ... إنه شاعر يقول أشياء كثيرة في الكلمات ، علينا أن نكتشفها ونقدمها للقارىء ...»[1].

ما حقيقة هذا الفكر ، وما هويته ؟ إنه الفكر الحداثي الثوري ضد السياسات والأنظمة والمباديء الثابتة .

وقد سئل علي الدميني هذا السؤال :

« القضايا الأدبية التي تطرحها الصفحات الثقافية في صحافتنا المحلية ، هلى ترى أنها في مستوى الطرح » ؟ .

فكان جوابه :

« ربما أستطيع أن أقول عن الملحق الأدبي (ثقافة اليوم) في جريدة الرياض قد ارتقى إلى مستوى متميّز عن كل الملاحق الأدبية ، وأصبح له من الجهد ، ومن الرؤى ما يستطيع أن يجعلنا نقول إنه فعلاً يطرح طرحاً شبه منظم (!) ، لقضايا وإشكالات الساحة الثقافية ، وتحاول أن تعطي المهتمين والمتخصصين الفرصة ، مما يستدعي أحياناً الأمر استشارتهم واستفزازهم من أجل أن يثروا الحوار حول هذه المسائل الثقافية .

ولست بهذا أقلل من شأن الملاحق الأخرى ، بما فيها ملحق

---

(١) المصدر السباق ص ١٦١، ١٦٢ .

الأربعاء { في صحيفة المدينة} ، وعكاظ ، وجريدة اليوم ، فهي لها دون شك اسهاماتها ، ولكن التميز في هذه الفترة هو لجريدة الرياض .

وأعتقد أننا مع الزمن عندما يكون لنا تلك الأسماء المتخصصة في الحقل التنظيري النقدي ، والحقل الفكري والاجتماعي ، سينعكس وجود هؤلاء المتخصصين على طبيعة الأسئلة ، وطبيعة الحوار ، وطبيعة التناول ؛ ولذا أنا أرى أن ما يجري هو شيء إيجابي وإلى الأمام ، مع ما فيه من نقص سيستكمل مع الزمن ... » [١].

وسئل عن الأندية الأدبية ، فكان جوابه على نمط جوابه عن الصحف إلى حد ما ، إلا أنه نقد تلك الأندية التي لا تساير ركب الحداثة ، ولا تفتح أبوابها للحداثيين [٢].

يقول عبدالله بن سالم الحميد :

« في قراءات متأملة لقصائد الشاعر علي الدميني نلحظ تأثره بعدد من شعراء العصر الحديث ، وبخاصة أمل دنقل ومحمود درويش، بالإضافة إلى استحياء أحداث تاريخية وممازجتها بالواقع والهموم المعاصرة ... ولكنه يقع في إشكالية التأثر ، وغياب الدقة فيما يتعلق بملازمة بلقيس لاسم ملكة سبأ لفظا ومعنى مما يجعل المتلقي المفكر يتساءل عن مصداقيته في المصادر والمراجع الموثوقة » [٣].

اهتمام الشيوعيين به

وقد حرص الحداثيون الشيوعيون على تشجيع الحداثي علي

---

(١) صحيفة المدينة – ملحق الأربعاء الأسبوعي ١٤١٢/١١/٤هـ ، ص ١٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) شعراء من الجزيرة العربية ٢٩١/١ .

الدميني ، واهتموا به ، فنشروا أشعاره ، ودرسوها ، وشرحوها ، وأثنوا عليه وأيدوه ، وبخاصة في مجلة « أدب ونقد » ، التي يصدرها « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في جمهورية مصر العربية [1].

والقصيدة التي ركزوا عليها لعلي الدميني هي بعنوان « يسألونك عن الساعة» ، يقول فيها :

« في قميصك تختبيء الأرغفة
تتباهى بك الأرصفةْ
والمصلّون كل يسائل عن وجهةٍ
أيُنا ملك القبلةَ الواقفة
سَلْ جراحك عن مخرجٍ
واسألِ اللحظة الخائفةْ
يوم تضحك في السرّ
إنك متهمٌ بالعصافير
واللغةِ النازفةْ
إن ما بين عينيك تختبئ الساعة الخزفية ،
والأرغفةْ

...

يابختَ من عاقر أغصان الهوى
وباح بالسر وما هوى
وما دنى منك على البوابة
يا ناسياً أحبابه

---

(١) انظر : مجلة « أدب ونقد » ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٣ ، ٧٤ .

اللون

والألوان

ذاك ظلّ في الطريق باحثاً

وذاك لم يبحث عن الطريق ، واهتدى

لله من ينقر في جذوع النخل

يوقّع اللحن على عصاته

يوقض في بوابة السكن

قلباً معلقاً بلا كفن

لكنه ما ضاع

وبعدُ ما اهتدى

ولا سَكَنْ » [١].

وله قصيدة بعنوان « أناشيد على باب السيدة العظيمة » ، يقول فيها :

« صدر عاشقتي رائبٌ كالحليب

عينها لوعةٌ

ويداها فمي

يتقاسم نصف اليدين ، ونصف الشفاه يغيبْ » [٢].

---

(١) رياح المواقع ص ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ .

عبدالله بن عبدالرحمن الزيد

مولده ودراسته

ولد في (الداهنة) من منطقة الوشم في نجد بالمملكة العربية السعودية عام ١٣٧٢هـ .

درس في بلدته المرحلة الابتدائية.

ثم واصل تعليمه في المعهد العلمي في شقراء.

نال الشهادة الجامعية من كلية اللغة العربية ، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٣٩٤ هـ .

عمل في إذاعة الرياض – ولا يزال – منذ عام ١٣٩٧هـ [١].

أساتذته ومحبوه

في مرحلته الأولى تأثر بنزار قباني ، ثم تأثر بالحداثيين : أدونيس ، وبدر شاكر السياب ، وأمل دنقل ، ومحمود درويش ، وغيرهم من الحداثيين [٢].

والحداثي عبدالله بن عبدالرحمن الزيد تحدث عنه « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في مصر ، وأشادوا به في مجلتهم « أدب ونقد » ، حيث نشروا بعض أشعاره وشرحوها ، وعدّوه من الخيول التي تواصل صهيل الحداثة في المملكة العربية السعودية [٣].

---

(١) انظر : شعراء من الجزيرة العربية ٢٣٦/١، ٢٣٧ ، ومعجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية ص ٦٨ .

(٢) انظر : شعراء من الجزيرة العربية ٢٤٠/١ .

(٣) انظر : مجلة أدب ونقد ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٥ –٧٧ .

أما أساتذة عبدالله الزيد ومعلموه وأحبابه ، فأولهم وأعظمهم – عنده – الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح ، صاحب قصيدة « صار الله رماداً... صمتاً رعباً .. كان الله قديماً حباً ، كان سحابة ، كان نهاراً في الليل ، أغنية ... »[1].

ولهذا فقد كتب عبدالله الزيد رسالة إلى المقالح ، يقول فيها :

« إلى رمزنا الثقافي الجميل عبدالعزيز المقالح ... ائذن لي أستاذنا أن أعبر لك عن إيقاع الثقافة بين جوانحنا ، وعما نكنه لك هنا من إكبار وابتهاج ، وبتكوينك النادر جداً كانت معرفتنا ، ولاهتمامك وإدراكنا للخارطة الثقافية التي تديرها كان ذلك في ذاته ما أشعل إعجابنا بك ، وتقديرنا ، واحتفاءنا ... .

غير أن ما عرفناه بعد ذلك من متابعتك لأبنائك الشباب في جزيرتنا العربية ، ومعرفتك الجادة لأسمائهم ، ونوعيات أعمالهم ، كان إضافة خرافية إلى حجم الإعجاب والإكبار والاغتباط .

هذا الشيء قد يكون وصل إليك ؛ لأني أثق تماماً من أن الشباب لم يكونوا ليصبروا عن التعبير لك عما نحمله لك من إعزاز وإجلال .

غير أن الشيء الذي قد لا يكون في دائرة شعورك الحضاري ، هو أنك أصبحت عاملاً ، مؤرقاً بالرواء ، من عوامل زوال حزننا الكتابي ، وكآبتنا الثقافية .

قد لا يهضم بعضنا هذه اللغة ، وقد تشير لدى بعضنا الآخر شيئاً من سقم التكوين ، وداء المرحلة ، وقد يلوي بعض ثالث شفاههم ؛ مكتفين بتجاهل عريض ، محصلتة أن ذلك كلام عاطفي ، ومسألة إنشائية ، قد يحصل هذا .

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥–٩ .

غير أني أطلب إليك أنت بذاتك أن تثق من أن كل كلمة كتبتها هنا، أو ساكتبها ، أو قلتها أو ساقولها ، أن تثق من أنها تعني حقيقة جوهرية في ضمائرنا معاً » [١].

عبدالعزيز المقالح ، الذي يسخر بذات الله – سبحانه وتعالى – ، ويمجد الشيوعية والشيوعيين [٢] ، يستحق هذا الإطراء من شباب الجزيرة العربية أو غيرها !! .

ولعبدالله بن عبدالرحمن الزيد كتابات حداثية كثيرة في الصحف المحلية ، وكتابات يلّمع فيها الحداثيين ، العرب ، والسعوديين بخاصة ، ويعلن عن أسمائهم ، ويدعو إلى قراءة « إبداعهم » ، ويقدح بمخالفيهم [٣].

مؤلفاته :

١- بكيتك نوارة الفأل ، سجيتك جسد الوجد- شعر – النادي الأدبي بجدة ١٤٠٦هـ .

٢- مالم يقله بكاء التداعي- شعر – جمعية الثقافة والفنون في بريدة ١٤٠٦هـ.

٣- ما قاله البدء قبلي – شعر – شركة الربيعان – الكويت ١٤٠٦هـ .

٤- مورق بالذي لا يكون – شعر – النادي الأدبي بالطائف ١٤١٢هـ .

---

(١) انظر : ترجمة المقالح وأقواله .

(٢) مجلة اليمامة ع ٨٩٧ ، ١٤٠٦/٧/٩هـ ، ص ٥٦ .

(٣) انظر على سبيل المثال ما كتبه في مجلة الأدبية ع ١٣ ، جمادى الأولى ١٤١٤هـ ، ص ١٩ ، ٢٠ .

فوزية أبو خالد

مولدها ودراستها

هي فوزية بنت عبدالله أبو خلد .

ولدت في الرياض ، لعائلة بدوية ، عام ١٣٧٥هـ .

حصلت على شهادة الثانوية العامة من مدينة جدة ، حيث ترك والدها مسقط رأسه مزعلة ، ثم مسقط رأسها الرياض .

درست بعض المرحلة الجامعية بالجامعة الأمريكية ببيروت !! ، ثم واصلت الدراسة الجامعية بأمريكا !!

حصلت على الشهادة الجامعية في (علم الاجتماع) من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٣٩٨هـ .

ثم عملت معيدة في جامعة الملك سعود بالرياض ، وهي الآن في مركز الدراسات الجامعية للبنات في الجامعة المذكورة .

كتبت في عدة صحف ومجلات محلية ، وكانت بداية كتابتها من نهاية الستينات وبداية السبعينات الميلادية .

كتبت عموداً ثابتاً في صحيفة عكاظ ، لمدة عامين ، بعنوان « قطرات » ، كما أنها حررت لمدة طويلة صفحة أسبوعية في الصحيفة نفسها .

كتبت في مجلة اقرأ مقالات ثابتة بعنوان « قطرات في نهر الوطن » .

وكتبت في مجلة اليمامة عموداً أسبوعياً ثابتاً بعنوان «المسيرة ».

وكانت تكتب عموداً أسبوعياً ثابتاً في مجلة النهضة ، الكويتية ، بعنوان « رسائل حب صغيرة » [1].

---

(١) انظر : أدب المرأة في الخليج والجزيرة العربية ١/١٠٢، ومصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث ص ٢١ ، ٢٢ ، ومعجم الأدباء والكتّاب ص ٩٦، ٩٧.

أعمالها الحداثية واحتفاء الحداثيين بها

في عام ١٣٩٣هـ أصدرت فوزية أبو خالد ديوان شعر بعنوان : «إلى متى يختطفونك ليلة العرس » ، يتضمن ملخصاً لفكرها الحداثي ، وبخاصة نحو تحرير المرأة ، والتضجر من المحافظة .

وقد ترجمت عدة قصائد من هذا الديوان إلى اللغة الانجليزية ، وصدرت في كتاب ، بعنوان « نساء من الهلال الخصيب » لكمال بلاطة .

تقول فوزية أبو خالد :

« أجمل قصائدي التي كتبتها من عام ١٩٧٣م إلى عام ١٩٨١م محتفظة بها حتى يحين بعض من النهار ؛ كي أنشرها في شمسه ، وحتى إشعارات ... ، أما الشعر الذي أكتبه هو شعر الحقبة التاريخية التي نعيشها بكل معطياتها السالبة والموجبة ، بكل مدها وجزرها ، بكل صعود وهبوط الإنسان العربي بين الحلم والواقع فيما يزيد على ربع قرن ، ويقارب نصفه ، وأخيراً بكل ما لهذه الحقبة التاريخية من علامة جدلية بالماضي والمستقبل ... » (١).

وقد عجبت من احتفاء « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي ، في مصر ، بالحداثية فوزية أبو خالد ، حيث نشروا بعض أشعارها ، وأشادوا بها ، ومدحوها ، وذلك في مجلتهم « أدب ونقد » الممنوعة عن دخول بعض الدول ؛ لاتجاهاتها الشيوعية الثورية .

بل إنهم عدوها « من الخيول التي تواصل الصهيل » !! ، في المملكة العربية السعودية (٢).

---

(١) أدب المرأة في الخليج والجزيرة العربية ١٠٤/١ .

(٢) انظر : مجلة « أدب ونقد » ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

وكذلك تحدث عنها الحداثي شاكر النابلسي ، وعدها من الجيل الثالث للحداثة في المملكة ، وأشاد بكتاباتها ، وشرح بعض أشعارها ، وقال بأنها « ركزت على الجانب العاطفي ، ذلك أن قضية المرأة في الجزيرة العربية قضية كبيرة ، وتحتاج إلى عمل واقعي وفني طويل وشاق ، ومن هنا جاء تركيز أبي خالد على هذه الناحية ، عبر تجربتها العاطفية الخاصة ، والتي تمثل تجارب عديدة للنساء في الجزيرة العربية »(١)!! .

وفي صحيفة عكاظ وجه إلى فوزية أبو خالد سؤال عن سبب غياب صوتها الشعري ، على الرغم من أنه « صوت مثقف واع » ،

فأجابت قائلة :

« من البدء سأختلف معك ، سؤالك ليس سؤالاً تقليدياً ، ولكنه سؤال طبيعي ، في مناخ يخاف مواجهة الطبيعة ، ويحتمي منها بالقرابين ، ونذر الصبايا ، وتعاويذ الكهنة ... . { !! } .

سؤال جميل كتجريب الأطفال تحت بيت الدرج ، أو على السطوح؛ لاكتشاف سر همهمة الليلة السابقة ، والود المفاجئ بين الكبار بعد كل سباب النهار »(٢)!! .

فتأمل – أيها القارئ – نظرتها الوثنية إلى مجتمعها ، وكلامها البذيء السافل ! .

أما أساتذتها الذين تستشهد بكلامهم ، فهم ، فؤاد زكريا ، ومحمد عابد الجابري ، وقاسم حداد ، ومحمود درويش (٣).

---

(١) نبت الصمت دراسة في الشعر السعودي المعاصر ص ٢١٠ ، وانظر حديثه عنها ، وغيرها في المصدر نفسه ص ٢٠١ – ٢٣٢ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٢، ١٤٠٧/٤/٢١هـ ، ص٥ .

(٣) انظر :المصدر السابق ع ٧٤٦٨ ، ١٤٠٧/٤/٧هـ ، ص ٥ .

مؤلفاتها :

١- إلى متى يختطفونك ليلة العرس (شعر) ١٣٩٨هـ ، دار العودة ، بيروت .

٢- قراءة في السر لتاريخ الصمت العربي ١٤٠٥هـ ، دار العودة بيروت .

٣- طيارات الورق - كتاب للطفال ١٤١٢هـ ، تهامة ، جدة .

علوي الهاشمي

مولده ودراسته

هو علوي هاشم حسين الهاشمي

ولد في مدينة المنامة عاصمة دولة البحرين عام ١٩٤٦م ·

تلقى تعليمه الأول في البحرين ، وبعد المرحلة الثانوية سافر إلى انجلترا ، وحصل على دبلوم في التجارة ، عاد بعدها للعمل في مجال التجارة مع والده ·

التحق بجامعة بيروت العربية ، وحصل عام ١٩٧٣م على الشهادة الجامعية ، في اللغة العربية وآدابها ·

ثم سافر إلى القاهرة ، ونال الماجستير من جامعتها عام ١٩٧٨م، وعاد ليعمل بالتدريس في دائرة الآداب بكلية البحرين الجامعية لمدة عامين، ثم ابتعث من قبل الكلية إلى الجامعة التونسية ، فنال منها الدكتوراة عام ١٩٨٩م ، عن الشعر المعاصر في البحرين ·

وعلوي الهاشمي عضو مؤسس في أسرة الأدباء والكتاب التي أسست عام ١٩٦٩م ، وله مشاركات كثيرة في المؤتمرات واللقاءات والمهرجانات الأدبية ، داخل البحرين وخارجها ·

وقد سبق أن عمل مذيعاً ومعدُّ برامج في إذاعة البحرين ، وهو الآن محرر للصفحة الثقافية في صحيفة « أخبار الخليج » ، ويركز في كتاباته على دراسة الشعر الحديث ، والحداثة في البحرين بخاصة ، وخارجها [(١)].

---

(١) انظر : شعراء البحرين المعاصرون ، كشاف تحليليّ مصوَّر ص ١٣٩ ، وأدباء من الخليج العربي ص ٢١٢ ، والسكون المتحرك ، الصفحة الأخيرة ·

وفي أشعار علوي الهاشمي نداءات ثورية ، ودعوات تمردية على الواقع ، ومطالبات بتحرير المرأة ، ويشم من مقالاته التوجه الحداثي البعثي، الثائر على السياسات العربية [١].

وهو يعمل حالياً أستاذاً مساعداً للشعر العربي الحديث ، وموسيقى الشعر في كلية الآداب بجامعة البحرين .

من أعماله الحداثية

ولعلوي الهاشمي صفحة أسبوعية بعنوان « مدارات » في مجلة الشروق الصادرة من الإمارات العربية المتحدة ، وصفحته هذه خصصها لنشر فكره الحداثي، وتلميع الحداثيين في بلاده ، وفي العالم العربي .

ومثال لما ذكرته فإنه نشر في أكثر من أربعة أعداد مقالات دافع فيها عن الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، ودعاه فيها إلى زيارة البحرين ، ودول الخليج العربي ، من أجل « إثراء الحركة الحداثية فيها » ، كل ذلك على الرغم من تأييد الجابري لصدام حسين في غزوه الكويت ، وثورته على قوات التحالف ، وبخاصة الأنظمة من دول مجلس التعاون الخليجي .

وقد استجاب الجابري وقدم إلى المنطقة وألقى محاضرات وعقدت له لقاءات وحوارات وندوات في قطر والبحرين وسلطنة عمان وغيرها ، وأكد موقفه السابق ، فكتب علوي الهاشمي مرحباً بالجابري ، ومدافعاً ، عن مواقفه الثورية [٢].

---

(١) انظر: ديوانه « من أين يجيء الحزن » ، وبخاصة قصائده : الجرح المسافر، جراح في عيون الحب ، رائعة عمّان ، كلمات من دفتر جدي ، الطوفان ، وغيرها . وانظر : مجلة الشروق ع ١٨ ، ٧-١٣/٢/١٤١٣هـ ، ص ٥١ .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٥٠ ، ٢٥ رمضان - ٢ شوال /١٤١٣هـ ، ص ٤٧ ، وع ٤١ ، ٢١-١٤١٣/٧/٢٧هـ ، ص ٥٥ ، وع ٤٢ /٥٤، ٢٨ رجب - ٥ شعبان ١٤١٣هـ ، ص ٤٧ ، ٤٣ .

أما عن أشعاره فاقرأ منها :

« ذاكرتي مثقلةٌ بهموم الأمسْ

كان الوقتُ مساءً ..

والمقهى كالعادة ، مزدحم بذوي الأحداق الحجرية والعاهاتِ

المزمنةِ ، وأرتال اللوطيين الغرباء ، وبعض القرويين ...

أسند منصور إلى ظَهْرِ المقعد كتفه .. ، اتكأ على مرفقه الأيسر،

واستسلم للحلم قليلاً ...

منصور يغالبه الإعياء .. يفتح عينيه على صوت النادلِ :

هل تشرب شيئاً - .....

ومنصورٌ يراوح بين الحلم وبين الإغماءْ

والمقهى منتفخ البطن : كلاب الصيد ، اللوطيون ، الغرباء ، والعشّاقُ

تناء وا في ذاكرة الليل ... » [١].

وقد كتب هذا الحداثي - علوي الهاشمي - اقتراحاً قدمه إلى إدارة الثقافة بالأمانة العامة لمجلس التعاون الخليجي ، يدعوها فيه إلى إقامة اتحاد للأدباء في الخليج العربي ، ثم كتب إلى الإدارة مرة ثانية يؤكد فيها على اقتراحه الأول .

هذا وقد لقي اقتراحه - كما يقول - ترحيباً حاراً من المسؤولين في تلك الإدارة ، وبالتالي اقترح عليها ثالثة « أن خير من يمكنه أن يتبنى عملياً هذه الدعوة ، ويسعى إلى تحقيقها هو اتحاد الكتاب والأدباء في الإمارات العربية المتحدة ... » [٢].

---

(١) العصافير وظل الشجرة ، قصيدة الخروج من دائرة الإغماء .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٣١ ، ١٠-١٦/٥/١٤١٣هـ ، ص ٤٧ .

ولا شك أن الاهتمام بإقامة مراكز واتحادات أدبية وفكرية، تحافظ على الأصالة والتراث الفكري لحضارة هذه الدول أمر مطلوب ، ولكن أن تأتي الدعوة من قبل أحد الحداثيين ، وبخاصة أن له مواقف وآراء مشبوهة ، فإن الأمر يحتاج إلى نظر وتأمل !! .

إذ لو تحقق هذا الطلب وقام عليه الحداثيون الثوريون ؛ فإن الخطر على عقيدة هذه الشعوب وأنظمة دولها عظيم ومتحقق .

مؤلفاته :

١- من أين يجيء الحزن ، ١٩٧١م - شعر ، بيروت

٢- العصافير وظل الشجرة ، ١٩٧٨م - شعر ، بيروت

٣- ما قالته النخلة للبحر .. الشعر المعاصر في البحرين - دراسة ١٩٨١م ، بغداد .

٤- شعراء البحرين المعاصرون - كشاف تحليلي مصوَّر ١٩٢٥-١٩٨٥م، ١٩٨٨م البحرين .

٥- السكون المتحرك ، دراسة في البنية والأسلوب ، تجربة الشعر المعاصر في البحرين نموذجاً ، ١٩٩٢م ، الإمارات .

٦- محطات للتعب ١٩٨٨م ، القاهرة .

٧- قراءة نقدية في قصيدة حياة للشاعر علي الشرقاوي ، ١٩٨٩م بغداد .

[٩٦٠]

سعاد الصباح

مولدها ودراستها

هي سعاد المبارك الصباح .

ولدت في الكويت عام ١٩٤٢م .

تلقت تعليمها الأول في الكويت ، ثم أكملت دراستها في مصر ، وحصلت على الشهادة الجامعية من قسم الاقتصاد في جامعة القاهرة عام ١٩٧٣م ، وحصلت على الماجستير عام ١٩٧٦م من لندن ، وكانت حول « التنمية والتخطيط في دولة الكويت » .

كما حصلت على شهادة الدكتوراة في التنمية والتخطيط من جامعة ساري – انجلترا ، عام ١٩٨٤م .

وهي عضو في المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وفي منتدى الفكر العربي في عمان ، ومركز دراسات الوحدة العربية في بيروت ، والمجلس العربي للطفولة والتنمية ، والمنظمة العالمية للنساء المسلمات ، ومركز الدراسات العبرية في جامعة اليرموك [١].

انشأت دار نشر في الكويت ، تتولى نشر كتب الحداثة والصوفية ونحوها ، هي (دار سعاد الصباح) ، وهيئة المستشارين فيها هم جابر عصفور ، وجمال الغيطاني ، وحسن الإبراهيم ، وحلمي التوني ، وسعدالدين إبراهيم ، وسمير سرحان ، ويوسف القعيد [٢].

---

(١) انظر : كتابها هل تسمحون لي أن أحب وطني ص الغلاف الأخير ، وأدباء من الخليج العربي ص ١٠٦ ، ١٠٩ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٤٠ .

قال عنها الحداثي أنسي الحاج :

« أميرة من القبيلة ، تتحدى طقوس القبيلة ، ورجالها ، والتقاليد، وناس التقاليد ، وعالماً كاملاً من العادات المتحجرة ، التي لم تجرؤ امرأة في محيطها من قبل على الجهر برفضها »[١].

وقال فضل الأمين :

« غريبة هذه المهرة الخليجية الحرون ، التي خرجت من عصر الخيمة ، وعصر الحريم ، ترى من أين جاء ت هذه (الشيخة) بمثل هذا الشعر ، ومن أعطاها الترخيص بأن تغني »[٢].

وقد ذكرت سعاد الصباح أنها تأثرت بنزار قباني وتخرجت من مدرستـه ، وأضافت « أنها تعتز بذلك » ، وقالت : اتهامي بالنزارية لايقلقني ولا يشغل بالي ، فنزار مدرسة، ونصف الشعراء العرب نزاريون »[٣].

واعتزت بتأثرها بنزار قباني ، بعد أن كانت تنفي ذلك[٤].

وقالت :

« نزار قباني أستاذنا جميعاً ، نعم ، نحن تربينا على يد نزار ، وأحببنا على يده ، وتتلمذنا على يده ، وتزوجنا على يده ، وكتبنا أيضاً على يده ، وكان هو مناهلنا الأولى ...، نزار قباني مطر شعري ضرب نوافذنا جميعاً وتأثرنا به ... ، وأنا أعتبر التأثر بنزار وردة أضعها على معطفي ؛ لأنني حقيقة أفتخر بهذه الوردة »[٥].

---

(١) مجلة النهار العربي الدولي ، نقلاً عن كتابها أمنية ، ص الغلاف الأول .

(٢) مجلة الشراع نقلاً عن كتابها أمنية ص الغلاف الأول .

(٣) انظر : المجلة العربية ع ١٣٧ ، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ ، ص ٧ .

(٤) انظر المرجع السابق ع ١٣٣ ، صفر ١٤٠٩هـ، ص ١٢٧ .

(٥) مجلة الشراع ، ع ٥٤٩ ، ٢٦ تشرين الأول /أكتوبر ١٩٩٢م ، ص ٥١، ٥٢، =

من أشعارها الحداثية :

تقول هذه الحداثية التي « خرجت من عصر الحريم » في وصف حبها وحبيبها :

« إن هذا الحبَّ أقرب من حبل الوتين

وله فيض حناني .. وله فرط حنيني

وهو بعد الله ربِّي .. وهو بعد الدين ديني » .

وتقول في قصيدة أخرى لحبيبها « يا إلهي الصغير » .

وتقول لحبيبها في موضع آخر :

« شعري الذي تَعْبُدُه .. مهدلاً وثيرا

...

وكنت إن ضممتَهُ ملَمْلَماً غزيراً

نام على يديك جَذْلاً ، حالماً ، قريرا

كم ليلةٍ قبلتَهُ .. قبلْتَهُ كثيراً

فغارَ من شعري فؤادي وانثنى كسيرا

وكم جعلت صدرك الحاني له سريرا

...

وكم نفثت فيه من دخانك السعيرا

...

قصصت شعري إذ عرفت غدرك الكبيرا

قصصته إذ لم أجد حباً به جديرا » .

وتقول له - أيضاً - :

= وانظر مجلة كل الأسرة ع ١٢ ، ٢٣ /١٤١٤/٧هـ ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

« لا .. لا تَقُلْ لي أبداً : إني مُسافرٌ غدا

أتهجرُ القلب الذي غَيْرَكَ ما تَعبَّدا

...

كنتَ له خميلةً ، ووطناً ، ومعبدا

...

سيلبس النورُ إذا غِبتَ ستاراً أسودا

ويذبُلُ الروضُ ، ولا يحتضن الزهر الندى

ويُعْوِلُ الإعصارُ في سكرتِهِ معربدا

كأنه من غضب الله على اليومِ صدى

يومئذٍ أهيم بالروح على غير هُدى

أمُدُّ في ضراعتي للقدر العاتي يدا

لعلني ألقاكَ في بعض متاهات المدى

لعل في الغيب لنا مع الرجاء موعدا

لعلني أدنو إليك .. يا أميري المفتدى

فيطلع البدر .. وتخشع النجوم سجدا ...» .

وتحت عنوان « ذكريات » تقول :

« حبيبي استرجع الذكريات

...

وعيناك للحب نافذتان .. أرى الظهر خلفهما والصفاء

وكفك تحتويان جدائل شعري .. وتخشى عليها الهواء

وصدرك يغدو وساداً لصَدْري .. كأنك تحملُ عني العناء

حبيبي وحبك أسطورةٌ ، تُكلِّل قلبي بالكبرياء

فما هو لهوٌ ، ولا نزوة ترابيةٌ ، تنتهي بارْتواء
ولكنه نشوةٌ كالصلاة ، وإشراقة حلوة كالضياء
كأنك من زمني رحمة .. كأنك من عند ربي عطاء » .

وتحت عنوان « جَنَّتي »،تقول :

« جَنَّتي كوخٌ ، وصحراءٌ ، ووَرْدٌ
وحبيبٌ هو لي رَبٌ وعَبْدٌ ...» .

وتحت عنوان « ذكرى لقاء » تقول لحبيبها :

« وأنادي : ياحبيب العُمْر، يا أغلى الأمانيّ
أنت إيماني ، وصومي ، وصلاتي ، وأذاني » .

وتقول في موضع آخر :

« أنا في حبي صلاةٌ ، لا أراها لك كفرا
أن وجداني فردوس ، ووجدانك صحرا
تعبث الأهواء فيها ، وهي بالأهواء سكرى ...» [1].

وفي ديوان آخر وتحت عنوان « كن صديقي » تقول :

« كُنْ صديقي...
إنّ كلّ امرأة تحتاج أحياناً إلى كفّ صديق
وكلام طيب تسمعه .. وإلى خيمة دفءٍ صنعت من كلمات
لا إلى عاصفةٍ من قبلات
فلماذا يا صديقي
لست تهتم بأشيائي الصغيرة

---

(١) انظر : أشعارها السابقة على التوالي في ديوانها « أمنية » ص ٧٩ ، ٧١ ، ٩٩ ، ١٠٧ ، ١٠٤ ، ١٤٥ ، ١٦٤، ١٧١ ، وهذه مختارات ، وإلا فإن ديوانها مليء بأمثال هذه الانحرافات ، كما أنه قد رسمت فيه صوراً خليعة .

ولماذا .. لستَ تهتم بما يرضي النساء ؟ .

كن صديقي ...

إنني أحتاجُ أحياناً لأن أمشي على العشب معك ...» .

وتقول لصديقها :

« يا ملك الملوك .. يا أكثر من حبيبي »

وتندد بمن يمنعها عن حبيبها، فتقول :

« .. وأعرف أن القبيلة تطلب رأسي

وأن الذكور سيفتخرون بذبحي

وأن النساء

سيرقصن تحت صليبي [كذا] ...» .

وتطلب من حبيبها أن يعطيها «مفاتيح الغيوب »فهو « نبي الحبّ »

ومن أشعارها وأقوالها الخطيرة

تقول بأنّ « كل الديانات تنتقل إلينا بالوراثة إلا الحب فهو الدين الوحيد الذي يخترع أنبياءَه » .

تقول سعاد الصباح :

« دعوت الله ذات ليلة

أن يحررني من حبك

فاستجاب الله لدعائي

وحولني إلى حجر »

وتأمل قولها الثائر على الشرع والدين :

« يرضع الطفل من ثَدْيَيْ أمّهْ .. حتى يشبع .. ويقرأ على ضوء عينيها ..حتى يتعلّم القراءةَ والكتابة .. ويسرق من كيس نقودها ...

ليشتري علبة سجائر ..ويمشي فوق عظامها النحيلةْ .. حتى يتخرج من الجامعَة .. وعندما يصبح رجلاً .. يضع ساقاً فوق ساق : .. في أحد مقاهي المثقفين ، ويعقد مؤتمراً صحفياً يقول فيه :

إن المرأة بنصف عقل .. وبنصف دين .. ، فيصفق له الذباب.. وغرسونات المقهى »

وقولها لصديقها :

« حلمتُ بأنني مستلقيةٌ تحت أشجار حنانك ، وأنك تسقيني حليبَ العصافير ، وتُطْعِمُني فاكهة القمر ...» .

ثم تأمل قولها الثائر على « الأفكار السلفية ...والمأثورة ...» ،

« مشكلتك الكبرى يا صديقي أنكَ تختزنُ في ذاكرتك كلَّ الأفكار السلفيّةْ ، وكل الكلمات المأثورة ، وكل ما ورثته عن أجدادك من نزعات التملك والسيادة ، والتعدديّة النسائية ، مشكلتُكَ الكبرى أنك رغمَ كلامكَ عن الحداثةْ لست حديثاً ، ورغم كلامك عن المعاصرة لست معاصراً ، ورغم كثرة أسفارك فإنك لم تبارح خيمتك ، مشكلتك الكبرى أنك لا تزال قطاعياً في العصور الماركسيةْ ، ولا تزال قبلياً في العصور الليبراليةّ ، ولا تزال متمسكاً بناقتك في عصر حرب النجوم ...» (١).

وهذه الحداثية الضائعة تقرّ ما يعتقده الصليبيون النصارى ، فتقول – أثناء حديثها عن غزو الكويت من قبل حزب البعث – :

« فإن جرّحوني فأجمل ما في الوجود غزال جريح .

وإن صلبوني فشكراً لهم

---

(١) انظر هذه العبارات والأشعار في كتابها : في البدء كانت الأنثى ص ٩، ١٠، ٢٥، ٢٨، ٣٥، ٣٧، ٦١، ٧٩، ١١٢، ١٢١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥ .

لقد جعلوني بصف المسيح »[1] !!! .

حسبنا الله ونعم الوكيل ، قال تعالى : (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ...)[2].

وقد ألقت سعاد الصباح قصيدة طويلة ، في الجلسة الافتتاحية لمهرجان المربد الشعري ، في بغداد ، وكانت القصيدة بعنوان« أعطني خوذة جندي عراقي وخذ ألف أديب » .

والقصيدة فيها تعظيم لصدام حسين ، وحزب البعث ، ومخالفات كثيرة[3].

اهتمام مجلة اليمامة بها

وقد أجرت مجلة اليمامة مقابلة مع سعاد الصباح ، ونشرت لها صورتين كبيرتين ، إحداهما استغرقت صفحة كاملة ، وهي سافرة متبرجة ، والصورة ملونة ، فما أدري ما الدافع إلى ذلك !! .

وفي مقدمة المقابلة قالت اليمامة :

« تجاوز صوت الشاعرة الدكتورة سعاد الصباح حدود المألوف النسائي ، حتى وصل إلى المفردات ، التي كانت حتى وقت قريب حكراً على الشعراء الرجال فقط ، دون النساء ، وتعزو الشاعرة سعاد الصباح هذا الأمر إلى ثقتها بنفسها ، وإلى مساندة زوجها الراحل الشيخ عبدالله المبارك ، حتى أن صوتها في بعض دواوينها الشعرية علا بأكثر مما هو مخصص له في الحناجر النسائية .

وإن كان لقصائد الشاعرة سعاد الصباح نكهة فجر يطل بزرقته

---

(١) مجلة مزون ع ١٨ ، يوليو / أغسطس ١٩٩٣م ص٩ ٥ .

(٢) سورة النساء ، الآية ١٥٧ .

(٣) انظر : صحيفة الندوة ، الملحق الأسبوعي ، ع ١٧ ، ١٤٠٩/٤/٢٥هـ .

الأنيقة على حقل بنفسج ؛ فإن لحديثها معنا في هذا اللقاء صورة مهرة عربية لا يثنيها عن جموحها حاجز ولا مضمار ضيق »[(١)] !!.

ولسعاد الصباح ديوان في غاية السوء بعنوان « في البدء كانت الأنثى » ، ومع ذلك أبرزته مجلة اليمامة – على الرغم من أنه لم يفسح له في هذه البلاد – ، فكان أول سؤال وجهته المجلة إليها هو :

« في ديوانيك (قصائد حب) و (في البدء كانت الأنثى) قمت بتحطيم الحاجز النفسي ، وهذه لا شك خطوة جريئة ، ولربما كانت سابقة لزمانها في بعض مقاطع الديوانين ، فكيف استطاعت الشاعرة الدكتورة سعاد الصباح أن تقدم على هذه الخطوة ؟ » .

وكان جوابها – المعلن في المجلة – كالسؤال أو أقبح ! .

وقد وضعت المجلة عنوان المقابلة هكذا « الشاعرة الكويتية سعاد الصباح لـ (اليمامة) : ما من امرأة وصلت إلى الحكم على ظهر دبابة » ؛ وذلك لأنه ورد في أحد أجوبتها قولها : « أما اليوم فالمرأة تحكم مئات الملايين من الذكور في اختيار ديمقراطي ، لا يتقن الرجال طريقه دائماً »

والجدير بالذكر أن هذه المقابلة استغرقت أربع صفحات ، ووضعت في أوائل صفحات المجلة [(٢)]، كما أنه خصص جزء من إحدى الصفحات للتعريف بها وبمؤلفاتها .

دعوتها إلى تحرير المرأة

وتدعو إلى تحرير المرأة المسلمة من الأحكام الشرعية ، فتقول :

« ليس خافياً على أحد كيف تعيش المرأة العربية بوجه عام ، ومن

---

(١) مجلة اليمامة ع ١٢٨٠ ، ١٤١٤/٥/٢٦هـ ، ص ٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٨ –١١ .

يستطيع أن يكسر الدوائر الحمراء ، ويفتح طاقة حرية فهو حتماً سيستطيع تحطيم بقية القيود ، واجتياز جميع الخطوط شرط ألا يلتفت إلى الوراء .

عندما بدأت أكسر هذه الخطوط وأرمي بالأقفال، وأنزع الشمع الأحمر عن فمي ، بدأت السهام تتجه إلى صدري وظهري ورأسي من جميع الاتجاهات ، لم ألتفت لها ، بل اجتزت الطريق وأكملت المشوار »[١].

وهي تدعو إلى « أن تقول المرأة رأيها في الحب دون أن يقتلها أحد » ؛ ولهذا فهي تقول لحبيبها « النوم بين ذراعيك لذيذٌ .. لذيذٌ ، كالنوم تحت ضوء القمر ...لا أسمح للقبيلة أن تتدخل بيني وبينك أنت قبيلتي ... ، وإذا كنتُ لا أستطيع أن أصرخَ (أحبكُ) فما جدوى فمي ... ، وحبك معصية كبرى، لا أتمنى أن تنفر ... فأنا سعيدة بالاستلقاء تحت شمس جنونك ... أحب من يحكُّ لي جلدَ أنوثتي ... وأتوسل إليك .. أن تجعلني معركتك الأخيرة ...»[٢].

وتدعو سعاد الصباح إلى الثورة على الأنظمة العربية ورجال أمنها[٣].

من مؤلفاتها :

١- أمنية ، شعر

٢- إليك يا ولدي ، شعر

٣- فتافيت امرأة ، شعر

٤- برقيات عاجلة إلى وطني ، شعر

٥- في البدء كان الأنثى ، شعر

٦- هل تسمحون لي أن أحب وطني ، مقالات ، وغيرها .

---

(١) مجلة الشراع ، ع ٥٤٩ ، ٢٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٢م ، ص ٥١ .

(٢) انظر ديوانها :في البدء كانت الأنثى ص ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٨١ ، ٨٥.

(٣) انظر : المصدر السابق تحت عنوان « القمر على قامة المطلوبين » ص ١٣٩ – ١٤٢، وراجع مجلة كل الأسرة ع ١٢ ، ٢٣ /٧/١٤١٤هـ ، ص ٥٧ .

قاسم حداد

ولد بمدينة المحرّق في دولة البحرين عام ١٩٤٨م .

تلقى تعليمه بمدارس البحرين إلا أنه لم يتم تعليمه « لظروف سياسية واجتماعية » ، فاشتغل موظفاً في المكتبة العامة بالمحرق ثم بالمنامة .

ويعمل الآن موظفاً في إدارة الثقافة بوزارة الإعلام منذ خمس سنوات .

وهو عضو مؤسس في أسرة الأدباء والكتاب في البحرين ، وشغل عدداً من المراكز القيادية في إداراتها ، ويُعد من أبرز محركي نشاطاتها الأدبية والصحفية ، وبخاصة فيما يتصل بمساهمته في تحرير مجلة الأسرة (كلمات) في السنوات الأخيرة الماضية .

« وقد تعرض الشاعر ابتداء من مطلع السبعينات لظروف سياسية قاسية ، الأمر الذي جعل تجربته الشعرية حافلة بمعاناة الواقع السياسي الصعبة ، إلى حد أن جعل منها أبرز الأطُر التي يقدّم من خلالها صورة الواقع المحلي وهمومه المختلفة في ارتباطها بمعاناة الشاعر الخاصة »

يقول علوي الهاشمي ، الحداثي البحريني :

« إن ارتباط قاسم بالحداثة ارتباط صميم ومبدئي منذ باكورة انتاجه »[١].

مؤلفاته :

١- البشارة .

٢- خروج رأس الحسين من المدن الخائنة .

٣- الدم الثاني .

---

(١) شعراء البحرين المعاصرون – كشاف تحليلي مصور ص ١٢٩ .

{١٩٧١}

٤- القيامة .

٥- قلب الحب .

٦- انتماءات .

٧- شظايا .

٨- يمشي مخفوراً بالوعول .

وهذه كلها دواوين شعرية

٩- البيانات ، بالاشتراك مع أدونيس ومحمد بنيس وأمين صالح .

الفصل الثالث

وسائل نشر الحداثة

وسائل نشر الحداثة

وسائل نشر الحداثة في العالم العربي كثيرة جداً ، وتتلخص في كونهم يحاولون السيطرة على المجال الثقافي في كل دولة عربية ؛ ولهذا فقد تغلغلوا في كثير من وسائل الإعلام ، والمنتديات الثقافية والأدبية ، ونحو ذلك .

وعلى الرغم من مخالفتهم للسياسات العربية ، إلا أنهم - وبخاصة في الآونة الأخيرة - يَحذرون الاصطدام بها ، بل قد يمجدونها ، من أجل الوصول إلى المراكز الثقافية المؤثرة .

يقول الحداثي المغربي عبد الله العروي :

« ومن النقاط التي قررتها مراراً ، والتي تناقش بعنف القول إن مهمة المثقفين العرب الآن ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة ، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي الذي أهمل منذ عقود ، وترك بين أيدي السلفيين ، وإن أضمن سبيل لإخفاق السياسي ، هو إهمال المعركة الأيديولوجية ... ، ومن النتائج المؤسفة لإهمال النقد الأيديولوجي استدراج المحافظين والسلفيين ، دعاة الثورة إلى سياسة التسرع والارتجال ...» [(١)].

ولهذا كثرت على ألسنة بعضهم ألفاظ القومية ، والوطنية ، وما إلى ذلك .

والحق أنهم من أشد الناس عداوة لأوطانهم الإسلامية ، ولا شك في عدم مصداقية ادعاءات القومية ، ونحوها ، عند بعضهم .

فدعوتهم الحداثية ثورة على الإسلام ، وتمرد على السياسات والأنظمة الحاكمة ، وتمجيد للفلاسفة الملحدين في الشرق ، أو الغرب ، ونداءاتهم بالثورة على أوطانهم ، ورفض حكّامهم وأحكامهم لا تنقطع ، إما سراً أو علانية أحياناً ، أو فيما بينهم ، وباب الرمزية والغموض في هذا

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٣٥ .

المجال ، واسع عندهم .

وبهذا السبيل الماكر استطاعوا تحقيق كثير مما يسعون إليه ، فتغلغلوا في كثير من مراكز الثقافة والإعلام والتوجيه في العالم العربي .

ومن ثَمّ استغلوا كثيراً من المجلات ، والصحف والأندية ، والمهرجانات ، والاتحادات الأدبية والفكرية ، بل تسللوا إلى المعاهد والجامعات ، ودور النشر ، ونحو ذلك .

وبالتالي كثرت وسائل نشر الحداثة والتنظير لها .

ومما يجب التنبيه عليه - في هذا المقام - أن بعض وسائل نشر الحداثة هو من إنشاء الحداثيين أنفسهم ، أسسوا تلك الوسيلة ، وأقاموها من أجل نشر الحداثة وتمكينها ، والتنظير لها .

أما بعضها الآخر فلم يكن إنشاؤه وتأسيسه لغرض حداثي ، بل قد يكون لأهداف نظيفة ، إلا أن الحداثيين اجتهدوا في الوصول إلى تلك الوسائل ، واستغلالها لأهدافهم الحداثية ، حتى أصبح طابعها حداثياً ، وتوجهها ثورياً ، وإن لم تكن في أصلها كذلك .

ولهذا فإن القارئ سيجد في الوسائل التي أشرت إليها في هذا البحث ما هو حداثي في تأسيسه كمجلة (شعر) مثلاً .

وسيجد وسائل أخرى ليست حداثية في أصل تكوينها ، وإنما الحداثيون يبذلون جهودهم للسيطرة عليها ، فيتحقق مطلبهم أحياناً في بعض المناحي ، وذلك مثل مهرجان الجنادرية ، ونحوه .

والمتأمل في وسائل نشر الحداثة يستطيع حصرها إجمالاً في أمور ، منها :

أولاً – الصحف والمجلات والمنشورات .

ثانياً – الكتب ، تأليف وتعريب ، نثر وشعر، وقصة ورواية ، ومسرحية ، ورسم وفن تشكيلي .

ثالثاً – المؤتمرات ، والمهرجانات ، والمنتديات ، ونحو ذلك .

رابعاً – المعاهد والجامعات .

خامساً – وسائل إعلامية أخرى ، فقد يستغلون بعض البرامج الإذاعية والتلفازية ، وأشرطة التسجيل ، ونحو ذلك .

هذه هي الوسائل إجمالاً ، ومفرداتها كثيرة ؛ ولذا سأكتفي بضرب أمثلة ونماذج مشهورة .

وإني أزعم أن الماسونية العالمية هي من وراء نشر الفكر الحداثي الملحد في العالم الإسلامي كله ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في فصل نشأة الحداثة وتأريخها .

أولاً – الصحف والمجلات والمنشورات

الصحف والمجلات الحداثية ، والتي استغلها الحداثيون في نشر أفكارهم الحداثية والتنظير لها ، كثيرة جداً ، بل إن هذه الوسيلة من أكثر الوسائل وأنشطها في خدمة الثورة الحداثية .

ولا تخلو دولة من دول العالم العربي من تلك المجلات الحداثية المخالفة لعقيدة الدولة ونظامها ، وبخاصة الإسلامي منه .

ولهذا ، فإن حصر الصحف والمجلات ، مع ذكر أمثلة من أقوالهم فيها ، أمر يصعب تحقيقه إلا في رسالة مستقلة ، وبالتالي فقد حرصت على ذكر أهمها وأشهرها ، وبخاصة تلك المجلات التي تولت كبر نشر الحداثة ، تحدثت عنها بقدر الإفادة ، ثم ذكرت جملة من المجلات والصحف التي استغلها الحداثيون ، وحاولوا توجيهها لصالح مذهبهم .

مجلة « الآداب »

صدرت في بيروت ، في كانون الثاني (يناير) عام ١٩٥٣م

وكان رئيس تحريرها ، ومؤسسها الأول سهيل إدريس ، ولا يزال صاحبها ومديرها المسؤول إلى الآن ، وهي « مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر » كما كُتب على غلافها .

ولا تزال المجلة تصدر إلى اليوم ، يدير تحريرها سماح إدريس ، وسكرتيرته عايدة مطرجي إدريس .

والحقيقة أن مجلة « الآداب » لم تكن منذ البداية « حداثية » ، بالمعنى الحداثي ، الذي اصطلح عليه فيما بعد ، إلا أنها بعد ذلك حملت لواء الحداثة ، ونظرت لها ، ودعت إليها .

لقد صدرت « الآداب » حاملة « لواء الدعوة القومية في الفكر العربي ، والدعوة الاجتماعية في الأدب ، والدعوة التحررية في الشعر ؛ لذلك التف حولها المفكرون والثوريون ، والأدباء المجددون من جميع أنحاء الوطن العربي ... ، وقد كانت الآداب بالنسبة للشعر الجديد ذات دلالة خاصة ، فلأول مرة يعثر على منبره الخاص ، وتنظيمه العلني ، فيخرج من السراديب السرية ، (تحت الأرض) إلى الهواء الطلق في إطار يحمي تجربته الجديدة من التبدد والضياع .

لا يعني ذلك أن (الآداب) تعصبت للشكل الجديد ... ولكنها أصرت من ناحية المضمون على أن تستوعب هموم الثورة الجديدة ، وخلال ثلاث سنوات من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٥ كانت الآداب قد نشرت المحاور الرئيسة لتجربة التجديد في الشعر العربي »[١].

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ص ٣٧ ، ٣٨ .

وعلى كل فإن (الآداب) تُعدُّ « أول تجمع ثوري للأدب الجديد » أي للحداثة ، على حد قول الحداثي المصري النصراني غالي شكري [١].

وإن كنت أرى أن « تجمع شعر » هو أول تجمع ثوري حداثي ، كما سيأتي بيانه عند الحديث عن مجلة « شعر » .

في شهر كانون الثاني - يناير - من عام ١٩٥٥م أصدرت مجلة (الآداب) عدداً خاصاً (بالشعر الحديث) ، عَدَّه بعض الحداثيين الصورة الريادية الأولى لجبهة الحداثة .

لقد نشر في العدد أربع وعشرون قصيدة ، لمجموعة من الحداثيين والثوريين ، والمتمردين على واقعهم الإسلامي والعربي ، النقدي والسياسي، وفيه مقالات وقصائد للجواهري ، ونازك الملائكة ، وبدر شاكر السياب ، وصلاح عبد الصبور ، وبدوي الجبل ، ونزار قباني ، وفدوى طوقان ، وبلند الحيدري ، ومحمد الفيتوري ، ويوسف الخطيب ، ورئيف خوري ، وكاظم جواد ، وبديع حقي ، وجرزيف نجيم ، والحوماني ، والقط ، وغيرهم .

وكانت القضية المطروحة في الأعداد الأولى هي : « الرؤية الفكرية للواقع والفن » ، من منظور ماركسي ثوري عند بعضهم ، أو قومي تمردي عند آخرين ، ونحو ذلك ، والجامع بين الآراء رفض الإسلام ، والتمرد على ما جاء به من عقيدة وشريعة وسلوك ، وتشويه التأريخ الإسلامي ، والإشادة بالحركات الثورية والباطنية ، وعدها تراثاً يجب المحافظة عليه .

في أول أمرها عرفت « الآداب » باحتضانها للتيار الشعري الحديث الذي تمرد على « الأوزان والقوافي » ، ثم « تطورت » أكثر في

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٧ .

مطلع عامها الرابع ، فأصبحت « زاداً فكرياً » ثورياً « لا غنى للمثقف العربي عنه في مطلع كل شهر »[١].

وعلى الرغم من ذلك إلا أن مجلة « الآداب » نُقدت بأن الأفكار فيها تكتب « بشكل عفوي وغير منهجي »[٢].

ومجلة « الآداب » قد صرفت اهتمامها في دراسة القضايا القومية والاشتراكية ، والتحرر الوطني ، كما يقولون[٣].

جاء في افتتاحية عددها الأول ما نصه :

« في هذا المنعطف الأخير من منعطفات التاريخ العربي الحديث ، ينمو شعور في أوساط الشباب العربي المثقف بالحاجة إلى مجلة تحمل رسالة واعية حقاً ... ، إن الأدب نشاط فكري يستهدف غاية عظمى ، هي غاية الأدب الفعال ، الذي يتصادى ويتعاطى مع المجتمع ، والوضع الحالي للبلاد العربية يفرض على كل وطني أن يجند جهوده للعمل في ميدانه الخاص من أجل تحرر البلاد ، ورفع مستواها السياسي والاجتماعي والفكري ... ، هدف المجلة الرئيس أن تكون ميداناً لفئة من أهل القلم الواعين ، الذين يعيشون تجربة عصرهم ، ويعدون شاهداً على هذا العصر ... »[٤].

إن أكثر كتّاب « الآداب » من ذوي الاتجاهات القومية ، والناصرية ، والانتماءات الماركسية ، من لبنان وسوريا والأردن والعراق ومصر والسودان ، وغيرها ، أمثال سهيل إدريس ، وخليل حاوي ، وبدر

---

(١) انظر : مجلة الآداب ع ١٢ ، ١٩٥٥م ، ص ١ .

(٢) انظر : مجلة مواقف ع ٢٤ ، ٢٥ ، ص ٣ .

(٣) انظر : في الشعر والنقد ص ١٨٩ .

(٤) مجلة الآداب ع ١ ، يناير ١٩٥٣م ، ص ١ ، ٢ .

شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتي ، وأحمد عبد المعطي حجازي ، وصلاح عبد الصبور ، ومحمد الفيتوري ، وغيرهم [١].

وتعد مجلة الآداب من أوائل المجلات الحداثية ، يقول الحداثي المصري محمد إبراهيم أبو سنة :

« الحقيقة أن مجلة الآداب البيروتية برئاسة سهيل إدريس لعبت دوراً كبيراً وريادياً ، منذ صدورها في عام ١٩٥٣م ، حين تبنت حركة الشعر الحديث ، وحركة التحديث ... ، وأعتقد أنه لولا وجود هذه المجلة الرائدة لما قدر لحركة الشعر الحديث أن تنمو ، وتتطور ، وتنتشر...» [٢].

ويقول سيف جمعه الراشد :

« لا أحد يشك في الدور الأدبي الريادي الذي اضطلعت به مجلة (الآداب) البيروتية ، بخاصة في احتضانها حركة الشعر العربي الحديث، علاوة على الكتابة الجديدة في القصة والنقد والرواية ، خلال السنوات الأربعين من ولادتها ... .

باختصار كانت (الآداب) مدرسة أدبية وثقافية ، تخرج منها العديدون ... » [٣].

وقد نقلت صحيفة الرياض ، عن مجلة الآداب ، أقوال بعض الحداثيين ، وأمثالهم ، الذين يشيدون بالمجلة - الآداب - ويمدحونها ، ومن تلك ، الأقوال :

---

(١) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٤، ٤٥ ، ومداخل إلى الشعر العراقي الحديث ص ٦٢ ، وشعرنا الحديث إلى أين ص ٤١ .

(٢) مجلة الأسبوع العربي ، ع ١٧٤٤ ، الاثنين ١٥ مارس / آذار ١٩٩٣م .

(٣) مجلة الشروق ع ٥٢ ، ١٠-١٦ /١٠/١٤١٣هـ ، ص ٥١ .

يقول نجيب محفوظ عن مجلة الآداب : « الملتقى الذي يتحاور فيه مفكرو العرب ، والصلة بين التراث والحاضر والعصر » .

ويقول محمود درويش عنها :

« كنت أنا وزملائي في فلسطين المحتلة نتقاسمها كما نتقاسم رغيف الخبز والزنزانة » .

ويقول سليمان العيسى : « ضمّت الكتّاب الذين حملوا الشعلة ، وقاتلوا بالكلمة ، والسجن والتعذيب » .

ويقول عنها أمل دنقل « الحبل السري الذي يصلني بالعروبة » .

ويقول رئيس تحريرها سهيل إدريس :

« إن الآداب ومنشورات الآداب قد ضمت خير إنتاج ثلاثة أجيال من شعراء الشعر الحر : الجيل الأول هو جيل السياب ، والبياتي ، ونازك الملائكة ، وفدوى طوقان ، ونزار قباني ، وبلند الحيدري ، وغيرهم ، والجيل الثاني هو جيل صلاح عبد الصبور ، وحجازي ، وخليل حاوي ، وسعدي يوسف ، وأمل دنقل ، ومحمود درويش ، وحميد سعيد ، وغيرهم، والجيل الثالث هو جيل محمد علي شمس الدين ، وشوقي بزيع ، وغيرهم ... »[1].

وقالت عنها مجلة الشروق :

« إن مجلة الآداب واحدة من أبرز المجلات الأدبية العربية ، والتي كان لها الفضل الكبير في دفع مسيرة الحداثة الأدبية العربية ، قصة، شعراً ونقداً .

كما قامت بدور تنويري نهضوي عن طريق بث الروح الوطنية والقومية العربية في الثقافة على امتداد الوطن العربي الكبير »[2].

---

(١) انظر : هذه الأقوال في : صحيفة الرياض ع ٨٠٩٥ ، ١٤١١/٢/٣هـ ، ص ٢٠ .

(٢) مجلة الشروق ع ١٠٢/٩٠، ١٠-١٤١٤/٧/١٦هـ ، ص ٣٩ .

وبمناسبة مرور أربعين عاماً على صدور مجلة « الآداب » أقام الاتحاد العام للأدباء في عمّان حفل تكريم لصاحبها سهيل إدريس ، حضره الأمين العام للاتحاد وحشد كبير من الناس ، وبخاصة الحداثيين ، وأمثالهم [١].

في عام ١٩٥٧م أسس يوسف الخال ، وطائفة معه ، مجلة « شعر » [٢]، فتنافست مع " الآداب " على « التحرر » و« التقدمية » وغيرهما من الشعارات الزائفة ، فاشتعل الخلاف بين المجلتين ، واشتد الصراع على تلك الادعاءات .

فمجلة الآداب تدعي التزامها « بحركة التحرر الوطني العربية » ، في صورتها « القومية الناصرية » ، بينما كانت مجلة « شعر » طائفية ثورية « معزولة ومغتربة » ، ورافضة لحركة التحرر الوطني والقومية الناصرية ، بل وصلت المقالات فيها إلى « انتهاك خطاب الهوية العربية ، بشكل فضائحي وعاصف » ، وهو الأمر الذي ركزت عليه مجلة « الآداب » .

فالآداب ادّعت التمثيل الأيديولوجي - السياسي للحركة الحداثية الجديدة ، في توظيفها لصالح القومية العربية ، والتحرر الوطني ، والاتجاه الناصري بخاصة [٣].

ومجلة « شعر » ادّعت التمثيل الأيديولوجي - السياسي للحركة الحداثية ، من أجل العودة « إلى الروح الأوروبية » ، وتمثل الحداثة الغربية .

وتصارعت المجلتان ، واشتد الخلاف بينهما ، كل واحدة تدّعي التمثل الصحيح للحداثة ، مع إجماعهما على أسسها وأصولها الثورية ضد

---

(١) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) سيأتي الحديث عن هذه المجلة « شعر» بعد الحديث عن « الآداب » .

(٣) انظر : الحداثة الأولى ص ٣٧ .

الإسلام والوضع العربي وتاريخه وأنظمته [١].

نعم ظهرت الخلافات والردود بينهما على صفحات المجلتين ، في التوجه القومي أو التغريبي الصريح ، ولكن من المعلوم أن القومية وليدة للفكر الغربي المعادي للإسلام ، وبالتالي فالالتقاء بين المجلتين – فيما اختلفا فيه – ممكن ، ويتجلى هذا التقارب في أن عدداً من الذين أسهموا في بلورة حركة مجلة « شعر » كانوا من كتّاب مجلة « الآداب » ، كمحيي الدين محمد الذي كان مراسلاً للآداب في القاهرة ، وأحد أعضاء « تجمع شعر » في الآن ذاته ، ومجاهد عبد المنعم مجاهد ، وبدر شاكر السياب ، وفدوى طوقان ، وسلمى الجيوسي ، وغير هؤلاء كثير .

ولقد كانت « الآداب » و « شعر » حلقتي نخبة وجودية ليبرالية ، متماثلتين بنيوية في النسق المعرفي – الفكري ، على الرغم من التباين الحاد اللهجة ، سياسياً وأيديولوجياً ، ومتداخلتين ، بل ومتكاملتين في تبني الرؤيا الوجودية لمشروعها الثقافي – الشعري التحديثي [٢].

وقد عرف عن « الآداب » تعصبها للاتجاه الوجودي ، فدعت إليه ، [٣] وترجمت الكتابات الوجودية الغربية حوله ، كمسرحية " الأيدي القذرة " لسارتر ، وغيرها – وهو ما اعتنت به مجلة « شعر » أيضاً – ، كما أن « الآداب » نفسها نقدت الحزب الشيوعي ، والذي تتبناه مجلة « الثقافة الوطنية » مما أثار هذه الأخيرة على مجلة « الآداب » وهاجمتها [٤].

---

(١) انظر : مجلة « الآداب » ، السنة التاسعة ع ٣، آذار ١٩٦١م ، ص ٢٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٧ ، و ع ٧ ، تموز ١٩٦١ ص ٥٢ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ، ع ٧ ، تموز ١٩٥٣م ، ص ٢٨، و ع ٦ ، حزيران ١٩٥٤م ، ص ٥٢ .

(٤) انظر : مجلة الثقافة الوطنية ع ٤ ، ١٩٥٥ ، ص١٩، وع ٨ ، ١٩٥٥م ، ص ٥٠.

يقول محمد الأسعد :

« كان الاتجاه الذي بدأ قوياً ، وتواصل في مجلة (الآداب) هو الاتجاه الوجودي ، ممثلاً بأطروحات نقدية ، تستند إلى قراءة في الفلسفة الوجودية ، تتفاوت عمقاً وضحالة »[1].

ويذكر شكري محمد عياد أن « الوجودية ارتبطت بمجلة الآداب منذ أوائل الخمسينيات »[2].

---

(١) بحثاً عن الحداثة نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٣٩ .

(٢) المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ص ٦٣ ،وانظر : صحيفة القبس ع ٦١٧٦ ، ٢٠/٧/١٩٨٩م ، ص ٢٦ .

مجلة « شعر »

قدم الحداثي النصراني يوسف الخال من الولايات المتحدة الأمريكية ، عائداً إلى بلاده لبنان .

وفي عام ١٩٥٦م قام باتصالات عديدة مع بعض الأفراد ، الذين لهم توجهات ثورية تحررية ناقمة على السياسات والأنظمة في العالم العربي، والواقع الفكري فيه ، والذين عرف عنهم كتابات تدعو إلى رفض التراث ، وهدمه ، وإنشاء فلسفات عصرية حديثة ، وأول من اتصل به ، وسانده ، أدونيس ، الذي قدم إلى لبنان ، للإقامة فيها عام ١٩٥٦م .

وقد انضم إليهما كل من : خليل حاوي ، ونذير العظمة ، وأنسي الحاج ، وخالدة سعيد ، وشوقي أبي شقرا ، وأسعد رزوق ، وعصام محفوظ ، وتوفيق صايغ ، وجبرا إبراهيم جبرا ، وهنري القيم ، ورينه حبشي ، وحليم بركات ، ومحمد الماغوط ، وعادل ضاهر ، وشارل مالك ، ومحيي الدين محمد .

ومعظم هؤلاء من المنتمين إلى الحزب القومي السوري ، وإلى أقليات دينية منحرفة ، أو اتجاهات ماركسية ، ويعانون من مركبات نقص، وعقد نفسية ؛ إذ أن أغلبهم « مطرودون أو مطاردون أو مكافحون فاشلون»، وتم الاجتماع في بيروت ، وبعد جلسات ، ومداولات ، أعلن يوسف الخال عن تأسيس مجلة فصلية « موجهة بصورة حصرية لخدمة قضية الشعر ، والدفاع عنها » ، تحت عنوان « شعر » .

ويرأس تحريرها يوسف الخال ،

وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني(يناير) ، عام ١٩٥٧م

كما أن المجتمعين نظموا ندوة أسبوعية ، كل يوم خميس ، أطلق

عليها فيما بعد « خميس شعر » أو « تجمع شعر »[١].

عقدت الندوة الأولى سنة ١٩٥٧م ، في صالة فندق (بلازا) في بيروت ، وتبعها عدة ندوات في المكان نفسه ، ثم انتقلوا بعد ذلك - لإلقاء ندواتهم واجتماعاتهم - إلى إحدى قاعات نادي خريجي الجامعة الأمريكية ، وكانت حينئذٍ الدعوة عامة لمن يريد الحضور ، ثم قرروا الاقتصار على اجتماع أعضاء « تجمع شعر » ومدعويهم الخاصين ، ومن ثمّ انتقل مكان الندوات والإجتماعات إلى منزل يوسف الخال[٢].

وكما ذكرت قبل قليل فإن معظم مؤسسي مجلة (شعر) « أعضاء في الحزب السوري القومي الاجتماعي ، وكان أدونيس ، ونذير العظمة ، ومحمد الماغوط ، وخالدة سعيد ، وشعراء آخرون ، وهم سوريون من أعضاء الحزب ، قد التجأوا إلى لبنان تحت ملاحقة السلطات القريبة من عبد الناصرفي سوريا ، وكان يوسف الخال ، وخليل حاوي ، معروفين هما أيضاً بانتمائهما السابق إلى هذا الحزب ، الذي بقي تأثيره الثقافي والأدبي واضحاً في أعمالهما الشعرية »[٣].

والجدير بالذكر أن « تجمع شعر » كان يُدعم من جهات تنصيرية ،

---

(١) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٤، وأسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٧ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٥ ، ٦٣، وقضايا وشهادات ٢/٢٥٣، ٢٦٨ ، ومجلة شعر ع٩ شتاء ١٩٥٩م ، ص ١٣٦ .

(٢) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٣ ، ٦٤ ، والحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٣) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٤ ، وانظر : مجلة اليمامة ع ٩٨٩ ، ١٤٠٨/٦/١هـ ، ٧٨- ٨٠ .

وبخاصة من المؤسسات الماسونية الأمريكية [1].

وفي إحدى تلك الندوات ، وفي ٣١ كانون الثاني عام ١٩٥٧م ، ألقى رئيس تحرير مجلة « شعر » محاضرة ، بيّن فيها الأسس التي تقوم عليها حركة الشعر الحديث ، أي الحداثة ، والتي أُسست لأجلها مجلة « شعر » ، وكان عنوان المحاضرة « مستقبل الشعر العربي » ، وعدّت تلك المحاضرة بياناً يمثل الوثيقة الأولى لتجمع « شعر » ، وتطلعاته المستقبلية .

والأسس التي دعا يوسف الخال إلى اعتمادها ، هي :

« ١ – التعبير عن التجربة الحياتية ، على حقيقتها ، كما يعيها الشاعر بجميع كيانه – أي بعقله ، وقلبه معاً .

٢ – استخدام الصورة الحية – من وصفية أو ذهنية – حيث استخدم الشاعر القديم التشبيه والاستعارة والتجريد اللفظي والفذلكة البيانية ، فليس لدى الشاعر كالصور القائمة في التأريخ أو في الحياة حولنا ، وما يتبعها ، من تداع نفسي ، يتحدى المنطق ، ويحطم القوالب التقليدية .

٣ – إبدال التعابير والمفردات القديمة التي استنزفت حيويتها بتعابير ومفردات جديدة ، مستمدة من صميم التجربة ، ومن حياة الشعب .

٤ – تطوير الإيقاع الشعري العربي ، وصقله على ضوء المضامين الجديدة ، فليس للأوزان التقليدية أية قداسة .

٥ – الاعتماد في بناء القصيدة على وحدة التجربة ، والجو العاطفي العام ، لا على التتابع العقلي ، والتسلسل المنطقي .

٦ – الإنسان في ألمه وفرحه ، خطيئته وتوبته ، حريته وعبوديته ،

---

(١) انظر : بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٤٨، وصحيفة الندوة ع ٨٥٦٦ ، ص ٣.

حقارته وعظمته ، حياته وموته ، هو الموضوع الأول والأخير ، كل تجربة لا يتوسطها الإنسان هي تجربة سخيفة ، مصطنعة ، لا يأبه لها الشعر الخالد العظيم .

٧ – وعي التراث الروحي والعقلي العربي ، وفهمه على حقيقته ، وإعلان هذه الحقيقة وتقييمها كما هي ، من دون خوف أو مسايرة أو تردد .

٨ – الغوص إلى أعماق التراث الروحي والعقلي الإنساني ، وفهمه ، وكونه ، والتفاعل معه .

٩ – الإفادة من التجارب الشعرية ، التي حققها أدباء العالم ، فعلى الشاعر الحديث أن لا يقع في خطر الانكماشية ، كما وقع الشعراء العرب قديماً بالنسبة للأدب الإغريقي .

١٠– الامتزاج بروح الشعب ، لا بالطبيعة ، فالشعب مورد حياة لا تنضب ، أما الطبيعة فحالة آنية زائلة »[١].

هذه هي أسس الحداثة عند رائدها الأول وطائفته ، التي ساروا على نهجها في مجلتهم « شعر » .

ويوسف الخال هذا ، على الرغم من دعوته إلى الحداثة ، فهو نصراني حاقد ، متعصب لنصرانيته المحرفة ، وبهذا نفهم دعوته إلى « وعي التراث الروحي والعقلي العربي ... والغوص إلى أعماق التراث الروحي والعقلي الإنساني ... » .

يقول – في حوار أجري معه – :

« ومن أهم مبادىء مجلة (شعر) هو أن يكون للشاعر أو الكاتب عقلية حديثة ، أي موقف إيجابي منفتح إزاء التجارب المعاصرة في العالم ... .

---

(١) الحداثة في الشعر ص ٨٠ ، ٨١ ، ومجلة شعر ٢٤ ، ربيع ١٩٥٧، ص ٩٦-٩٩.

العقلية الحديثة ، كما أراها ، هي العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن تعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ، فلا يتبناها لكونها مفاهيم موروثة ، بل يستطيع أن يقف منها موقفاً موضوعياً ، ويفحصها ، وينقدها ، ويحكم عليها ، وهذه العقلية الحديثة تنعكس بالضرورة لا على العمل الخلاق وحده ، وإنما تنعكس على مجمل حياة الشخص »[١].

ويدعو يوسف الخال – في مجلته وغيرها – إلى الشعوبية ، ويؤكد ذلك بقوله :

« ويمكن تحديد الشعوبية بأنها كل خروج على التقاليد الرسمية، المتبعة في الحياة والفكر ، ... وكل تجدد ، وكل تحرر ، وكل خروج عن السياق العام المألوف ... ، أما فيما يختص بمجلة (شعر) ، فقد وجه إليها هذا الاتهام ؛ لأنها كانت كذلك ... .

مما يستوقف النظر أن معظم الحركات التجديدية والإبداعية في التأريخ العربي جرت على أيدي من يسمونهم بالشعوبيين ، وعلينا أن نسجل هنا واقعاً ، وهو أن كل تجدد وإبداع في كل تراث ، إنما يأتي من خارجه ، سواء كان هذا الخارج من ضمن التراث ، أو من التفاعل مع تراثات أخرى، والحركة الشعرية الحديثة ما هي إلا حصيلة جهد بعض الذين وقفوا في الخارج ، خارج السلفية والاتباع والتقليد ، ونظروا إلى أنفسهم ، وإلى العالم بحرية مسلحة بالإبداع والثقة والشجاعة والإيمان ، وأريد أن أعرف من سوى هؤلاء وأمثالهم يرجى على أيديهم أي خير في صراعنا المستميت من أجل البقاء »[٢].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٧، ١٥٨ .

ثم تأمل نزعته النصرانية الحاقدة على الإسلام والمسلمين ، الساعية إلى إيجاد حداثة علمانية شعوبية تحل محل الإسلام ، حيث يقول :

« أنا لا أفهم القول بوجود نزعة عربية واحدة ، وأن الخروج عن هذه النزعة يخرج صاحبها من عربيته ، فما هو تحديد النزعة العربية ؟ إذا كنت تعني الإسلام وتُعرّف النزعة العربية بأن جوهرها الإسلام ، وإن كل من هو ليس مسلماً يعتبر ذا نزعة غير عربية ، فأنا ، مثلاً ، لست عربياً ، وإذا كان المسلمون جميعاً يتبنون هذه النظرية ، فإني لا ألام إذا أنا سعيت إلى إيجاد مجتمع غير مسلم ، أو بمعنى آخر : مجتمع مسيحي ، أعبر فيه عن نفسي ، وأحقق فيه كياني ، وهنا نضع يدنا على حقيقة الحركات التي قام بها غير المسلمين من العرب ، لإقامة مجتمع أو وطن خاص بهم ، لقد نجح المسيحيون العرب ، أو بعض المسيحيين ، في إقامة الوطن اللبناني ، وهم لا يلامون على ذلك ، إذن ، ما داموا لا يُعتبرون عرباً ، لمجرد أنهم غير مسلمين ، أنا لا أستغرب تمسك المسيحيين بلبنان ، وتضايق غير المسيحيين منه ... »

الدين ليس ممارسة ، ولا صلاة ، ولا طقوساً ، بإمكانك أن ترفض كل ذلك ، وتبقى مسلماً ، أو مسيحياً ، ذلك أن الدين تفسير للوجود ، أي لعلاقة الإنسان بالإنسان ، وبالطبيعة ، وما وراء الطبيعة وعلى أساس هذه النظرة ينشأ تراث معين ، وطريقة حياة معينة فالحضارة الغربية لا نستطيع أن نفصلها عن المسيحية ، لا من حيـ الطقوس ، وإنما من حيث هي نظرة معينة في الوجود ، فعندما نتأثر بالحضا الأوروبية ، فأنت بحكم الضرورة تتأثر بخلفيتها ، ومن ضمنها المسيحية .

أما كيف أكون ثائراً ومسيحياً في آن واحد ، فأنا مسيـ

بالمعنى الذي ذكرته ، لا بمعنى الممارسة ، أنا مسيحي تراثياً ، أي أنني أحمل نظرة في الوجود مستمدة من المسيحية ، وتجدد مفاهيمها عبر التاريخ »[١].

ويؤكد تعلقه بنصرانيته ، فيقول :

« لا تنس أنني شاعر مسيحي ، والمسيحية جزء من تراثي ، إن لم تكن في جوهره وصميمه ، والمسيحية مرتبطة ارتباطاً كيانياً عميقاً مع التراث الذي سبق التاريخ العربي في هذه البقعة من الأرض ، حتى أن تموز وما يعنيه – وهذا موجود في شعري – هو أسطورة قريبة من المسيحية ، وربما كان المسيح صورة جديدة لها ، فهناك شبه كبير بين المسيح وبين تموز ، من حيث موته وبعثه .

وأنا أفتخر بهذا الواقع ؛ لأنه دليل ساطع على أنني صادق في شعري ، لا كالشعراء المسيحيين ، منذ إبراهيم اليازجي إلى اليوم ، الذين كانوا يكبتون مسيحيتهم ، ويظهرون بمظهر الشاعر غير المسيحي ، من قبل المسايرة والدعاية والممالأة ... ، إنني أعتقد أن هذا محك صدق الشعراء الحداثيين اليوم ... ، إن الشاعر المسيحي الذي يرتبط بتراثه المسيحي هو شاعر أصيل ، وستذكر الأعوام القادمة أن توفيق صايغ هو أحد هؤلاء ، وإلى حد ما جبرا إبراهيم جبرا ، وكذلك خليل حاوي ....، وغالي شكري ، اضطهد في مصر من أجل ما كتبه عني في مقال نشره في مصر بعنوان : شاعر له قضية ، ... »[٢].

هذه ديانة الرائد الأول ، والأب الروحي – إن صحت العبارة – للحداثيين في العالم العربي ، وهذا ولاؤه ، وتلك بعض أهدافه .

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٨، ١٥٩، ١٦١.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٣، ١٥٤ .

ثم تأمل كيف يربي أبناء المسلمين على مـذهبـه الحـداثي ،
الرافض، والمتمرد على الإسلام ، وهو المذهب الذي ورثه الحداثيون ،
ويدندنون حوله في جميع بلدان العالم العربي ، يقول يوسف الخال :

« ومن حسن حظ المسيحية أن الذين فسروا حياة المسيح وأقواله،
وشرحوها ، ولوهتوها ، هم من صميم الحضارة الإنسانية النامية في حوض
البحر المتوسط ، هذه الحضارة التي قلنا فيما سبق أنها مركزت الجهد
الإنساني العقلي والروحي ، وهكذا جاءت المسيحية من ضمن هذه الحضارة
الإنسانية ، فتفاعلت معها ، وأغنتها ، بل غيرتها وطبعتها بطابعها .

ومن سوء حظ الإسلام أن الذين فسروه واجتهدوا فيه ، لم يكونوا
من صميم هذه الحضارة ، بل كانوا على هامشها ؛ لذلك لم تدخل ضمن
هذه الحضارة الإنسانية ، ولم تتفاعل معها ، ولم تطبعها بطابعها ، بل
على العكس ، ظلت غريبة عنها ، فناصبتها العداء حتى هذا التأريخ ،
ومشكلة المسلمين اليوم هي وقوفهم ضعفاء أمام ورثة الحضارة الأقوياء في
كل شئ ، فما لم تنهض في الإسلام عقول متفتحة على الحضارة الإنسانية
الواحدة ؛ فإني لا أرى للمسلمين ، ولا للعالم الإسلامي إلا ذلك المصير المظلم »[١].

وأكثر ما تركز عليه مجلة « شعر » مسألة « التحول » في الشكل
والمضمون ، و« التغير » ، من موروث إلى حديث ، في الأشكال الشعرية
والمضامين الفكرية والعقدية ؛ بغية الوصول إلى « الصيغ الأخرى الت
تحتوي التجارب الجديدة ، وتحتمل جس المجهول » ، كما يؤكد ذلك أنس
الحاج[٢].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦١، ١٦٢ .

(٢) انظر مجلة شعر ع ٢٧ ، صيف ١٩٦٣م ، ص ١١٧ .

أما كيف يتم التحول الفكري ؟ ومن أين يبدأ ، فالجواب ما كتبه يوسف الخال : « إن المفهوم الحديث للشعر يفرض شكلاً غير الشكل التقليدي الموروث ... ، إن على الشعر الحديث أن يخلق أساليب حديثة للتعبير عن مضامين حياتنا الحديثة ... »[١].

ولهذا كتب أحد روّاد الحداثة ، خليل حاوي ، أن للشعر العربي أن يحاول « ما حاوله الشعر الغربي دائماً ، وعلى الأخص في المائة سنة الأخيرة ، من تحطيم للأنماط القديمة ، والقوالب المألوفة ؛ لكي يتمكن من أن يتناول التجربة بعفوية وإخلاص »[٢] !!.

ومما لا شك فيه أن مجلة شعر – التي تُعدّ بداية الحداثة في العالم العربي – كانت تابعة ، بل وناقلة للحداثة الغربية ، ومعظمة لها ؛ ولهذا دعا رئيس تحريرها إلى ضرورة « الغوص إلى أعماق التراث الروحي الأوروبي ، والتفاعل معه ... ، والإفادة من التجارب الشعرية التي حققها أدباء العالم ، دون أن يقع الشاعر اللبناني الحديث في خطر الانكماشية ، كما وقع الشعر العربي قديماً بالنسبة للأدب الإغريقي » ؛ لأن الحضارة الغربية هي حضارة إنسانية ، متراكمة عبر التأريخ ، والغربيين ، الأمريكان والأوروبيين ، أعطوها أكثر من غيرهم فنسبت إليهم[٣].

وتأمل قول محمد جمال باروت عندما تحدث عن مجلة (شعر) فقال :

« ولم يكن اسمها عبثاً ؛ إذ أنه يحاكي اسم مجلة (شعر)

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ٢ ، ١٩٥٧م ، ص ٩٨ ، وع ١٢ ، ربيع ١٩٦٠م ، ص ١١٨ ، وع ١٩ ، صيف ١٩٦١م ، ص ٥

(٢) انظر المصدر نفسه ع ٤ ، خريف ١٩٥٧م ، ص ١١٩ .

(٣) نفسه ع ٢ ، ١٩٥٧م ، ص ٩٩ ، وع ١٢ ، خريف ١٩٥٩م ، ص ٣ ، و ع ١٥ ، صيف ١٩٦٠م ، ص ١٣٩ ، وانظر : الحداثة في الشعر ص ٨٠ ، ٨١ .

الأمريكية ، وقد أراد مؤسسها يوسف الخال أن يلعب فيها الدور الذي لعبه إزراباوند في (شعر) الأمريكية .

وقد عاد الخال بعد إقامة في نيويورك إلى بيروت ... وبدأ اتصالاته لتأسيس حركة تقود (الشعر العربي الحديث) ، وتطور تحولاته من الإطار الخطي – التشكيلي (التفعيلة) ، إلى إطار الرؤيا ، أو النظرة إلى الوجود .

من هنا توجه يوسف الخال إلى الأصوات الشعرية الحديثة الشابة، في النصف الثاني من الخمسينات ؛ للمشاركة في المجلة من أمثال : سعدي يوسف ، ونازك الملائكة ، وفدوى طوقان ... الخ .

وبوصول عدد من الشعراء السوريين الشباب الهاربين من مطاردة الحزب السوري القومي الاجتماعي في سوريا – إثر اغتيال عدنان المالكي على يد أحد أعضاء الحزب – من أمثال أدونيس ... ومحمد الماغوط ونذير العظمة ، ظهر وكأن الحركة جديدة جاهزة للانطلاق والعمل ... »[1].

وكان الحداثيان أنسي الحاج وشوقي أبو شقرا يكتبان في مجلة « شعر » ، عن الاتجاه الحداثي السريالي الغربي .

فيدعو أنسي الحاج إلى تشجيعه في العالم العربي ؛ لأن « السريالية كانت تهدف إلى معرفة كاملة للإنسان والعالم » ، ويقول عن السرياليين الغربيين ، وقائدهم (بروتون) :

« ولكن هؤلاء المشاغبين الذين اتفق أنهم يكتبون ، اتفق أنهم ألّفوا أهم مركز إضاءة ، وتفجّر ، وإحساس شعري في القرن العشرين »[2].

---

(١) قضايا وشهادات ١١٦/٣ .

(٢) مجلة شعر ع ٩ ، شتاء ١٩٥٩م ، ص ٨١ ، وع ١٦ ، خريف ، ١٩٦٠م ، ص ٩٢، وع ٢٤ خريف ، ١٩٦٢م ، ص ١٠٣ .

وكذلك فعل شوقي أبو شقرا في تمجيده السيريالية الغربية [١].

وأدونيس – أيضاً – كتب عن هذه الاتجاه ، فقال :

« إن علينا أن نفيد في حركتنا الحديثة من جميع الاتجاهات الشعرية ، التي نشأت في أوروبا ، منذ الحرب العالمية الأولى ، وفي طليعتها السريالية ... .

تأثرت بالحركة السريالية كنظرة ، والسريالية هي التي قادتني إلى الصوفية ، تأثرت بها أولاً ، ولكنني اكتشفت أنها موجودة بشكل طبيعي في التصوّف العربي ، فعدت إلى التصوف ... »[٢].

وعلى كل حال ، فقد سعى الحداثيون في « تجمع شعر » ، خلال مجلتهم « شعر » إلى إقامة علاقات قوية مع الحداثيين والفلاسفة الغربيين ، فمثلاً جاء في إحدى افتتاحيات المجلة قولهم :

« يشترك في تحرير هذا العدد : بيارجان جوف ، وكريستيان تزارا ، وجاك بريفيو ، وهم من كبار الشعراء الفرنسيين ... ، ومن المشتركين في التحرير، أيضاً ، رودولفو أوسيل ... ، وذلك بالإضافة إلى شعراء فرنسيين ، وإنكليز معاصرين ، يتألقون اليوم في سماء الشعر الحديث ، وفي العدد رسالة من باريس عن الشعر الفرنسي عام ١٩٦٠ ، لآلان بوسكيه ، وبحث في الرؤيا الجمالية عند هيرقليطس ، خصّنا به المفكر الفرنسي من أصل يوناني : كوستاس اكسيلوس ... .

هذا اللقاء ، في مجلة عربية يحدث للمرة الأولى ، بمثل هذا العمق والاتساع ، إنه يعزز الشعور بوحدة الحضارة الإنسانية ، ويساعد

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ١٤ ، ربيع ١٩٦٠م ، ص ١٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ع ١٩ ، صيف ١٩٦١ م ، ص ١٢٢، وانظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٢٦٧ .

على توسيع آفاق العقل العربي ، وراء الحدود الإقليمية ... ، فمن قرأنا في الأعداد السابقة ، ويقرأنا اليوم في هذا العدد ، جنباً إلى جنب مع نخبة من زملائنا في العالم ، يجد إلى أي مدى حققنا بالفعل ، لا بالقول والوعد ، الشراكة »[١].

و« الشراكة » ليس الهدف منها – عندهم – التقليد فقط ، وإنما بغية التأثر بالحداثة الغربية ، وبالتالي تغيير الواقع العربي ، في فكره وأنظمته ، عن طريق الثورة الحداثية العربية ، ذات الصبغة الغربية « المتقدمة والمتحررة » ؛ فإن تغير الشعر مرهون بتغير الحياة و« ما دامت حياتنا على ما هي عليه ، فلن يكون لنا شعر ذو قيمة رائعة » !! ، كما يقول يوسف الخال[٢].

ويقول محمد جمال باروت :

« تسجل حركة مجلة (شعر) أهم حلقة ثقافية – شعرية في النهضة العربية الحديثة ، غيّرت معنى الشعر ، وأعادت النظر فيه جذرياً ؛ إذ أن حركة مجلة (شعر) كانت بالدرجة الأولى ، حلقة نخبة قومية ليبرالية، يتحدد هاجسها في المعاصرة ، ومحاكاة النموذج الغربي ، وإعادة إنتاجه نصياً في الحقل الثقافي – الشعري العربي ... ، ولم يتبلور هذا الهاجس ضمن منظور مثنوي ، حضاري (شرق ، غرب) ، بل بصفة أن سورية ليست أمة شرقية ، وليس لها نفسية شرقية ، بل هي أمة مديتراتية (متوسطية) ، ولها نفسية التمدن الحديث ، الذي وضعت قواعده

---

(١) مجلة شعر ع ١٨ ، ربيع ١٩٦١م ، ص ٧ ، ٨ ، وانظر : ع ١٥ ، صيف ١٩٦٠م ، ص ١٢١.

(٢) انظر : المصدر السابق ع ١٩ ، صيف ١٩٦١م ، ص ١٢٢، وع ١٥، صيف ١٩٦٠م ، ص ١٣٣ .

الأساسية في سورية ، وأنها مؤلفة من سلالتين ، مديتراتية وآرية ، من العناصر التي كونت في مجرى التاريخ المزاج السوري ، والطابع السوري النفسي والعقلي ، وأنها مصدر ثقافة البحر المتوسط ، فالسوريون هم الذين مدنوا الإغريق ، ووضعوا أساس مدنية البحر المتوسط ، التي شاركهم فيها الإغريق فيما بعد ٠

تلك هي الأطروحة الكبرى ، التي انطلق منها المشروع القومي النهضوي السياسي ، الذي قاده سعادة ، ولقد كان عدد وافر من العاملين في المجلة (مجلة شعر) ، ومن المساهمين فيها هم من القوميين الاجتماعيين »[1].

وأذكّر هنا بأن يوسف الخال ، وأدونيس من أصل سوري ، وفي تجمع شعر طائفة من السوريين ٠

وبالمناسبة ، فإن الحزب القومي الاجتماعي ، نادى به النصارى اللبنانيون والسوريون ، وهم الذين أسسوه ، ثم انضم إليهم بعض المنتسبين إلى الإسلام ، وإن كانوا من الطوائف الباطنية والمنحرفة ٠

قام بذلك النصارى وتحمسوا له من أجل التدرج في تنصير منطقة الشام ، وبالتالي التقرب إلى إخوانهم في العقيدة في العالم الغربي ٠

فالنصارى كانوا يحلمون - ويخططون - « بسورية الجغرافية الطبيعية المستقلة في جبال طوروس إلى صحراء سينا في إطار مجتمع علماني .. تدق فيه أجراس الكنائس بحرية .. وتحميه وتنميه أوروبا

---

(١) الحداثة الأولى ص ١٣ ، وانظر : ما كتبه أحد أعضاء تجمع شعر - جبرا إبراهيم جبرا - في كتابه : ينابيع الرؤيا ص ٥٢ ، ٥٣ ، ويوسف الخال في مجلة شعر ع ٩ ، شتاء ١٩٥٩م ص ١٣٦، وراجع ما ذكره انطون سعادة في : النظام الجديد ١٩/٧، ٢١ ، ٢٢،، ٥٢ ، ٥٣ ٠

الليبرالية ... » [١].

وهذه هي حقيقة بداية الحداثة في العالم العربي ، دعوة إلى الانسلاخ تماماً من الإسلام ، والانتماء إلى غير العالم العربي ، إلى أوروبا النصرانية ، كما يقول أحدهم :

« إن السوريين ليسوا عرباً ، لا بل ليس هناك من أمة عربية ، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء ... ، وقد أوضح جورج سمنة الناطق باسم هذا الفريق ... خطة وإنشاء جمهورية سورية علمانية ، ديمقراطية ، اتحادية ، تحت حماية فرنسا » [٢].

ويقول هشام شرابي :

« يجب التأكيد على أن الطائفيين المسيحيين اعتبروا العروبة ، والفكرة الإسلامية – اللتين اعتبرتا مترادفتين تقريباً – معاديتين للمسيحية ، ليس دينياً فحسب ، بل حضارياً ، فاتجهت الطائفية المسيحية صوب المتوسط وأوروبا ، وأدارت ظهرها للصحراء والإسلام » [٣].

وكذلك فعل النصارى اللبنانيون ، أمثال سعيد عقل ، وشارل قرم ، وميشال شيحا ، وغيرهم [٤].

وعلى نهجهم سار أعضاء مجلة شعر متأثرين بانطون سعادة وحركته القومية العمياء ، ذات الأصول الغربية النصرانية ، ووظفوها «في

---

(١) انظر : الحداثة الأولى ص ٢٥ ، وانظر أقوال النصارى أنفسهم في هذه المسألة في : الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٢) الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٤٥ .

(٣) المثقفون والغرب ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٤) انظر : الفكر العربي في عصر النهضة ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وكأس لخمر ص ١١٤ ، ولبنان إن حكى ص ١١٩ .

سياق التماهي بالنموذج الغربي كعودة إلى الجذور الحضارية ، أي إلى الأصول المتوسطية الواحدة لسورية والغرب ، وبذلك تستعيد حركة مجلة شعر النموذج الغربي كاستعادة لأصولها المحلية » [١] !! .

ولما نوقش أحد أعضاء تجمع شعر في ثورتهم على الحضارة العربية ، ردَّ قائلاً :

« إني أبول على هذه الحضارة – الحضارة العربية » [٢].

وعلى الرغم من ذلك ، فقد أشادت بعض الصحف العربية ، وبخاصة الخليجية ، بمجلة شعر وروادها ، فقد جاء في مجلة الشروق ثناء على مجلة شعر ، ومن ذلك :

« ... ، صدرت مجلة شعرية وأدبية طليعية أخرى في بيروت ، جمعت حولها نخبة من الشعراء والكتاب العرب ، وتبنت معركة تحديث الشعر العربي ، شكلاً ومضموناً ، تنظيراً ودفعاً للنتاج ، أعني بها مجلة (شعر) ، التي أصدرها يوسف الخال ، العام ١٩٥٧م ، وصارت هي فيما بعد كتاب الحداثة ... بامتياز ... ، ضمت في صفوفها معظم الأصوات الشعرية والأدبية المختلفة أيديولوجياً وسياسياً من الشاعر القومي إلى الشاعر الماركسي فالليبرالي ..إلخ .. ، في الوقت الذي وجهت فيه الاتهامات لصحابها يوسف الخال بأنه عميل للغرب ، هدفه تخريب الثقافة العربية المعاصرة ... ، هذا الكلام مع الأسف لا تزال تلهج به بعض الألسنة حتى اليوم ، إما تلميحاً أو تصريحاً ... ، مثل هذا الكلام لا يجافي الحقائق الأدبية والثقافية التأريخية المعاصرة فقط ، وإنما يضرب بعرض

---

(١) انظر : الحداثة الأولى ص ٢٨ .

(٢) مجلة الآداب ، السنة التاسعة ع ٢ ، شباط ١٩٦١م ، ص ٦٥ .

الحائط بكل الإنجازات الإبداعية ، التي اجترحها ويجترحها شعراؤنا الكبار، بالأمس واليوم ، أمثال : بدر شاكر السياب ، أدونيس ، خليل حاوي ، بلند الحيدري ، عبد الوهاب البياتي ، محمد الماغوط ، أنسي الحاج ، شوقي أبو شقرا ، محمود درويش ، وغيرهم .. وغيرهم من الأسماء – القامات ، التي حفلت بضم أصواتها مجلة (شعر) ... »[1]!! ٠

أهذا ينشر في مجلة خليجية ؟! ، وهل يوسف الخال اتهم ، مجرد اتهام ، أو هي حقائق أكدها يوسف الخال نفسه ؟! ٠

وكيف يشاد بهؤلاء الحداثيين ، من نصارى وماركسيين ؟! ٠

ويقرر يوسف الخال أن الحداثة تستلزم الأخذ بأسباب عديدة ، منها :-

١ – ممارسة الحرية المسؤولة ، فالإنسان الحر وحده يحقق كل غاية ، وهو في عبوديته لا يحقق أي شيء ٠

٢ – الاعتقاد أن الإنسان سيد الطبيعة ، وأن بمقدوره إخضاعها، وفك مغاليقها ، وأن ما يصنعه الإنسان من نظم وقوانين ومباديء ، يظل دون الإنسان ، لا فوقه ، وله ملء الحرية في تعديلها ، أو تغييرها ، ساعة يعتقد أن خيره في هذا التعديل ، أو التغيير ٠

٣ – الاعتقاد أن صيرورة الأشياء بمقام كينونتها ، ونكون غير حديثين حين نقف في وجه الصيرورة ٠

٤ – إخضاع كل شيء للعقل ، فلا شيء محرّم على العقل العلمي العلماني ٠

٥ – الانقطاع عن النقل ، أياً كان مصدره ، وممارسة الخلق ٠

٦ – إصدار الخلق عن الذات الواقعية الحية ، التي تمتلك وعياً

---

(١) مجلة الشروق ع ٥٢ ، ١٠-١٦/١٠/١٤١٣هـ ص ٥١، والمقال بقلم سيف جمعة الراشد٠

لفرادتها وخصوصيتها في هذا العالم ، وتكون على مستوى من الثقافة يداني خلاصة التجربة الإنسانية كلها ٠

٧ – اتخاذ موقف كياني من الله والإنسان والوجود ٠

والخلاصة – كما يقول يوسف الخال : « أن الأهم في الحداثة أنها في كل شيء ، لا في الشعر وحده ... ، لا تعتبر مذهباً .. بل هي حركة إبداع تماشي الحياة في تغيرها الدائم ، ولا تكون وقفاً على زمن دون آخر ، فحيثما يطرأ تغيير على الحياة التي نحياها ، فتتبدل نظرتنا إلى الأشياء ، يسارع الشعر إلى التعبير عن ذلك بطرائق خارجة على السلفي والمألوف ، فالمضامين والأشكال تمشي جنباً إلى جنب ، لا في الشعر وحده، بل في مختلف حقول النشاط الإنساني ، أيضاً »[1].

ويقول أدونيس في حديثه عن « تجربة الحداثة في مجلة شعر » :

« لم يكن صدور العدد الأول من مجلة (شعر) إيذاناً بنشوء صراع شعري – فني وحسب ، وإنما كذلك إيذاناً بنشوء صراع ثقافي شامل »[2].

وأدونيس كان يُعدّ الرجل الثاني ، في مجلة شعر – بعد رئيس تحريرها – وهو يقول :

« إن تحرر الشاعر العربي الجديد من قيم الثبات في الشعر واللغة ، يستلزم تحرره أيضاً من هذه القيم في الثقافة العربية كلها ، ولعل هذا الثبات في الشعر واللغة عائد إلى طبيعة هذه الثقافة بالذات ... ٠ » ؛ ولهذا دعا إلى « وضع الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض »[3].

---

(١) انظر مجلة شعر ع ١٠ ، ربيع ١٩٥٩م ، ص ١٢٤، والحداثة في الشعر ص ١٢، ١٦ ، ١٧ ٠

(٢) مجلة الكفاح العربي ع ٢٩٧ ، الاثنين ١٩–٢٥ آذار ١٩٨٤م ، ص ٥٠ ٠

(٣) زمن الشعر ص ٤٧ ، ٤٨ ٠

ويقول – في موضع آخر – :

« عندما صدر العدد الأول من مجلة (شعر) شتاء ١٩٥٧ ، كان الذين هيأوا لهذه المجلة ، وشاركوا في التخطيط لها ، وفي مقدمتهم يوسف الخال ، يؤسسون بوعي كامل لمرحلة جديدة في الشعر العربي ، مفهومات وطرائق تعبير ، وكان قد استقر في نفوسهم ، بالبحث والتأمل والممارسة ، أن مسألة التجديد في الشعر تتجاوز الخروج على النسق التفصيليّ الخليليّ، وأن التجديد هو قبل كل شئ تجديد في النظرة ، وأنه مرتبط بموقف جديد ، شامل وجذريّ ، في الإنسان والوجود ، يعمِّقه الاطلاع والتفاعل ، وتهذِّبه الحياة والخبرة »[(١)].

توقف مجلة « شعر »

لم تدم مجلة شعر طويلاً ، فقد اختلف أعضاء « تجمع شعر » وتباينت آراؤهم ، فأعلنوا عن وقوعهم في « أزمة إبداع » !! .

فقد أعلن أنسي الحاج في عام ١٩٦٣م ، وفي العدد السابع والعشرين من مجلة « شعر » عن « جفاف الإبداع » ، وذلك في افتتاحيتها، وهذا يُعد بداية إعلان الخلاف ، والوقوع في « أزمة » ، وقد علل ذلك بانحراف الذات وفساد البعض .

وفي افتتاحية العدد الثلاثين أعلن عصام محفوظ عن وجود « أزمة» يعانيها التجمع ، وهي – كما قال – : « الأزمة التي رافقت ، وترافق كل فتح شعري جاد وسريع ، وغير متوقع ... أزمة عابرة على صعيد التاريخ الشعري » .

والجدير بالذكر أن أدونيس – وهو أبرز المؤسسين للمجلة – اختفى اسمه منذ العدد السابع والعشرين ، وانقطع عن « تجمع شعر »

---

(١) ها أنت أيها الوقت ، سيرة شعرية ثقافية ص ٤٤ .

منذ عام ١٩٦٤م ، وقد ذكر لذلك أسباباً ، سيأتي ذكر قوله فيها ، عند الحديث عن مجلة « مواقف » ، التي أسسها بعد انفصاله عن « شعر » .

وبعد ذلك صدر العددان ٣١ ، ٣٢ ، في آن واحد ، يحمل ثانيهما اسم « العدد الأخير » ، وذلك في « صيف وخريف » عام ١٩٦٤ م ،[١] وهو يحمل بيان توقف المجلة أمام « الجدار » ، ويعلن إخفاق محاولة « التحول والتأسيس » ، وانهيار التجمع نهائياً .

وقد ذكر يوسف الخال أن الجدار الذي اصطدمت به مجلة شعر هو « جدار اللغة ، وجدار اللغة هو كونها تكتب ولا تحكى ... »[٢].

وسئل أدونيس عن أسباب « الأزمة » التي وقعت فيها مجلة (شعر) ، فقال :

« إن المجلة لم تستطع أن تنتقل بالسهولة نفسها إلى الجانب الإيجابي من مهمتها التحويلية ، بعد أن أنجزت ، بنجاح الجانب السلبي منها ، والمتمثل بتحطيم القلعة الشعرية القديمة ، وهكذا انهارت تحت وطأة الارتباك والتشوش فيما يخص طبيعة المبنى الجديد وأبعاده »[٣].

ولعلّ أهم أسباب « أزمتهم » واختلافهم ، ثورتهم الصريحة على الدين ، وتمردهم على جميع الأنظمة العربية ، وسخريتهم بها ، ورفض بعضهم - لا سيما رئيس التحرير يوسف الخال وغيره - التأريخ العربي ، والتراث العربي كله ، وثورة بعضهم على القوميين ، وأدعياء « النهضة

---

(١) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ١٠٧ ، وحداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٢٢ .

(٢) انظر : مجلة (شعر) ع ٣١ ، ٣٢ ، صيف ، خريف ١٩٦٤م ، ص ٧ .

(٣) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ١٠٧ .

العربية » ؛ كل ذلك أوقع الخلاف بينهم ، وأثار الناس عليهم ، وبخاصة في لبنان [١].

أضف إلى ذلك اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم ، الحزبية والطائفية ، وبالتالي اختلافهم في نوعية ما ينشر ، وفلسفته .

فأحس أدونيس – وهو أحد المؤسسين ، بل الرجل الثاني في التجمع – بأن مجلة « شعر » لم تعد تنشر ما هو إيجابي وعملي في الدعوة إلى الحداثة كما تربى عليها ودرسها ، فانسحب منها ، وأعلن تخليه عنها ، كما أنه اختلف شخصياً مع يوسف الخال حول بعض المواقف الحداثية [٢].

يقول محمد جمال باروت :

« لقد وفرت (شعر) بالفعل هامشاً ليبرالياً واسعاً ، ونشرت لشعراء متعددين ، ومتناقضين في انتماءاتهم الأيديولوجية – السياسية ، حيث نشرت لسعدي يوسف ، وبدر شاكر السياب ، وسلمى الخضراء الجيوسي ، ومحمد الماغوط ، و توفيق صايغ ، ومجاهد عبد المنعم مجاهد، وفدوى طوقان ، وخليل حاوي ، وكاتب ياسين ... إلخ ، كما نشرت ترجمات لباوند ، واليوت ، وأراغون ، وبريفير ، ولوركا ، ورينه شار ، وولت ويتمان ، وماكس جاكوب ، وروبرت فروست ... الخ » [٣].

ولا شك أن كثرة الاتجاهات المتناقضة في « تجمع » واحد من الصعوبة أن يستمر ، فاختلفت قلوبهم وآراؤهم ، وتفرقوا عن « تجمع شعر » .

---

(١) أشار إلى شيء من ذلك عبدالمجيد زراقط في كتابه : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٤٨ ، وانظر : الحداثة الأولى ص ٣٧ .

(٢) انظر : رسالته إلى يوسف الخال حيث ذكر أسباب خلافه معه ، زمن الشعر ص ٢٤١ .

(٣) الحداثة الأولى ص ٣٧ .

بل إن بعض أعضائها أعلنوا الثورة عليها ، وسخروا منها ، ومن رئيس تحريرها ، بعد أن اختلفوا معه .

فقال خليل حاوي في حديثه عن مجلة « شعر » وأعضائها :

« إنهم باستثناء القلة منهم يكتبون بلغة ، لا يحفلون بها ، ولشعب انفصلوا بهمومهم عن همومه ، ويلتصقون من الخارج بحضارته التي يجهلونها ، وهم في الوقت نفسه ينوبون صبوة إلى الحضارة الغربية... ، فتراهم لا يخرجون من رحم شاعر أوروبي إلا ليدخلوا في رحم شاعر أوروبي ... ، إن نتاجهم لدليل محزن أن الشعر في لبنان ما يزال متسكعاً وراء الشعر الغربي »[1].

واتهم محمد الماغوط أعضاء « شعر » « بالحقد على كل ما يمت إلى هذه البلاد { لبنان } ، وتاريخها بصلة ... ، قل لأحدهم ثلاث مرات : المتنبي ... يسقط مغمياً عليه ، بينما قل له ، وعلى مسافة كيلو متر ... جاك بريفير ... فينتصب ويقفز عدة أمتار عن الأرض ، كأنه شرب حليب السباع ؛ لأن هذا غربي ، وذاك عربي »[2].

وتقول سلمى الخضراء الجيوسي :

« إن الأستاذ الخال يتحدث كما لو كان غريباً عنا ، ويسمح لنفسه بأن تبهرها الحرية والحضارة ، التي وصل إليها الغربيون ... ، ومن قبل الأستاذ الخال قابل عرب كثيرون بين أوروبا والشرق ، فرفضوا وطنهم ، ولم تقبلهم أوروبا »[3].

---

(١) مجلة « الآداب » ع ٢ ، شباط ١٩٦١م .

(٢) المصدر السابق ع ١، السنة العاشرة كانون الثاني ١٩٦٢، ص ٥٧-٥٩ .

(٣) مجلة « شعر » ع ١٥ ، صيف ١٩٦٠م ، ص ١٣٥، وانظر : حديث نذير العظمة في مجلة اليمامة ٩٨٩ ، ١٤٠٨/٦/١هـ ، ص ٨٠ .

توقفت مجلة « شعر » لمدة ثلاث سنوات تقريباً ، وفي شتاء / ربيع ١٩٦٧ م صدرت مرة أخرى ، حين باعت نصف امتيازها لدار (النهار) .

ولم تدم طويلاً فقد توقفت في خريف عام ١٩٧٠ م .

وكان من أبرز هيئة تحريرها – في الإصدار الجديد – الحداثي رياض نجيب الريّس ، رئيس تحرير مجلة الناقد .

بل إنه كان يحضر اجتماعات « تجمع شعر » منذ عهدها الأول ، وفي ذلك قال :

« حضرت اجتماع مجلة (شعر) التحضيري الأول ، وكنت شاباً يافعاً ... ، كان ذلك في فندق (بلازا) ، وكان يوسف الخال يحيط به عشرات من الشبان الشعراء ، تبرق عيونهم بشيء من ألوهية الشعر ، وكنت أراه يومئذ وفيه شيء كثير من طموحي ، كانت كلها أسماء كبيرة بالنسبة لي .

لعله كان الخميس الأول لتلك الندوة التي أصبحت حياة بيروت الأدبية ، ومكان استقطاب الموهبة الغريبة الأصيلة الواعدة ، كان الشعر فيها خصباً ، وكان النقد مسؤولاً ، وكان اللقاء دائماً ، في جو من التنافس والعطاء الخلاق .... .

وكانت مجلة (شعر) بالنسبة لنا نحن الشبان الصغار في ذلك الوقت ، نوعاً من الطموح ، وصلني العدد الأول منها ، وأنا طالب بكمبردج في انكلترا ، وكنت في أول تطلعي إلى ما لدى العالم من ثقافة وفكر وشعر، وكانت (شعر) طوال سنوات إقامتي هناك ، وخلال أعدادها المتراكمة ، على قلتها ، نافذة رائعة ، يطل منها الشعراء العرب على انفتاح العالم المثقف ، ونطل نحن الشباب منها على الكلمة الخلاقة الغريبة ، ونتباهى

بها أمام عالمنا الجديد في الغربة »[١].

ولهذا فقد شارك مع هيئة تحريرها عندما صدرت من جديد عام ١٩٦٧م إلى أن توقفت عام ١٩٧٠م وأصدر هو مجلة الناقد عام ١٩٨٧م ، كما سيأتي بعد قليل .

(١) الفترة الحرجة ، نقد في أدب الستينات ص ١٧٣، ١٧٥ .

{١٠٠٨}

مجلة أدب

في شتاء عام ١٩٦٢م أصدرت « دار مجلة شعر » ، مجلة تحمل اسم « أدب : مجلة الأدب والفكر والفن في العالم العربي » ٠

ولعل حاجة « تجمع شعر » إلى إصدار مجلة أخرى تُعنى بشؤون الفكر والحداثة ، وتنافس وتواجه مجلة « الآداب » كانت العامل المباشر في تأسيس هذه المجلة « أدب » وإصدارها ، أما مجلة « شعر » فإنها تربط إصدارها لـ « أدب » بضرورة توسيع حركتها - أي حركة مجلة شعر - فتشمل الآداب جميعاً [١].

جاء في افتتاحية أحد أعدادها :

« الشعر ليس نوعاً أدبياً معيناً ، بل هو حالة فكرية وروحية ، تشمل حين تتوسع لا الشعر كفن أدبي فحسب ، بل فنون التعبير وطرائق الحياة ... والشعر ... ، وكم تزداد حاجة الشعر إلى الحرية في هذا المفترق من تاريخنا العربي المليء بالشواهد على الثورة قدر امتلائه بالشواهد على الجمود ، وحيال هذه الحياة المضطربة والمقاييس والتطبيقات الخاطئة والمختلفة كم يصبح اللجوء إلى تفجير طاقات العقل ، وطاقات اللغة، وبالتالي طاقات الإنسان أمراً لا غنى عنه ، ولا يجوز أن يعترض شئ مهما كان طريقه إلى الظهور باستقلال وأمانة ... ٠

الشاعر سبّاق ، لكن حيث يتقدم الشاعر لابد أن يسلك وراءه الفكر ، والفكر العربي الآن في صراع حاد مع العوائق والأشكال والقوالب، التي يريد الخلاص منها ... ٠

لسنا طالبي حداثة ، وإنما نحن حديثيون ؛ لهذا لا يمكننا التراجع أو التساهل ، أو المساومة ، الغموض فليكن ، وليكن الهذيان

---

(١) انظر : الحداثة الأولى ص ٥٦ ، ومجلة أدب ، ع١ ، م١ ، شتاء ١٩٦٢م ، ص ٦ ٠

والجنون ، نحن لسنا مجددين ضمن الموجود ، ولا أمويين بعد الجاهلية ، إننا العالم الآخر ... »[١].

وأعضاء مجلة « شعر » يَعدّون « أدب » من المجلات الرائدة في « نهضة العالم العربي » ، وأنها أتت لتغطي دور مجلات كثيرة سبقتها ، لتحل محلها ، وأنها صدرت لتوسيع حركة مجلة « شعر » ، « فالعقل العربي يخوض معركة نهوض عصيبة ، بل وربما حاسمة في تاريخنا ، حتى ليمكن القول : إن قضية العالم العربي الراهنة هي قضية النهوض بعد كبوة دامت أكثر من ألف سنة ، كيف ننهض ، وعلى أي أساس ؟ هذا هو السؤال الجاثم على صدورنا اليوم ... ، بدأنا بالنهوض لقرن مضى ونصف... ، وأعدنا النظر في تراثنا وفي مؤسساتنا القائمة على هذا التراث ... ، ولكننا نواصل السير ، وعلى كل منا أن يؤدي قسطه في نطاق قدرته وموهبته ، وما مجلة (أدب) هذه ، وشقيقتها الأولى شعر إلا بعض القسط ، الذي تؤديه »[٢].

والبرت حوراني ، عضو هيئة تحرير « أدب » يرى أنها « بالغة الخطورة في نمو الثقافات ... »[٣].

وقد كانت مجلة حداثية سارت على نهج مجلة « شعر » التي أنشأتها .

وكانت هيئة تحريرها مكونة من : يوسف الخال ، وأدونيس ، وأنسي الحاج ، وشوقي أبو شقرا ، وفؤاد رفقة ، والبرت حوراني ، أما كتابها في عددها الأول فهم : يوسف غصوب ، وكاتب ياسين ، وجوزيف

---

(١) مجلة أدب ع١ ، م ٢ ، عام ١٩٦٣م ، ص ٤-٦ .

(٢) المصدر السابق ع ١ ، م ١ ، شتاء ١٩٦٢م ، ص ٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

أبو رزق ، وجورج شحاته ، ورينه تافرنيه ، والطيب صالح ، وزكي نجيب محمود ، وجبر إبراهيم جبرا ، وصلاح ستيتية ، وعارف الريس ، وبدر شاكر السياب، ومحيي الدين محمد ، وحليم بركات ، ونديم نعيمة ، وغيرهم [١].

في افتتاحية العدد الأول من « أدب » كتب يوسف الخال كلمة بعنوان « دورنا في معركة النهوض » ، ومما قاله فيها :

« بعد خمس سنوات من ظهور مجلة شعر قوي عندنا الاعتقاد بضرورة توسيع حركتها ، فتشمل الآداب جميعاً ، فالعقل العربي يخوض معركة نهوض عصيبة ، بل ربما حاسمة في تاريخنا ، حتى ليمكن القول إن قضية العالم العربي الراهنة ، هي قضية النهوض بعد كبوة دامت أكثر من ألف سنة .

كيف ننهض ، وعلى أي أساس ؟ هذا هو السؤال الجاثم على صدورنا اليوم » [٢].

وبمناسبة بداية عامها الثاني كتبت هيئة تحرير مجلة « أدب » كلمة بعنوان « في عامنا الثاني » جاء فيها :

« يهمنا في بداية عامنا الثاني أن نوضح نقاطاً أساسية في مبادئنا ، وأن نجلو الدور الحقيقي لمجلة (أدب) .

عندما نشأت (أدب) كانت الفكرة الرئيسة الباعثة عليها هي الآتية : بعد مرور ست سنوات على نجاح مغامرة مجلة شعر ، التي رسخت قدميها في تربة نهضتنا ترسيخاً جذرياً ، أصبح من الواجب تلبية شهوة أخرى من شهوات الفكر العربي الحديث ، وذلك بإعطائه جهازاً تعبيرياً

---

(١) هؤلاء هم محرروها وكتابها في عددها الأول ، وقد كان لها مراسلون في أمريكا وفرنسا وانكلترا وألمانيا .

(٢) مجلة أدب ع ١، شتاء ١٩٦٢م ، الافتتاحية ص ٦ .

لمختلف ألوان نشاطه ، يفسح المجال أمام طموحه المبدع والحقيقي والجميل .

فلئن كنا مؤمنين بضرورة إفراد مجلة تختص بالشعر ، فما ذلك حباً بالاختصاص ، وإنما رغبة منا في منح الشعر العربي الحديث فرصة واسعة لم يمنحها من قبل ، وما كان التحسس بهذه الرغبة لينسينا أن تفجير طاقات العقل العربي الأخرى جميعاً ، إلى جانب الشعر ، عمل لا يقل خطورة وإلحاحاً وقداسة على التفجير الشعري الصرف ... .

لذلك أصدرنا (أدب) ، فهذه المجلة مع شقيقتها (شعر) هي الجهازالثاني في استقبال التفتح الحديث ، وهي الأرض البادئة لطلائع الخطا البادئة ؛ لذلك فهي ليست مجرد مجلة أدبية عادية ، وإنما هي (كشعر قبلها) مجلة رسالية ، إذا توسعنا بمفهوم الرسالة ، توسعاً كلياً وأعطيناه جميع ما يفترض أن يحتويه موقف حديث كموقفنا من الحياة والكون ، وهو موقف لا بد له من أن يتوسط حركة نهضة وخلاص للعقل العربي وللحياة العربية ، من ضمن الدخول في الجزء الحي من التراث الإنساني الكبير ... .

الشاعر سباق ، لكن حيث يتقدم الشاعر لابد أن يسلك وراءه الفكر ، والفكر العربي الآن في صراع حاد مع العوائق والأشكال والقوالب التي يريد الخلاص منها ، وحين يتخلى في صراعه هذا تخلياً نهائياً عن التسوية والمهادنة ، اللتين لم يتوصل إلى رفضهما بعد ، يصبح الطريق واضحاً أمام التعبير العربي : طريق الحداثة التي لا يغني عنها طريق أخر، الحداثة الخالصة من كل رقابة عليها ، المفرغة من أسلحة أعدائها ، المتحدة بأهدافها العليا اللانهائية : تحرير النفس العربية ، تحرير الحياة العربية ، والعمل دائماً للحرية في عالم لن ينقطع العمل فيه للحرية .

لسنا طالبي حداثة ، وإنما نحن حديثون ؛ لهذا لا يمكننا التراجع ، أو التساهل ، أو المساومة .

الغموض ؟ فليكن ، وليكن الهذيان والجنون ، نحن لسنا مجددين ضمن الموجود ، ولا أمويين بعد الجاهلية ، إننا العالم الآخر ؛ وإذ نعترف بأحد في ماضينا فإنما لأنه معنا ، حاضر ومتكلم ، جزؤنا في الماضي هو الحاضر ، الماضي كله لنا هو هذه الأشعة التي يطفئها الموت ، ولا عزلتها المسافات ، كل قياس آخر لا يهمنا .

أمام هذا التحفز ، وفي ضوء الحاجة القصوى إلى رؤية التعبير العربي الحديث ينفجر ويعم جميع الأساليب الأخرى بعد الشعر ، نعتقد أن دور مجلة (أدب) هو دور البحث والإنارة كأعمق ما يضرب البحث في العتمة والمجهول ، وكأرفع وأبعد ما تكون الإنارة ، وفي هذا امتداد لما تفعله مجلة (شعر) في نطاقها ، وانعكاس للروح يشد حركة مجلة شعر بعضها إلى البعض الآخر »[1].

---

(١) المصدر السابق ع ١، م٢ ، ١٩٦٣م ، ٤-٧ ، وقد سبق في أول الحديث عن(أدب) نقل بعض عبارات هذه المقالة .

مجلة « مواقف »

انسحب أدونيس من مجلة « شعر » بعد عددها السابع والعشرين ، ربيع عام ١٩٦٣م .

وفي عام ١٩٦٨م أسس مجلة « مواقف » ، التي رفعت شعار : «الحرية ، والإبداع والتغيير » ، وهي مجلة فصلية ، تصدر في بيروت ، وفي سنتها الأولى كانت تصدر كل شهرين مرة ثم صارت فصلية .

وقد علّل أدونيس تخليه عن مجلة « شعر » ، وتأسيسه مجلة « مواقف » ، بقوله :

« أدى عملنا سوية في مجلة (شعر) ، يوسف الخال وأنا ، بالتعاون مع الأصدقاء الآخرين ، الذين كونوا هيئة تحريرها ، القريبة العاملة ، والبعيدة المتعاطفة - أدى عملنا إلى ترسيخ مناخ التجديد ، نظرياً وفنياً ، بحيث أصبحت خارج الشعر ، كل محاولة لتحديد الشعر كما كان يحدده النظريون القدامى ، وفي أواخر عملنا المشترك أخذ يتضح لي أن هذا الذي حققناه ، وهو مهم جداً ، لا يكفي خصوصاً أن معظم هؤلاء العاملين وقفوا عند حدود تغيير الطريقة الموروثة ، واكتفوا بهذا التغيير ، وقد أكدت التجربة أن البقاء في حدود تغيير الطريقة يندرج في النهاية ضمن إطار الثقافة الموروثة ، ويصبح نوعاً من التلاؤم والتكيف ، وهذا ما حدث لمجلة (شعر) ؛ لذلك لم أستغرب من الذين استمروا قائمين عليها ، بعد أن تخليت عنها ، أن يجهلوا أعمق التجارب الشعرية وأقصاها، أو أن يسيئوا فهمها ، حتى إن المجلة أخذت تنكر ما بدأته ، وأخذ التغير الذي أحدثته حركتها في البداية يظهر كأنه تغير في الدرجة ، لا في النوع ، ومن هنا كان موتها ، كما قلت مرة ، ضرورة ذاتية في

المقام الأول ، وذلك من أجل الاحتفاظ بما بدأته ، والإبقاء عليه ناصعاً ، نقياً ، حياً .

ما نحاوله اليوم في (مواقف) يتجاوز ما بدأته (شعر) ، ويكمله في آن ، فلم تعد المسألة أن نغير في الدرجة ، أي في الطريقة ، بل أصبحت المسألة هي أن نغير في النوع ، أي في المعنى ، لم تعد المسألة اليوم مسألة القصيدة ، بل مسألة الكتابة ، كنت في (شعر) أطمح إلى تأسيس قصيدة جديدة ، لكنني في (مواقف) أطمح إلى تأسيس كتابة جديدة »[١].

وجاء في مقدمة العدد الأول من « مواقف » :

« نلتقي في (مواقف) كوكبة أصدقاء ، تحتضن أصواتنا وأصوات الخلاقين جميعاً ... .

تطمح (مواقف) إلى أن تكون استباقاً ، كل استباق إبداع ، الإبداع هجوم : تدمير ما نرفضه ، وإقامة ما نريده ، الحضارة إبداع : ليست استخدام الأدوات بقدر ما هي ابتكار الأدوات ، كذلك الثقافة : ليست استعمال اللغة بقدر ما هي تجديد اللغة وخلقها المستمران .

المعرفة ، إذن ، هجوم ، هي ما لم نعرفه بعد ، وليست الحرية، إذن ، حق التحرك ضمن المعلوم المقنَّن وحسب ، إنها إلى ذلك وقبله حق البحث والخلق والرفض والتجاوز ، إنها ممارسة ما لم نمارسه بعد : تلك هي (مواقف) ، إنها مناخ للمجابهة ، إنها فعل المجابهة ، تزول في هذا الفعل هالة القداسة ، لن تكون هناك موضوعات مقدسة لا يجوز بحثها ... ، إنها نقيض القبول سلفاً بما نرثه أو يرد علينا ... ، والثقافة هنا كفاح ،

---

(١) مجلة مواقف ع ١٥ ، أيار – حزيران ١٩٧١م ، ص ٣، ٤.

وحدة فكر وعمل ، إنها الثقافة التي لا تُعنى بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان إلا لغاية أساسية : تغيير العالم والحياة والإنسان ، إنها الثقافة – الثورة »[١].

ثم تأمل مقدمة عدد آخر :

« هل يمكن العربي أن يحقق الثورة مادام يحيا ويفكر في إطار من القيم الموروثة ، المطلقة الثابتة ؟ بتعبير آخر أن يعيش ثورة تغير لحظة يعيش مطلقاً غيبياً ينفي التغيير ؟ هل يمكنه أن يغير وضعه ، أعني ذاته ، إذا لم يغير المطلق الثابت ؟ هل يعني ذلك أن العربي لا يكون ثورياً إلا إذا تخلّى عن إيمانه بالمطلق الغيبي ؟ .

تعني الثورة فيما تعني نظرة جديدة ، هذه النظرة تتضمن بالضرورة نقداً لما سبقها ، سواء كان دينياً أو غير ديني ، وتتضمن بالضرورة تجاوزاً لما سبقها ... »[٢].

وقد ذكر أدونيس أنه أخذ اسم مجلته (مواقف) من كتاب « المواقف » للنفري[٣].

أما المشاركون في تحرير مجلة « مواقف » ، فهم حليم جرداق ، وانطون مقدسي ، وإلياس خوري ، وفؤاد رفقه ، ونسيم خوري ، وجوزيف صايغ ، وكاظم جهاد ، وناصيف نصّار ، وصبحي حبشي .

ومجلة « مواقف » من المجلات التي أُسست من أجل نشر الحداثة وتمكينها في العالم العربي ، وكتاباتها كلها دعوة إلى الحداثة ، وتمكين

---

(١) المصدر السابق ع١ ، تشرين الأول ، تشرين الثاني ١٩٦٨م ، ص ٣، ٤

(٢) المصدر نفسه ع ٢ ، كانون الثاني ١٩٦٩م ، ص ٣ ،٤ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ع ١٧ /١٨ ، ١٩٧١م ، ص ٧ .

لها ، بل إنها خصصت أعداداً كاملة من أجل تحديد مفهوم « الحداثة في الفكر والأدب »[١].

يقول انطون المقدسي في أحد أعدادها، أثناء حديثه عن الحداثة :

« إنها ليست ظاهرة عربية بالأصيل ، فهي أتتنا ككافة التيارات الفكرية والأيديولوجية والأدبية والفنية ، وغيرها ، من العالم المصنع ، ثم تأصلت تدريجياً ... .

إن الحداثة من جهة تنكر وجود ماهيات ، أو طبائع ثابتة ، ومن جهة أخرى هي مرحلة تاريخية جديدة كل الجدّة ، بدأت حوالي الخمسينات فهي ما تزال في بدايتها »[٢].

ويؤكد إلياس الخوري أن الحداثة في العالم العربي « تُصادم التراث والفكر والثقافة والسياسة » ، فهي « تُقدّم مشروعاً أيديولوجياً متكاملاً ، يسمح لنا بقراءة أشكال الوعي »[٣].

ويقرر فؤاد رفقه أن الحداثة « تلطم الوجود اليومي وتصدّعه ... تصدم .. الفكر ، وتوقظه من خدره الثقيل ، توقظه إلى الوجه الآخر من الوجود ... ، تُرجرج الجدار بين الوجه والأفق ، وفيه تفتتح طاقة صوب مناطق جديدة ، تُحدث تغييراً كيانياً في وجود قارئها ، إنها تفتتح الوجود له ، تريه إيّاه جديداً ، وبها يصير هو جديداً ... »[٤].

وفي المجلة نفسها يعرّف جوزيف صايغ الحداثة بقوله :

---

(١) انظر – مثلاً – ع ٢٥ ، ربيع ١٩٧٩م ، وع ٣٦ ، صيف ١٩٧٩م .

(٢) مجلة مواقف ع ٣٥ ، ربيع ١٩٧٩م ، ص ٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٧٧ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ص ١١٠ ، ١١١ .

« الحداثة هي الاستحداث ، الاستحداث المتواصل ، الحي ، للذات ، للحضارة ، للمستقبل ، هو استحداث لا يحصل دون تمزّق ؛ لأنه إعادة نظر مستمرة ، ومتبصرة ولا دون ألم ؛ لأنه ابتكار ، التكرار مثل الجمود ، موت ، الابتكار وحده وجود ، وخلق وجود »[(١)].

وعلى كل حال ؛ فإن « مجلة (مواقف) التي أسسها أدونيس أخذت دور مجلة (شعر) ، وقوّمت خطّها ... » ، وكما يقول أدونيس « من أجل الاحتفاظ بما بدأته مجلة (شعر) ، والإبقاء عليه ... »[(٢)].

وعلى الرغم من خطورة هذه المجلة – مواقف – الحداثية الثورية ، إلا أني أجد دعاية لها في صحيفة الرياض ، حيث ذكرت نبأ صدور أحد أعدادها ، وذكرت تفاصيل مضامينه ، وكتابها[(٣)].

ندوة مواقف

في عام ١٩٨٩م أقامت مجلة مواقف ، بالتعاون مع دار الساقي في لندن مهرجاناً حداثياً بعنوان « الإسلام والحداثة » .

وكانت جلساته كالتالي :

الأولى – في هندسة اللغة وقواعدالرقش	كمال بُلاّطة
– الإسلام وتحريم التصوير	بلند الحيدري
– الثابت والمتغير في الفنّ المعماري	محمد مكية

– مناقشات الجلسة الأولى ، شارك فيها حسن حنفي ، ومي

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ١٥ ، أيار حزيران ١٩٧١م ، ص ٣ ، والحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/١٣٧ .

(٣) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٧٠٤ ، ١٤١٢/١٠/٢٠ هـ ، ص ١٨ .

غصوب ، ورشيد العناني ، وغيرهم ٠

الثانية – الإسالم والعلمانية عادل ضاهر

– حرية المسلم وشمولية الدين فؤاد إسحق الخوري

– مناقشات ، شارك فيها حسن حنفي ، وخالدة سعيد ، وغيرهما ٠

الثالثة – الوحي والواقع – دراسة في أسباب النزول حسن حنفي ٠

– إسلام النقط والحداثة جابر عصفور

– مناقشات ، شارك فيها عادل ضاهر ، وحليم بركات ، ومحمد مكية ، وأدونيس ، ومحمد بنيس ، وميلاد حنا ، ومي غصوب ، ورشيد العناني ، وهدى نعماني ، وهشام شرابي ، وغيرهم ٠

الرابعة – الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر : تحليل اجتماعي حليم بركات ٠

– النص والأسطورة والتأريخ عزيز العظمة

– مناقشات ، شارك فيها عادل ضاهر ، والياس خوري ، وفاطمة المرنيسي ، ومحمد بنيس ، وحسن حنفي ، وسامي فرج علي ، وغيرهم ٠

الخامسة – الأنوثة والذكورة مالك شبل

– بصدد النص والقراءة المختلفة محمد بنيس

– التقليد والإبداع (ملاحظات) إلياس الخوري

– الإسلام والحداثة محمد أركون

– معنى الحداثة هشام شرابي

– مناقشات الجلسة الخامسة ، شارك فيها فؤاد الخوري ، وحليم بركات ، وكمال بُلّاطة ، ومحمد مكية ، وحسن حنفي ، وأدونيس ، ومي غصوب ، وغيرهم [١]٠

---

(١) وقد طبعت هذه الأعمال في كتاب ، بعنوان « ندوة مواقف – الإسلام والحداثة » ٠

مجلة « حوار »

في تشرين الثاني سنة ١٩٦٢م صدر عن المنظمة العالمية لحرية الثقافة في لبنان / بيروت ، مجلة ، تحمل هَمّ الحداثة ، وتنظر لها ، تحمل تلك المجلة اسم « حوار » .

وكان يرأس تحريرها الحداثي توفيق صائغ أحد مؤسسي مجلة (شعر) ، وتصدر في كل شهرين مرة .

غير أن مجلة « حوار » لم تدم طويلاً فقد توقفت عن الصدور بعد أن فضحت ، إذ تبين أنها تمول من الاستخبارات الأمريكية ، وكان آخر عدد عام ١٩٦٧م .

يقول محمد الأسعد :

« كانت مجلة « حوار» تصدر صفحاتها الأولى بالإشارة التالية :

(تصدر بموجب القرار الرسمي للحكومة اللبنانية رقم ٦٧٣ بتاريخ ٢١ تموز ١٩٦٢ ، الممنوح للدكتور جميل جبر ، بوصفه ممثل المنظمة العالمية لحرية الثقافة) .

وقد احتجبت هذه المجلة عن الصدور ، بعد أن كُشفت العلاقة بين المنظمة العالمية لحرية الثقافة ، والمخابرات المركزية الأمريكية ، ووُصفت هذه المنظمة ومجلاتها ، التي تصدرها بمختلف اللغات ، ومنها العربية ، على أنها أحد أقنعة المخابرات الأمريكية في مناقشات الكونغرس الأمريكي عام ١٩٦٥ ، وفي التحقيقات التي قام بها كارل برنشيتن ، والنيويورك تايمز »[١].

وقد ذكر كثير من الكتاب ، الحداثيين وغيرهم انتماء مجلة «

---

(١) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٥٩ .

حوار» إلى الماسونية العالمية ، بل إن رئيس تحريرها توفيق صائغ نفسه اعترف بذلك [١].

جاء في مقدمة عددها الأول قول رئيس تحريرها :

« حوار ... مجلة ثقافية عامة ، لن تقتصر محتوياتها على حقل واحد ، أو موضوع واحد ، بل ستضم أبحاثاً في جميع ألوان الأدب والفن والفكر والاجتماع ... ، وإن كان سيغلب عليها الطابع الأدبي ؛ فإنها لن تهمل قط دراسة الظواهر المختلفة في المجتمع الذي عنه ينشأ ما تنشره من أدب ، محاولة بهذا أن تسهم في تحليل العصر الذي نعيش فيه ، وتفسيره ... .

ستكون (حوار) مجلة عربية عامة ... تهتم بالقضايا الحية التي تهم أمتنا ووطننا ، وستتبنى مجلتنا هذه القضايا ... ، إن ما يجمع بينها وبين سواها من المجلات التي تصدرها المنظمة العالمية لحرية الثقافة هو اشتراكها في الأهداف ، التي أخذتها هذه المنظمة على عاتقها : (أن تشجع روح البحث الحر ، والتكرس للحقيقة ، وتقدير الإبداع ، وأن تدافع عن الحريات الفكرية ضد أي افتئات عليها مهما كان مصدره) ... .

إن (حوار) ستعنى عناية خاصة بقضايا الحريات ، وعلى رأسها حرية الثقافة ، حرية التفكير والتعبير والقول والقراءة ، في العالم كله ، ستدعو إليها ، وتنبه لها ، وتدافع عنها ، وتقيِّم المذاهب والنظم على أساس تبني هذه للحريات ، أو تنكرها لها ... » [٢].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٤٨ ، وقضايا الشعر الحديث ص ٣٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٧ ، ورحلة في آفاق الكلمة ص ٦٧، وصحيفة السياسة ٢٤/١١/١٩٨٨م ، ص ٢٦ ، وغيرها .

(٢) مجلة حوار ع ١ ، تشرين الثاني ١٩٦٢م ، المقدمة .

مجلة « فصول »

هي مجلة فصلية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بعنوان « فصول - مجلة النقد الأدبي » .

صدر العدد الأول في أكتوبر عام ١٩٨١م .

رئيس تحريرها هو الحداثي ذو الاتجاه الماركسي عز الدين إسماعيل ، ونائب رئيس التحرير هو الحداثي المتعصب جابر عصفور ، الذي عرف عنه كثرة نقده أهل هذه البلاد ، المملكة العربية السعودية ، من العلماء والحكام ، قديماً وحديثاً [١].

أما مستشارو التحرير في مجلة « فصول » فهم :

زكي نجيب محمود ، سهير القلماوي ، شوقي ضيف ، عبد الحميد يونس ، عبد القادر القط ، مجدي وهبة ، مصطفى سويف ، نجيب محفوظ ، يحيى حقي .

وهي مجلة حداثية ، سلكت هذا المسلك منذ نشأتها ؛ فرئيس تحريرها حداثي ، ونائبه كذلك ، بل هما من رواد الحداثة ، ولهذا فجميع أعدادها مجندة لنشر الحداثة والتنظير لها .

وفي عام ١٩٨٤م خصصت مجلة فصول عددين للتعريف بالحداثة، ونشر مفاهيمها من خلال كتابات روادها ، بشكل مركز أكثر مما فعلته في غيرهما من أعدادها ؛ وإن كانت جميعها مقالات نظرية وتطبيقية لمفاهيم الحداثة ، إلا أن العددين المذكورين أكثر تركيزاً وجمعاً لأقوال الحداثيين في تحديد مفاهيم الحداثة ؛ إذ كان عنوان العددين « الحداثة في اللغة والأدب » ، هكذا كان العنوان ، والحقيقة أن الكلام فيهما كان عن

---

(١) انظر : مقالته بعنوان « إسلام النفط والحداثة » في قضايا وشهادات ٢/٢٥٧ - ٢٨٣ .

الحداثة الفكرية واللغوية والأدبية .

والحديث عن الجانب الفكري .. فيهما أعمق وأكثر [1].

ثم إن مجلة « فصول » تطرفت أكثر في ثورتها الحداثية ، الفكرية والسياسية ، عندما تولى رئاسة تحريرها ، فيما بعد ، الحداثي المتعصب جابر عصفور ، ورشح هدى وصفي نائبة له ، وذلك مع بداية العدد الأول من المجلد الحادي عشر ، الصادر في ربيع عام ١٩٩٢م ، ولا تزال مجلة « فصول » تصدر إلى الآن .

ومما يؤسف له أن نقرأ في مجلة اليمامة السعودية ، دعاية لمجلة « فصول » الحداثية الثورية ، بل تزعم اليمامة أن مجلة « فصول » « تعد من أهم المجلات النقدية على المستوى القومي » ، بل تعد « منارة للإشعاع الثقافي والأدبي ، ومتنفساً لكثير من المبدعين في القاهرة والأقاليم والعواصم العربية الأخرى » [2] !! .

أما كتاب مجلة فصول ، فهم الحداثيون من جميع دول العالم العربي ، من مصر والسعودية والمغرب ... إلخ .

فقد كتب فيها - مثلاً - عبد الله الغذامي مرات عديدة ، ومن آخرها مقال بعنوان « انتحار النقوش ، الصوت أو الموت » ناقش فيـ كتاب الحداثي السعودي سعد الحميدين « وتنتحر النقوش أحياناً » وخلال شرحه استشهد بأقوال أساتذته أدونيس ونزار قباني وأحمد مط وأمثالهم من العرب والعجم [3].

---

(١) انظر : مجلة فصول م ٤ ، ع٣ ، وع ٤ ، ١٩٨٤م .

(٢) مجلة اليمامة ع ١٢٧٦ ، ٢٧/٤/١٤١٤هـ ، ص ٤٢ .

(٣) انظر : مجلة فصول ، مجلد ١٢، ع١ ، ربيع ١٩٩٣م ، ص ٢٨٣-٢٩٤ .

وكتب الغذامي في عدد آخر ، مقالاً بعنوان « نماذج للمرأة في الفعل الشعري المعاصر » ، فيه كثير من المغالطات حول مكانة المرأة في الشرع الحنيف ، ونحو ذلك [١].

وما أن سمعت صحيفة عكاظ بنبأ إسناد رئاسة تحرير مجلة فصول إلى جابر عصفور ، ونائبته هدى وصفي ، حتى سارعت بإجراء حوار معهما ، قبل توليهما المجلة ، وذكرت لهم نائبة رئيس التحرير ، هدى وصفي ، أنها تعد مقالة خاصة للعدد الجديد من فصول ، تدور المقالة حول « الخطاب المقيد في بعض البلدان العربية » [٢]!! .

وفي صحيفة الرياض كتب أحد الجهلة -حسين بافقيه - ، يقول :

« من أين لي ، وقلة من الزملاء أن نحظى بهذه النومة الهنيئة !، من أين لي ذلك ، وقد عرفتُ طريقي إلى زكي نجيب محمود ، والجابري ، وأحمد كمال زكي ، والغذاميّ ، ومجلة فصول » [٣] !! .

ولما تولى جابر عصفور رئاسة تحرير مجلة فصول ، وصدر العدد الأول منها بعد توليه ، أعلنت ذلك صحيفة الرياض ، فكتبت :

« صدر العدد الجديد من مجلة (فصول) المطورة ، تحت إشراف الناقد الدكتور جابر عصفور ، والمحور الرئيس للعدد كان موضوع (الأدب والحرية) ، شارك فيه نحو ثمانية عشر ناقداً ، منهم : شكري عياد ، مصطفى سويف ، رمضان بسطاويسي ، محمد علي الكردي ، عبد

---

(١) انظر: المصدر السابق ، مجلد ٧ ، ع ١ و ٢، أكتوبر ١٩٨٦م /مارس ١٩٨٧م ، ص ٢١٦ – ٢٣٢ .

(٢) انظر : صحيفة عكاظ ع ٩٣٦٨ ، ١٤١٢/٩/١٣هـ ، ص ٢٣ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٩١٩١ ، ١٤١٤/٣/٦هـ ، ص ٧ .

رب النبي اصطيف ، حسن حنفي ، أحمد كمال زكي ، أحمد درويش ، غالي شكري ، محمود العالم .

وفي آفاق نقدية يكتب الناقد عبد الله محمد الغذامي عن (جماليات الكذب) ... » .

ثم تحدثت عن تفاصيل ما جاء في العدد المذكور من فصول .

وقد جعلت صحيفة (الرياض) ، حديثها عن مجلة (فصول) ، تحت عنوان « الأدب والحرية في فصول »[١]!! .

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٧٦٧ ، ١٤١٢/١٢/٢٤هـ ، ص ١٨ .

مجلة « القاهرة »

في ٥ فبراير عام ١٩٨٥م ، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب مجلة « القاهرة » ، « أسبوعية ثقافية ، تواكب ثقافة العصر ، وتهدف إلى تلبية المثقف العام» .

وكان يرأس مجلس إدارتها الحداثي المصري عز الدين إسماعيل ويرأس تحريرها عبد الرحمن فهمي .

ثم أصبح فيما بعد يرأس مجلس إدارتها سمير سرحان ، ويرأس تحريرها إبراهيم حمادة ، ومدير التحرير شمس الدين موسى .

ثم أصبحت مجلة « القاهرة » تصدر منتصف كل شهر .

والحقيقة أن مجلة «القاهرة » في أول أمرها كانت أدبية وثقافية ، منحرفة ، ذات منهج تغريبي ، ومذاهب منحرفة ، أقرب ما تكون إلى الوجودية ، ونحوها .

ولم تكن حينئذ حداثية صرفة ، إلا بعد أن تولى رئاسة تحريرها الحداثي النصراني ذو الاتجاه الماركسي غالي شكري ، عندئذ تغيرت المجلة نهائياً ، وأصبحت من المجلات البارزة في الدعوة إلى الحداثة ، والتنظير لها ، وتمكينها بين المسلمين .

والمجلة لا تزال تصدر ويرأس تحريرها غالي شكري ، وترى مجلة اليمامة السعودية أن « مجلة القاهرة تُعدّ من أهم المنابر النقدية ... مجلة فكرية ، وأصبحت قضية (التنوير) ... هي شاغلها الأول والرئيسي » [(١)].

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٧٦ ، ٢٧ /١٤١٤/٤هـ ، ص ٤٢ ، ٤٣، وانظر : خبر تولي غالي شكري رئاسة تحرير « القاهرة » ، في صحيفة عكاظ ع ٩٣٦٨ ، ١٤١٢/٩/١٣هـ ، ص ٢٣ ، وراجع صحيفة الرياض ع ٨٢٢١ ، ١٤١١/٥/١٠هـ ص ١٦ ، حيث نشرت خبر صدور عدد جديد من مجلة « القاهرة » وتوجت دعايتها بصورة رئيس تحريرها غالي شكري .

وقالت مجلة اليمامة عنها ، في عدد آخر :

« إن مجلة القاهرة في شكلها الجديد مجلة ثقافية رصينة ومهمة، ولا شك أنها ستكون رافداً مهماً للثقافة العربية ، أما محاورها فهي التي تمنحها هذه القوة والتأثير ، وتيسر لها طريقاً محدداً وفاعلاً ، إنها مجلة تعي رسالتها وتدرك دورها »[1].

(١) مجلة اليمامة ع ١٢٢٥، ١٤١٣/٤/١١هـ ، ص ٦٠ ، ٦١ .

مجلة « إبداع »

مجلة « إبداع » من أبرز المجلات الحداثية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جمهورية مصر العربية ، بهذا العنوان « إبداع : مجلة الأدب والفن » .

وهي تصدر أول كل شهر .

صدر العدد الأول منها عام ١٩٨٢م .

رئيس مجلس إدارتها سمير سرحان ، وكان رئيس تحريرها عبد القادر القط ، ومدير التحرير عبد الله خيرت ، ونائب رئيس التحرير ، سامي خشبة .

أما المستشارون فهم : يوسف إدريس ، وفؤاد كامل ، وفاروق شوشة ، وعبد الرحمن فهمي .

وابتداءً من مارس ١٩٩١م تغيّر رئيس تحريرها ، فأصبح الحداثي ذو الاتجاه الماركسي أحمد عبد المعطي حجازي رئيساً لتحريرها ، وهو من أشد الحداثيين حماساً لمذهبه ، ودفاعاً عنه ؛ فازداد تطرف « إبداع » نحو الحداثة الثورية المتمردة ، وأصبح نائبا رئيس التحرير : حسن طلب ، وسليمان فياض.

وفي أول عدد رأسه ، قال أحمد عبد المعطي حجازي :

« هذا العدد الذي نقدمه اليوم من مجلة « إبداع » ليس مجرد عدد جديد ، بل هو العدد الأول من مجلة جديدة ، لم ترث من ماضيها إلا الاسم ، الذي نريد لها أن تجسد معناه في الحاضر ، أكثر مما فعلت في الماضي ... .

لم نرث إلا الاسم ، وهذا حق ، أو هو ما ينبغي أن نجعله حقاً ، وإلا فلا دور لنا ، ولا حاجة للمجلة بنا ، ولا حاجة للناس بمجلة تدور حول نفسها ، وتتكرر ، فلا تنمو ، ولا تتطور .

... ، نبدأ مرحلة جديدة في (إبداع) ، لماذا احتفظنا بالاسم؟؛
لأن الإبداع هو بغيتنا ٠

وما هو الإبداع ؟

هو العمل الذي يكون له في الثقافة معنى الغد ، وقيمته في الزمان ، الزمان الذي لا نراه دوراً ، أو عوداً على بدء ، بل نراه صعوداً إلى أعلى ، وتقدماً إلى أمام ... ٠

ولأننا نخرج من قبورنا وأكفاننا ؛ لنواجه الحياة مرة واحدة ، فالإبداع مشروع شامل ، ليست القصيدة وحدها همنا ، بل القصة والقصيدة ، والنقد والموسيقى ، والمسرح والسينما ، والنحت ، والرقص، والأغنية ، والعمارة ، والتصوير ... ٠

هذه المجلة اسمها (إبداع) ، باستطاعتنا ، إذن ، أن نسميها الخلق ، والصنع الجديد ، أو نسميها الكشف ، والمغامرة ، أو نسميها التمرد ، والبحث ، والخروج على السائد ؛ لنضيف إلى الأصل ، ونعيد صياغته أيضاً ، فنحن لسنا فروعاً فقط ، نحن أيضاً شركاء في الأصول ، ... ، أعدى أعدائنا هم الأدعياء ، الذين يسدون الأفق ، ويبولون على النار المقدسة ... ٠

تريد (إبداع) أن تكون منبراً جامعاً للثقافة العربية الطليعية ... ونحن نعلم أن الخروج من هذا المأزق طريقه الحرية ، الحرية التي تؤسس للإبداع ، والإبداع الذي يعمق الحرية ، ويحولها من قيمة إلى شرط ، ومن شعار إلى سلوك »[١]٠

أما كُتّاب هذا العدد من مجلة « إبداع .. الخروج على السائد .... التمرد » ، فهم : أدونيس ، عبد الوهاب البياتي ، جابر عصفور ، محمود

---

(١) مجلة إبداع ، السنة التاسعة ، ع ٣ ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ٥ –٩ ، وانظر: المصدر نفسه ع ١١ جمادى الأولى ١٤١٣هـ ؛ فإن العدد جاء بعنوان « الحداثة وما بعد الحداثة » ، ومقالاته كلها حول هذا الموضوع ٠

أمين العالم ، علي شلش ، إدوار الخراط ، محمد إبراهيم أبو سنة ، إبراهيم أصلان ... الخ .

إنهم كبار الحداثيين في مصر والعراق ولبنان وغيرها .

وقد وَجدَتْ مجلة (إبداع) مكاناً للدعاية لها في مجلة (اليمامة) السعودية ، حيث أثنت عليها هذه الأخيرة ، وأشادت برئيس تحريرها «الشاعر الكبير أحمد عبد المعطي حجازي »[١]!! ، وكذلك فعلت مجلة الجيل[٢] .

وأيضاً صحيفة الرياض ، أشادت بمجلة إبداع ، ورئيس تحريرها الجديد الحداثي أحمد عبد المعطي حجازي

ومما قالته :

« تواصل مجلة إبداع التي تصدرها هيئة الكتاب المصرية ، برئاسة تحرير الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي - تواصل إصدارها اللافت ، والمتميز ... ، وفي عددها الجديد الصادر هذا الشهر (سبتمبر ١٩٩٢م) ، تقدم إبداع عشر قصص أجنبية مترجمة لكل من ... ، والقصص العشر القصيرة تبرز لنا إلى أي مدى تطور فن القص الحديث الذي يعتمد على تفتيت اللحظة ، والتقاط التفاصيل الصغيرة جداً ، وكسر التقنيات الكلاسيكية في القص ، وتحطيم المكان والزمان والحدث أيضاً ، إنها قصة لحظة ، حالة خارج سياق (الزمكانية) ، تلعب الضمائر والتوصيفات دوراً هاماً في بنائها وتجليها .

ويضم العدد ست قصائد للشعراء ... ، ويحتوي العدد أيضاً على ملف خاص بيوسف إدريس بمناسبة ذكراه الأولى ، ضم مقالات لمحمود أمين العالم ، وصلاح

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٧٦ ، ١٤١٤/٤/٢٧هـ ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) انظر : مجلة الجيل ع ١٣١ ، ١٦-١٤١٢/٤/٣٠هـ ، ص ٢٢.

فضل ، ومصطفى بيومي و ... ، بالإضافة إلى المتابعات والرسائل المختلفة »[1].

فهل تستحق مجلة (إبداع) الحداثية الثرية هذه الدعاية والتزكية ؟!! .

ودونك هذا المثال ، الذي جاء في أحد أعداد مجلة « إبداع » :

يقول كمال كامل عبد الرحيم :

« المدى وجعٌ والغريب المسافر

لا يتقى غير واحدة في المدينة : مريم

صوت يجيء من العالم الطوطميِّ يُغلِّفُنا بالبكارة والكهنوت .

تقول الأساطير :

مريم تظهر في آخر الكأس ... ممشوقةً

يَتلقَّفُها الله ...

ما بين زغرودة وتلاوة .

في الحديقة ظلان منكسران .. على سور نافورةٍ .

هل تراك اتخذت البنات ملائكة العرش ؟

أم زوجوك على جبل الموت مريم

أنت الذي في يديك المشيئة

مريم تخرج في أول الكأس

تصفو على رغوة الثلج

تخلع عنك عباء تك الملكية

مريم تأخذك الآن .. »[2].

هذا مجرد مثال – فقط – وغيره كثير .

---

(١) صحيفة الرياض ع ٨٨٥٨ ، ١٤١٢/٣/٢٧هـ ، ص ٢٠ ، وانظر : كذلك ع ٨٢٢١ ، ١٤١١/٥/١٠هـ ، ص ١٦ ، وانظر : الدعاية لها – أيضاً – في ع ٨٤٢٤ ، ١٤١٢/١/٧هـ ص ١٥ ، وراجع الحوار الذي أجرته اليمامة مع رئيس تحرير إبداع ، الجديد ، ع ١٢٦٢ ، ١٤١٤/١/١٧ هـ ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) مجلة إبداع ، ع ٨ ، أغسطس ١٩٩٣م ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

مجلة « أدب ونقد »

صدرت مجلة « أدب ونقد: مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية » ، من القاهرة ، في جمهورية مصر العربية عام ١٩٨٣م .

وهي مجلة شهرية لا زالت إلى اليوم تصدر عن « حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي » الشيوعي في مصر ، وتنطق باسمه .

و « أدب ونقد » مجلة تمثل الاتجاه الحداثي الماركسي الصريح .

ومن يتأمل المسؤولين عنها ، ومحرريها ، والكاتبين فيها ، يجدهم حداثيين ماركسيين ، أمثال عبد العظيم أنيس ، وغالي شكري ، وسعدي يوسف ، ومحمو أمين العالم ، ونصر حامد أبو زيد ... ، وغيرهم كثير .

رئيس مجلس إدارة « أدب ونقد » هو لطفي واكد .

ورئيس تحريرها : فريدة النقاش

ومدير التحرير : حلمي سالم

ومجلس التحرير : إبراهيم أصلان ، وكمال رمزي ، ومحمد روميش .

أما المستشارون فهم :

الطاهر مكي ، وأمينة رشيد ، وصلاح عيسى ، وعبد العظيم أنيس ، ولطيفة الزيات ، وملك عبد العزيز .

وشارك في هيئة المستشارين عبد المحسن طه بدر .

هذه المجلة من أصرح المجلات في دعوتها الماركسية الحداثية ، وفي محاربتها للدعوة والدعاة ، والهجوم عليهم بالنقد والتجريح والسخرية.

كما أنها تنشر صوراً - مرسومة باليد - عارية تماماً ، وهذا في المجلة كثير .

ومما لفت انتباهي ، ووجب التنبيه عليه ، اهتمام مجلة « أدب

ونقد » الحداثية الماركسية ، بالحداثيين في العالم العربي ، وفي المملكة العربية السعودية ، بخاصة .

ومن ذلك أنها كتبت في أحد أعدادها دراسة عن الحداثة في المملكة العربية السعودية ، تحت عنوان :

« من أصوات الحداثة في الشعر السعودي المعاصر ، الخيول تواصل الصهيل »

استعرضت في هذه الدراسة بعض الحداثيين السعوديين ، وهم : علي الدميني ، وعبد الله الصيخان ، وعبد الله عبد الرحمن الزيد ، وفوزية أبو خالد ، ومحمد جبر الحربي ، ومحمد الثبيتي .

أثنت المجلة على هؤلاء الحداثيين كثيراً ، وكتبت بعض أشعارهم، وشرحتها ، وأشادت بها ، وشجعتها [١].

والسؤال هنا :

هل هناك رابط بين مجلة « أدب ونقد » التي يصدرها ذلك الحزب الشيوعي ، وبين هؤلاء الحداثيين السعوديين ؟!! .

ولصراحة هذه المجلة في دعوتها الماركسية والحداثية الثورية منعتها بعض الدول العربية .

ومما يزيد العَجَب أن الحداثيين السعوديين يكتبون مقالاتهم في هذه المجلة المشبوهة ، بل الصريحة في شيوعيتها .

وخذ مثالاً على هذا ، الحداثي عبد الله الخشرمي ، وفهد العتيق والشهري ، وغيرهم [٢].

---

(١) انظر : مجلة « أدب ونقد » ع ٧٨ ، فبراير ١٩٩٢م ، ص ٧٣ –٨٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٨٩ ، ١٠٣ ، ١٠٥ .

وأكثر من هذا أن نجد دعاية للمجلة الحداثية الشيوعية « أدب ونقد » في مجلة (اليمامة) السعودية ، حيث تحدثت عنها كثيراً ، بل عدتها « منارة للإشعاع الثقافي والأدبي ، ومتنفساً لكثير من المبدعين في القاهرة والأقاليم والعواصم العربية الأخرى » .

كما أن اليمامة عرّفت بمجلة « أدب ونقد » ، ورئيسة تحريرها ، والحزب الذي يصدرها ، وموضوعاتها ، كما أنها زعمت أنها « تهدف لصالح الطبقات الكادحة [١]!!! .

وكذلك فعلت صحيفة « المدينة » السعودية ، فقد أشادت بمجلة « أدب ونقد » الشيوعية الحداثية ، وذكرت نبأ صدور عدد جديد منها ، وتحدثت عن جميع مضامينه وكتابه ، بالتفصيل [٢]!! .

وهذا أمر عجيب فكيف تجرأت مجلة « اليمامة » ، وصحيفة « المدينة » ، بل وغيرهما [٣]، في الدعاية لمجلة حداثية شيوعية ثورية ، أدرك المسؤولون في بعض الدول العربية - ومنها هذه البلاد - خطرها العقدي والسياسي ، فمنعوها من دخول بلدانهم .

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٧٦ ، ١٤١٤/٤/٢٧هـ ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، وكذلك ع ١٢٧٤ ، ١٤١٤/٤/١٣هـ ، ص ٤٤ .

(٢) انظر : صحيفة المدينة « ملحق الأربعاء » ١٣ محرم ١٤١٢هـ ، ص ٢ .

(٣) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٠٨٨ ، ١٤١١/١/٢٥هـ ، ص ١٨ .

مجلة « الفكر العربي المعاصر »

مجلة « الفكر العربي المعاصر » مجلة حداثية ، تصدر عن مركز الإنماء القومي ببيروت في لبنان .

صدر العدد الأول منها في أوائل عام ١٩٨٢م .

ولا زالت تصدر حتى الآن .

اسم المجلة يكتب هكذا :

« الفكر العربي المعاصر » ، وتحته - في الورقة الأولى - هذه العبارة :

« مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي - بيروت / باريس »

أما المدير العام ، ورئيس التحرير فهو الحداثي مطاع صفدي .

ويُعدّ الحداثي - من مؤسسي الحداثية في العالم العربي - خليل حاوي عضواً مؤسساً لمجلة « الفكر العربي المعاصر » ، وأما المدير المسؤول فهو غسان شديد .

أما « هيئة » ، المستشارين فهم :

العلماني فؤاد زكريا ، والحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، والحداثي الجزائري محمد أركون ، والحداثي جبرا إبراهيم جبرا ، والحداثيون : هشام جعيط ، وجورج طعمة ، وخلدون النقيب ، وجورج قرم .

والمشرف الفني على المجلة هو : أميل منعم .

وتُعدّ « الفكر العربي المعاصر » من أبرز المجلات الحداثية ، التي أسست لهذا الغرض ، أعني الثورة الفكرية ، النقدية ، التي تنال من الإسلام وعلمائه ، وتقدح في الأنظمة العربية .

اقرأ إن شئت المقالات التالية - مقالات مختارة - :

١ - عصر الحداثة البعدية ، الفردي / الإبداعي ، مطاع صفدي

٢ – المشروع القومي وسنوات الهزيمة ، بدر الدين عرودكي

٣ – اللاوعي العربي والصحة العقلية في الذاتي والإبداعي ، علي زيعور [١].

٤ – التلفيق بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية في رسالة لسيد قطب ، مصطفى الجوزو .

٥ – الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان !! ، محمد أركون .

٦ – التأويل والرمز في تصاوير « البُراق » ! ، علي زيعور [٢].

٧ – الأشعرية في المغرب ، سالم يفوت .

٨ – الإسلاموية الجذرية ، حليم اليازجي .

٩ – حوار البدايات مع محمد أركون ، محمد رفرافي [٣].

١٠– التحولات الثقافية والتشريعية ، نحو محور فكري مشترك حول الحداثة ، عياض بن عاشور .

١١– البعد الذاتي في عرفانية الحلاّج وتصوفه ، رفيق العجم .

١٢– فوكو والسياسة ، حتى نكون حداثويين إطلاقاً ، كريستيان دولاكا مباني [٤].

١٣– كلام الحرية ، في مأزق الشرعية / المشروعية ، مطاع صفدي .

١٤– دولة النبوة ، هشام جعيط .

---

(١) راجع هذه المقالات في مجلة « الفكر العربي المعاصر » ع٦٦– ٦٧ ، تموز/ آب ١٩٨٩م ، ص ٤ ، ٥٣ ، ١٠٩ .

(٢) راجع هذه المقالات في المصدر السابق ع ٦٢ ، ٦٣ ، آذار/ نيسان ١٩٨٩م ، ص ٧٢ ، ١١٠ ، ١٢٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ع ٦٨ -٦٩ ، أيلول / ت ١، ١٩٨٩هم ، ص ٦١ ، ٧٧ ، ٨٥ .

(٤) انظر : المصدر السابق ع ٧٠-٧١ ، ت٢ /ك ١، ١٩٨٩م ، ص ١٤ ، ٧٦، ١٢١ .

١٥- مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله) ، محمد أركون .

١٦- اللغة السياسية في الإسلام ، الجسم السياسي ، برنارد لويس .

١٧- العالم العربي الدولة وحقوق الإنسان ، عياض بن عاشور .

١٨- نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية ، برهان غليون .

١٩- المثقف والسلطة : إشكال (واو العطف) ، حمادي الرديسي .

٢٠- الحداثة بين الاتباع والإبداع ، أحمد الحذيري [١].

٢١- العقلانية العربية والمعرفيّ ، مصطفى الكيلاني .

٢٢- الواقعية الروائية في أدب نجيب محفوظ ، أسعد سكاف .

٢٣- مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر ، محمد الناصر العجيمي .

٢٤- الحكمانية ، ميشيل فوكو ، ترجمة محمد ميلاد [٢].

و « مجلة الفكر العربي المعاصر » الحداثية ، كغيرها من المجلات، ذات الاتجاه نفسه ، وجدت لها مكاناً في صفحات مجلة اليمامة وغيرها [٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ٧٢ – ٧٣ ، ك ٢/شباط ١٩٩٠م ، ص ٤، ١٧ ، ٢٧، ٤٠، ٥٢، ٦٣، ٦٩، ١٢٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٧٤ ، ٧٥ ، مارس / ابريل ١٩٩٠م ، ص ٦٧ ، ١٠٢، ١٢٥، ١١٩ .

(٣) انظر – مثلاً – اليمامة ع ١١٧٢، ١٠/٣/١٤١٢هـ ، ص ٥٦ .

مجلة « الناقد »

مجلة « الناقد » من أبرز المجلات الحداثية الثورية ، فلا يكاد يخلو عدد من أعدادها ، من الدعوة إلى الثورة على الأنظمة الحاكمة في العالم العربي ، والسخرية منها .

وبرز هذا الأمر أكثر بعد أزمة الخليج (١).

وهذا هو هدف المجلة الحداثية « الناقد » ، حيث كتاباتها موجهة إلى نقد الإسلام وعلمائه ، والأوضاع العربية بعامة ، السياسية منها والاجتماعية ونحو ذلك ؛ ولهذا منعتها كثير من الدول العربية .

واسم المجلة - كما جاء على غلافها - هو :

« الناقد .. شهرية تعنى بإبداع الكاتب وحرية الكِتاب »

وتصدر مجلة « الناقد » من العاصمة البريطانية ، لندن ، ولها مكتب رئيس في بيروت .

صدر العدد الأول منها عام ١٩٨٧م .

رئيس تحريرها هو الحداثي السوري رياض نجيب الريِّس ، وهو الذي يملكها ويصدرها من دار النشر التي أسسها هناك وسماها « رياض الريِّس للكتب والنشر » .

أما مديرها المسؤول فهو عبد الغني مروة .

ويذكر بعض الباحثين أن لمجلة الناقد صلة بمجلة « شعر » ، و « حوار » وأمثالهما من المجلات التي تَبيَّن أن لها علاقة بالمخابرات الأمريكية والماسونية العالمية ، بل إن رئيس تحرير « الناقد » لَمّح إلى شيء من هذا -

(١) انظر : - مثلا - ع ٤٩ ، تموز/ يوليو ١٩٩٢م ، وبخاصة الصفحات ٤-١٢ ، وع ٦٢ ، آب /أغسطس ١٩٩٣م ، وبخاصة الصفحات ٣٢ -٥٧ ، وع ٤٧ ، أيار /مايو ١٩٩٢م ، وبخاصة الصفحات ٧٠ ، ٧١ .

وإن أراد النفي - .

قال رياض نجيب الريس :

« منذ صدور (الناقد) والبعض يحاول الربط بينها ، وبين مجلة (شعر) ، ربما للعلاقة الشخصية والصداقة الحميمة التي كانت تربطني بمنشئها الشاعر يوسف الخال ، وربما لمهرجان الشعر العربي ، الذي أقمناه في لندن صيف ١٩٨٧م ؛ تكريماً لذكراه ... .

والربط بين (الناقد) و (شعر) بعضه حسن النية ينطلق من دورمجلة (شعر) الثقافي الريادي ، والطليعي ، والتقدمي في الخمسينات والستينات ، وبعضه سيء النية يتعمد الخلط ، وينطلق من السمعة السياسية الغربية ، واليمينية ، التي كانت لأشخاص مجلة (شعر) ... .

ومن محاولة الربط بين (الناقد) و (شعر) إلى محاولة القول: إن (الناقد) هي امتداد لمجلة (شعر) ، واستطراد لمجلة (حوار) ، التي أصدرها الشاعر توفيق صايغ ١٩٦٢ - ١٩٦٧م ، من البديهي هنا التأكيد بأن (الناقد) ليست بأي شكل من الأشكال امتداداً لأي من المجلتين المذكورتين .

الرابط الوحيد بين (الناقد) من جهة ، و (شعر) و (حوار) من جهة ثانية ، هو صداقتي الشخصية ليوسف الخال ، وتوفيق صايغ ، وصلتي التاريخية بهما .

مجلة (الناقد) خلقت لزمان وأناس مختلفين ، وأفكار وظروف مختلفة ... .

ولعل الربط ازداد مع تأسيسي جائزة الشعر ، وإصداري أعمال يوسف الخال ، وأعمال توفيق صايغ ، ولم يكن دافعي لذلك سوى محاولة

وفاء للعشرة والصداقة ، وتكريماً للأدوار» [١].

ويتحدث رياض نجيب الريِّس عن اتجاهه واتجاه مجلته (الناقد) ، فيقول :

« كنت شاباً ... ناصري .. السياسة ، اشتراكي الميول ، تقدمي الفكر ، ليبرالي النزعة ، ديموقراطي التوجه ، كان العصر عصر جمال عبد الناصر ، وعصر تأميم القناة ، وعصر محاربة الامبريالية والاستعمار ، وعصر التحرر والقومية العربية ، والاشتراكية ، والوحدة ، وكنت من جيل ذلك العصر .

في كيمبردج تعرفت بالشاعر توفيق صايغ ، الذي كان يدرس في جامعتها ، قبل أن ينتقل فيما بعد إلى التدريس بجامعة لندن ، وتعرفت بالشاعر خليل حاوي ، الذي كان يُعِدّ أطروحة الدكتوراة عن جبران خليل جبران ... ، كنت قد تعرفت في بيروت ، عندما كنت أزورها صيف كل عام، في صالون يوسف الخال على حشد كبير من أدباء وكتّاب وشعراء الأمس واليوم ... ، كنت حريصاً على تلبية دعوة يوسف الخال لحضور (خميس شعر) ... ، وكنت أشعر بحكم نشأتي وثقافتي الليبرالية بمدى الظلم الذي يحيق بجماعة مجلة (شعر) من جراء حملات الاتهام والتجريح ، التي كانوا يتعرضون لها ... ، كنت آتي إلى (الخميس) زائراً في الصيف ، مسلحاً بالرسائل التي كنت أكتبها بين الحين والآخر للمجلة عن الحياة الثقافية في انكلترا ، والشعر الانكليزي الجديد ، الصادر في ذلك الحين ، وكان سلاحي الآخر ، بحكم ثقافتي الأنكلوساكسونية ، وتواجدي في كيمبردج ، اطلاعي على اريشبولد ماكليش ، الذي قدّم العدد الأول من (شعر) ، وعلى ت . س . اليوت ، وعلى عزراباوند ، وعلى بيتس ، وعلى

---

(١) مجلة الناقد ع ٤٧ ، أيار /مايو ١٩٩٢م ، ص ٤ ، ٥، ٦، ٧ .

وولت ويتمان ، واميلي ديكنسون ، وغيرهم من شعراء الانكليزية ، الذين كان يترجم لهم ، ويبشر بهم يوسف الخال ... .

كان يوسف الخال شخصاً رائعاً ظريفاً ، محباً للفن والثورة والتغيير ، له آراء في منتهى الطرافة ، كانت تبهرني بالجديد الذي فيها ، وتستهويني بجرأتها ... .

(الناقد) مجموعة متناقضات ، وهذه ربما ميزتها ، فيها ليبرالية ، واتساع أفق ، وديموقراطية ، ومشاكسة ... (الناقد) ... مجموعة كتّاب التفوا حولها طامحين إلى تصحيح مسار تدهور الحالة الفكرية والثقافية في العالم العربي ... ، مجموعة كتاب تجمعهم الحرية ...، وكم من كاتب كتب أو ساهم في الناقد ، تورط من جراء ذلك ؛ لذلك أقول : إن (الناقد) هي استثناء القاعدة الثقافية المتبعة اليوم ... ، نحن دعاة تغيير ، نحن (عور بين عميان) ، شمعة صغيرة في ظلام كثيف ، مجلة عمرها أربع سنوات لا تدخل إلا خمسة أقطار عربية ، ويمكن أقل ، وفي شكل متقطع ، (الناقد) في عصر الحريات هي مجلة بديهية ، ولكنها في عصر الظلمات هي مجلة مضيئة »[١].

أما كتّاب مجلة (الناقد) فهم حداثيون من جميع البلاد العربية ، وبخاصة دول الخليج ، والمملكة العربية السعودية ، وهذا موجود في جميع أعدادها .

فيراسلها ، ويكتب فيها من السعوديين ، سعد الدوسري ، وفهد العتيق ، وغيرهما .

فقد كتب هذان الصغيران – فكراً وعقلاً – قصتين سيئتين ،

---

(١) المصدر السابق ص ٥، ٦، ٧ .

سخر سعد الدوسري ، أولا» من « الطنين في رأسه » ومن « وجهه الذي يحمل أنفاً مفلطحاً يكاد يخرج من جانب خديه ، وعينين صغيرتين ، لا يكاد يراهما ، وفماً بشفتين عريضتين جافتين ... » ، ثم ذكر قصته بين البنات في « سويقه » بمدينة الرياض ، وهكذا سخر من « شيوخ صبغوا لحاهم بالحناء ، فصارت من بيضاء إلى حمراء ، يحملون خيزرانات ، ويطردون كل من يهفو لامرأة » ، ولما قيل له بأن « هذا المحل للنساء فقط » ، قال «أنا لا أريد إلا النساء » ثم حاول أن يمسك « بفتاة أكثر امتلاءً » ، فضربته الفتاة على صدره ، فهرب ، إلى آخر قصته التي أشار فيها إلى أمور بذيئة لا أرى ذكرها .

أما فهد العتيق فقصته بعنوان « رائحة شبق » ، قصة جنسية سخر فيها من مجتمعه المحافظ ، ولمز فيها رجال بلده [١].

وعلى الرغم من ثورية « الناقد » السياسية ، والعقدية ، فإنا نجد دعاية لها في صحف المسلمين [٢].

والعجيب أن رياض نجيب الرئيس – رئيس تحرير « الناقد» – دُعي للمشاركة في « المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس » بالرياض ، فحضر وأثار موضوعاً تضمن الإشادة بالحداثة والماركسية والوجودية والواقعية الاشتراكية [٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٤٦-٤٨ .

(٢) انظر : – مثلاً – صحيفة الرياض ع ٨٢٢١ ، ١٤١١/٦/١٠هـ ، ص ١٦ ، وع ٨١٩٢ ، ١٤١١/٥/١١هـ ، ص ٢٥ ، ومجلة اليمامة ع ١٢٥٤، ١٤١٣/١١/١٤هـ ، ص ٤٢ ، وغير ذلك كثير .

(٣) انظر : الندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ص ٢٩ ، ٣٠ .

مجلة « الطريق »

مجلة « الطريق » مجلة شهرية سياسية فكرية ، ماركسية صريحة في منهجها الماركسي ، تعبر عن آراء الحزب الشيوعي اللبناني[1].

صدرت في بيروت في ٩ / ١ / ١٩٤٢م ، وما زالت تصدر حتى الآن .

وقد أسسها انطون ثابت عام ١٩٤١ ، كما هو مكتوب في الصفحة الأولى من كل عدد .

وكان مديرها المسؤول قدري قلعجي ، ثم حسين مروّة ، أما الآن فهو جوزيف أبو عقل .

ورئيس التحرير سناء أبو شقرا

ويشارك في التحرير الحداثي الشيوعي محمد دكروب

أصبحت فيما بعد « تصدر مرة كل شهرين » .

تصدر « الطريق » عن « جمعية أصدقاء الاتحاد السوفيتي »[2].

في أول عهدها كانت ماركسية صرفة ، أما بعد تغلغل الحداثة وتمكنها في لبنان ، فقد أصبحت « الطريق » تمثل الاتجاه الماركسي الحداثي أوضح تمثيل ، فقد ركب روادها موجة الحداثة الثورية ، التي تناسبت تماماً مع مذهبهم الشيوعي الثوري .

وهنا أختار ذكر محتويات أحد أعدادها ، ومعديها :

١ – حوار فكري مع كريم مروّة ، قضايا تواجه الحركة الثورية العربية .

٢ – حوار بشأن الحركة الشيوعية ، الديموقراطية ، الاشتراكية رفيق سمهون ، داميان بريتيل .

---

(١) انظر : الموسوعة الصحفية العربية ١/٥٠ .

(٢) انظر : معجم الأسماء المستعارة وأصحابها ص ٩٥ ، ٩٦ .

٣ – الماركسية ولاهوت التحرير ، إنريك دوسيل .

٤ – الماركسية ولاهوت التحرير ، إقبال سابا .

٥ – ملكية الأرض والعلاقات الزراعية في بلاد الشام في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، يوسف نعيسة .

٦ – التغيرات في بنية الرأسمال الاحتكاري ، والتنظيم الحكومي الاحتكاري ، اقتصاديون سوفيات .

٧ – المئوية الثانية للثورة الفرنسية ، ما هي الثورة ؟ ألبير سوبول .

٨ – الرجل الذي يدبّ إلى فراشه ، حنا مينة .

٩ – نص مجهول من (ألف ليلة وليلة) حكاية ، أحمد علبي .

١٠– كي لاتصادر البورجوازية بريسترويكا الماركسيين ، أديب نعمة .

١١– حول ظاهرة الانقسامات في الأحزاب الشيوعية ، فارس السبع .

١٢– علم نفس الأعماق ، عمر التنجي .

١٣– الاشتراكية والأزمة ، سامي الأخضر [١].

---

(١) انظر مجلة الطريق ع ٥ ، السنة ٤٨ ، مجلد ٤ ، تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٩م .

مجلة « السراج »

مجلة « السراج » – كما يكتب في صفحتها الأولى من كل عدد – « مجلة شهرية ثقافية جامعة » .

تصدر في مسقط ، عاصمة سلطنة عُمان .

صدر العدد الأول منها في شهر رجب من عام ١٤١٢هـ .

رئيس مجلس إدارتها ، ومديرها المسؤول هو سالم بن محمد الغيلاني .

ورئيس التحرير هو سعيد بن محمد الصقلاوي ، ومدير التحرير هو محمد رضوان .

ومستشار التحرير هو عبد الله بن صخر العامري .

وتصدر مجلة « السراج » عن دار أم قريمتين للصحافة والتوزيع والنشر .

ثم تغير رئيس التحرير ، فأصبحت فاطمة بنت سالم الغيلاني هي رئيسة التحرير .

ومجلة « السراج » مجلة غلب عليها الطابع الحداثي ، بل لا أذهب بعيداً إذا قلت بأنها مجلة حداثية ، يتحدث من خلالها الحداثيون في دول الخليج ، بخاصة ، والعالم العربي بعامة .

وبالنسبة للمجلات والصحف العربية تعد السراج من أبرزها في نشر الحداثة وتمكينها ؛ إذ أن أكثر ما يكتب فيها الحداثيون ، كما يكتب فيها الليبراليون والتحرريون .

فمثلاً – أحد أعدادها كتب فيه : سعاد الصباح ، وسميح القاسم ، وإياد مدني ، وسمير سرحان ، وفهد الحارثي ، وبلند الحيدري ، وجابر عصفور ، وحنا مينة ، وعبد الله منّاع ، وغالي شكري ، وقماشة السيف ، وغيرهم [١].

---

(١) انظر : مجلة السراج ع ١٠ ، ربيع الثاني ١٤١٣ هـ .

وعدد آخر كتب فيه : غازي القصيبي ، وقاسم حدّاد ، وأنيس منصور ، وسالم الغيلاني ، وعبد السلام المسدي ، وإبراهيم العواجي ، وصلاح فضل ، وجبرا إبراهيم جبرا ، وغيرهم [١].

ومما يشجع الحداثيين للكتابة في « السراج » تقبلُّها للنشر ، وجرأتها في تأييد الحداثة ، بالأسلوب الواضح ، فيجد الحداثيون ، – وبخاصة في بعض دول الخليج – فيها متنفساً ، ليقولوا ما لا يستطيعون قوله في غيرها .

تقول رئيسة التحرير فاطمة بنت سالم الغيلاني :

« مع تزايد موجات الحداثة في أوروبا ، وما بعد الحداثة ، وانتقال تلك الموجة إلى الأدب الشبابي العربي ؛ فإن السؤال القديم الجديد ما زال يطرح نفسه : هل المطلوب في العمل الفني ، سواء كان قصيدة ، أو قصة ، أو مسرحية ، أو لوحة ، الغموض أم الرمز ؟ .

إن العمل الفني إبداع للفنان يضع فيه عصارة أحاسيسه ، وأفكاره ، وآرائه ، وهو بالطبع يهدف إلى توصيله للقارىء والمتذوق ، فكيف يضمن أن يصل ما يريد قوله للقارىء .

إن الرمز الفني في العمل الأدبي شيء جيد ومطلوب ، وهو يكثف الدلالة الفنية للعمل الأدبي ، ولكن إذا تجاوز ذلك شدة الغموض والإبهام ، الذي يعمى حتى على القارئ المتخصص ، فكيف يصل ، إذن ، هذا العمل الأدبي إلى القارىء والمتذوق ، وكيف نضمن أن يصل التأثير إلى المتلقي ... » [٢].

وفي العدد الرابع من « السراج » كتب تركي الحمد عن « الفكر

---

(١) انظر : المصدر نفسه ع ٦ ، ذو الحجة ١٤١٢هـ .

(٢) مجلة السراج ، ع٢٠ ، صفر ١٤١٤هـ ، ص ٤ .

السياسي العربي » ، وعبد السلام المسدي « حفريات ثقافية » ، ونقلت في العدد نفسه آراء لحسن حنفي ، وغالي شكري ، وجابر عصفور ، وغيرهم [١].

وفي عدد آخر كتب في المجلة كل من : أنيس منصور ، وغالي شكري ، ومحمد الرميحي ، ونجيب محفوظ ، وهلال العامري ، وجابر عصفور ، وعبد السلام المسدي ، وحسن حنفي ، وفيصل دراج ، وسلطانة السديري ، وغيرهم [٢].

هذا عدا الذين يُكتب عن إبداعهم الحداثي ، وتدرس كتاباتهم .

وفي كلام بعض هؤلاء جرأة على الدين ، وجرأة على الأنظمة العربية الحاكمة ، لا سيما كتابات جابر عصفور ، وغالي شكري [٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ع ٤ شوال ١٤١٢هـ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ع ١٣ ، رجب ١٤١٣هـ .

(٣) انظر ص ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٣ من المصدر السابق .

مجلة « الشروق »

مجلة « الشروق » مجلة « أسبوعية سياسية مستقلة » ، تصدر عن دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر في الشارقة ، بدولة الإمارات العربية المتحدة .

رئيس مجلس إدارتها : تريم عمران .

صدر العدد الأول منها في أول شهر شوال من عام ١٤١٢ هـ .

وتعد مجلة « الشروق » من أبرز المجلات الحداثية الحديثة ، إذ تكرس جهودها في تمكين الحداثة ، والتنظير لها ، وتستكتب الحداثيين في الدول الخليجية والعربية .

بل إن فيها أبواباً ثابتة ، يقوم عليها الحداثيون ، ويكتبون فيها ما يشاؤون .

و « الشروق » تُعدّ من المجلات الحداثية التي يكثر فيها الحداثيون السعوديون ، فهي متنفس عظيم لهم ، يكتبون فيها ما لا يستطيعون كتابته في صحف بلادهم [١].

من تلك الأبواب الحداثية الثابتة ، مقالة بعنوان « ضفاف » للحداثي أحمد فرحات ، وغالباً يكون هذا الموضوع في صفحة (٤١) .

وصفحة كاملة بعنوان (مدارات) للحداثي البحريني علوي الهاشمي .

وصفحة ثالثة حداثية ثابتة بعنوان (اعترافات) للحداثي اليمني

---

(١) انظر : مجلة الشروق ع ٧ ، ١٩ - ١١/٢٥ /١٤١٢هـ ، ص ١٦، وع ٢٧ ، ١٠-١٦/٤/١٤١٣ص ٤٢ -٤٤ ، وع ٢٣ ، ٢٤ - ١٤١٣/٥/٣٠هـ ، ص ٢٢، ٢٣ ، وع ٧٤ ، ١٥-٢١/٣/١٤١٤هـ، ص ٩٢ ، وع ٦٢ ، ٢٠-١٤١٣/١٢/٢٦هـ ، ص ٢٧ ، وع ٢٤، ١٩-٢٥/٣/١٤١٣هـ ، ص ٤١ وع ٣٩ ، ٧-١٤١٣/٧/١٣هـ ، ص ٥٢ ، و ع ١١، ١٧-٢٣/١٢/١٤١٢هـ ص ٤٣ ، وع ٤٢ ، ٢٨ رجب - ٥ شعبان ١٤١٣هـ ، ص ٥١ .

عبد العزيز المقالح ، وصفحة رابعة بعنوان (موقف) للحداثي البحريني محمد جابر الأنصاري .

وصفحة خامسة بعنوان « متابعات » يُذكر فيها أهم الأخبار الحداثية الجديدة ، من تأليف ، أو صدور مجلات ، أو مهرجانات ، ونحو ذلك .

وفي كل عدد – إلا نادراً – يُجرى حوار مع أحد كبار الحداثيين ، يستغرق صفحات عديدة .

فقد أجرت حواراً مطولاً مع انطون مقدسي [١]، وجوزيف حرب [٢]، وعبد اللهخليفة [٣]، وعلي شلش [٤]، ريتا عوض [٥]، وصنع الله إبراهيم [٦]، وسعد البازعي [٧]، ويوسف حبشي الأشقر [٨]، وتركي الحمد [٩]، ومحمد شكري [١٠]، وأدونيس [١١]، وفؤاد رفقه [١٢]، وسلمى الخضراء الجيوسي [١٣]،

---

(١) انظر : مجلة الشروق ، ع ٣١، ١٠-١٦/٥/١٤١٣هـ ، ص ٤٤-٤٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، ع ٦٠ ، ٦-١٢/١٢/١٤١٣هـ ، ص٤٠ -٤٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ع ٤٤ ، ١٢ -١٨/٨/١٤١٣هـ ، ص ٤٤-٤٦ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ع ١٠، ١٠ -١٦/١٢/١٤١٢هـ ، ص ٤٦ -٤٩ .

(٥) انظر : المصدر نفسه ، ع ٤٧ ، ٤-١٠/٩/١٤١٣ هـ ، ص ٤٤ - ٤٦ .

(٦) انظر : المصدر نفسه ، ع ٦١ ،١٣-١٩ /١٢/١٤١٣هـ ، ص ٤٤-٤٦ .

(٧) انظر : المصدر نفسه ، ع ٢٤ ، ١٩ - ٢٥/٣/١٤١٣هـ ، ص ٤٢-٤٥ .

(٨) انظر : المصدر نفسه ، ع السابق ص ٤٨ -٥٠ .

(٩) انظر : المصدر نفسه ، ع ٣٩ ، ٧-١٣/٧/١٤١٣هـ ، ص ٥٢ .

(١٠) انظر : المصدر نفسه ، ع ٩ ، ٣-٩/١٢/١٤١٢هـ ، ص ٩٨ .

(١١) انظر : المصدر نفسه ، ع ١١ ، ١٧-٢٣/١٢/١٤١٢هـ ، ص ٤٤-٥٠ .

(١٢) انظر : المصدر نفسه ، ع ١٢ ، ٢٤ ذو الحجة - أول محرم ١٤١٣هـ ، ص ٥٢-٥٥.

(١٣) انظر : المصدر نفسه ، ع ٥٤ ، ٢٤-٣٠/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٤٤-٤٦ .

ويوسف الخال [١]، وعبد الوهاب البياتي [٢]، وغيرهم كثير .

هذه مجرد أمثلة سريعة ، والحقيقة أعظم من ذلك وأكبر ؛ ولهذا أكرر في هذا المقام القول بأن مجلة « الشروق » من المجلات الحداثية المثيرة، والمتمردة ، بل هي من أبرز المجلات الخليجية في هذا المجال .

وكما ذكرت فإنه يكثر فيها الكتاب الحداثيون وبخاصة في المملكة العربية السعودية ، للسبب السابق ذكره .

ولهذا يقول الحداثي سعد البازعي - حينما سئل عن معوقات الحداثة في السعودية - « أعتقد بأن طبيعة المرحلة الثقافية ، والتكوين الاجتماعي الذي نجده في هذا البلد تجعل من الصعب على هذا اليقين الإبداعي أن يتبلور ، فالمحافظة الشديدة ، الموجودة أحياناً ، والتي قد تغلو في بعض الأحيان ، ترغم بعض الكتاب ، وبعض المفكرين على أن يكونوا أكثر تأنياً ، أو حذراً في طرح أفكارهم وبلورتها ، وهذا طبعاً جزء من خصوصيتنا الثقافية ، إذا جازت التسمية ، والتي تختلف بالطبع عن خصوصية مجتمعات عربية أخرى ، تعيش ظروفاً مغايرة .

فاليقين الإبداعي لا يتم إلا في حالة انفتاح أكثر ... .

لذلك يلجأ كتابنا إلى القصة القصيرة ؛ لأنها تتيح مجالاً أكبر للرمز ، وللغة الشعرية ، التي تجعل القاص يقول ، ولم يقل في الوقت عينه ... » [٣].

وفي مجلة الشروق ، نفسها ، سئل جار الله الحميد عن الحداثة في بلاده ، السعودية ، فقال :

---

(١) انظر : المصدر نفسه ، ع ٥١ ، ٣-٩/١٠/١٤١٣هـ ، ص ٤٢-٤٧ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ع ٧ ، ١٩ -٢٥/١١/١٤١٢هـ ، ص ٤٢ - ٤٤.

(٣) مجلة : الشروق ع ٢٤ ، ١٩-٢٥/٣/١٤١٣هـ ، ص ٤٣، ٤٤ .

« ... ، فالسلطة تتيح لمن ينشر أن ينشر ، ويقول ما يشاء { !! }، لكن هناك تياراً في البلد أظنه هو الرقابة أو السلطة ، هؤلا يشوهون المبدعين الجدد ... ، التيار المتخلف يفسد علينا كل شئ ، أو ينغص علينا أحوالنا ... ، وقد تجلى هجوم التيار المتخلف في كتاباتهم ، وما وزعوه من أشرطة كاسيت ... »[(١)].

هذا وقد دافعت مجلة الشروق عن المجلات الحداثية : فصول وإبداع والقاهرة ، ورؤساء تحريرها ، وذلك عندما فضحهم محمد مصطفى هدارة بخطابه إلى رئيس مصر ، يبين فيه خطر هذه المجلات ، ذات الاتجاه الحداثي الماركسي ، فقامت مجلة الشروق مدافعة عن زميلاتها في المذهب ، وساخرة من المفكر محمد مصطفى هدارة [(٢)].

وفي مقالة صريحة أثنت المجلة على الاتجاهين العلماني والحداثي، وروادهما ، فقد أطرت هؤلاء إطراءً عظيماً : عبد الرحمن منيف ، سعدي يوسف ، الجواهري ، فؤاد زكريا ، زكي نجيب محمود ، أدونيس ، نزار قباني ، فرج فودة ، يوسف الأشقر ، محمود درويش ، وغيرهم [(٣)].

مجلة « كلمات »

مجلة كلمات « فصلية ثقافية تصدر عن أسرة الأدباء والكتاب في البحرين . صدر العدد الأول منها في خريف عام ١٩٨٣م .

---

(١) المصدر السابق ع ٢٧ ، ١٠-١٦/٤/١٤١٢هـ ص ٤٢-٤٤، وقد سبق هذا الحديث بتمامه عند الحديث عن جارالله الحميد ، في فصل دعاة الحداثة ، فراجعه للأهمية .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٧ ، ١٩ -٢٥/١١/١٤١٢هـ ص ٤١، وع ١٨ ، ٧-١٣/٢/١٤١٣هـ ص ٩٤ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ع ٣٩ ، ٧-١٣/٧/١٤١٣هـ ، ص ٦٨ - ٧١ .

يرأس تحريرها الحداثي البحريني إبراهيم عبد الله غلوم .

أما هيئة التحرير فهم :

الحداثي قاسم حداد ، والحداثي أمين صالح ، وعبد القادر عقيل، وخلف أحمد خلف ، والحداثي علي الشرقاوي .

وأما كتّاب « كلمات » فهم الحداثيون من البحرين والمملكة العربية السعودية ، بخاصة ، والعالم العربي بعامة .

وعلى سبيل المثال ، تأمل محتويات العدد الثاني [١]، وكتّابه :

١ – كلمة تحرير كلمات.

٢ – فصل التيه   الحداثي البحريني علي الشرقاوي.

٣ – فاتحة القصائد   الحداثي السعودي عبد الكريم العودة .

٤ – لم نكن في مكان   الحداثية السعودية خديجة العمري.

٥ – مختارات من كلام محيي الدين ابن عربي .

٦ – يموت قليلاً ويصغي   أحمد راشد ثاني .

٧ – ماء يزخرف الجبل   خالد برد عبيد .

٨ – الواحد / المتعدد   الحداثي كمال أبو ديب .

٩ – قراءة نقدية في قصيدة للشاعر علي الشرقاوي للحداثي البحريني علوي الهاشمي.

١٠– الباب – قصة –   نعيم عاشور .

١١– السبّة – قصة –   إسماعيل فهد إسماعيل .

١٢– مواويل لمواسم المدينة – قصة – الحداثي السعودي سعد الدوسري .

١٣– وطن للرقص – قصة –   فوزية رشيد .

---

(١)   مجلة كلمات ع ٢ مارس ١٩٨٤م .

١٤- حوارات ، ومقالات مع بعض المسرحيين ، حول دور المسارح ....

١٥- أنتونان أرتو : جسد يختبر العالم ، مارتن ايسلين ، ترجمة نعيم عاشور .

١٦- استيفان زابو : مفيستو وضحايا الإغواء للحداثي البحريني أمين صالح .

١٧- وعد البكاء الجميل الحداثي السعودي محمد علوان.

١٨- في العالم لكي أكتب الحداثي السعودي جار الله الحميد .

أما العدد الرابع [(١)]. فكتابه هم أدونيس وعبد العزيز المقالح وعبد اللطيف اللعبي وإبراهيم غلوم وعلي الشرقاوي ، وفوزية السندي ، وسيف الرحبي ، وأمين صالح ، ونعيم عاشور ، وكمال أبو ديب ، وغيرهم .

وفي العدد الثامن [(٢)]، كتب عبد الله الغذامي ، والمقالح ، وسعدي يوسف ، وسيف الرحبي ، وسعد الدوسري ، وأمين صالح ، وكمال أبو ديب ، وعلي الشرقاوي ، وغيرهم .

وفي العدد الأول من « كلمات » عرّف الحداثي المغربي محمد بنيس الحداثة ، بقوله :

« إن الحداثة كمشروع تاريخي طرحته النخبة العربية عامة ، لتحويل العالم العربي من مسار الاستعباد والقهر والتبعية إلى الدخول في الرهان الحضاري ، أصبحت الآن موضع محاكمة واتهام ومساءلة في مختلف أنماط الممارسة الثقافية والسياسية والأيديولوجية المتقدمة في العالم العربي .

إن الحداثة ذات بعد معرفي ، وهي إلى جانب ذلك ذات أبعاد

---

(١) انظر : مجلة كلمات ع ٤ ، ١٩٨٤م .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٨ ، ١٩٨٧م .

اجتماعية وسياسية ، والبعد المعرفي للحداثة معناه الخروج من الأرضية المعرفية التقليدية ، المعتمدة أساساً على الرؤية اللاهوتية إلى أرضية معرفية مغايرة ، تعتمد المحسوس ، والمتعدد ، والممكن ، أي أنها تعتمد التحول ، وإلغاء الواحد الأسمى ، والحرية .

وتلغى الحداثة ... سلطة الحقيقة ؛ لتعوضها بإرادة المعرفة والتغيير ؛ لأن الحدث باسم الحقيقة نفي للتعددية ، من جهة ، واستمرار للاهوت من جهة ثانية ... »[١].

ويفتخر الحداثي البحريني علوي الهاشمي أن مجلة « كلمات » « انفتحت منذ وقت مبكر » على نتاج الحداثيين العرب « أمثال أدونيس ، وكمال أبو ديب ، وعبد العزيز المقالح ، ومحمد بنيس ، ومحمد عابد الجابري ، والبياتي ، ومحمد الفيتوري ، ويوسف إدريس ... وسواهم »[٢].

ومجلة « كلمات » تصدر سلسلة كتب حداثية ، ومما أصدرته ، ديوان (جلال الأشجار) للسعودي علي بافقيه ، وكذلك أصدرت للسعودي الآخر إبراهيم الحسين[٣].

وهاك مثالاً لأشعار مجلة « كلمات » ، كتب عادل الخزام :

« صادفت إله الشعر يبني جداراً للوقت

...

قمر يحدق في جريمة

وصوت لاغتصاب امرأة حبلى

---

(١) المصدر نفسه ع ١، خريف ١٩٨٣م .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٦٠ ، ٦-١٢/١٢/١٤١٣هـ ، ص ٤٧ .

(٣) انظر : مجلة الجيل ع ١٣١ ، ١٦-٣٠/٤/١٤١٢هـ ، ص ٢٠.

١٤- حوارات ، ومقالات مع بعض المسرحيين ، حول دور المسارح ....

١٥- أنتونان أرتو : جسد يختبر العالم ، مارتن ايسلين ، ترجمة نعيم عاشور.

١٦- استيفان زابو : مفيستو وضحايا الإغواء للحداثي البحريني أمين صالح.

١٧- وعد البكاء الجميل الحداثي السعودي محمد علوان.

١٨- في العالم لكي أكتب الحداثي السعودي جار الله الحميد.

أما العدد الرابع [١]. فكتابه هم أدونيس وعبد العزيز المقالح وعبد اللطيف اللعبي وإبراهيم غلوم وعلي الشرقاوي ، وفوزية السندي ، وسيف الرحبي ، وأمين صالح ، ونعيم عاشور ، وكمال أبو ديب ، وغيرهم .

وفي العدد الثامن [٢]، كتب عبد الله الغذامي ، والمقالح ، وسعدي يوسف ، وسيف الرحبي ، وسعد الدوسري ، وأمين صالح ، وكمال أبو ديب ، وعلي الشرقاوي ، وغيرهم .

وفي العدد الأول من « كلمات » عرّف الحداثي المغربي محمد بنيس الحداثة ، بقوله :

« إن الحداثة كمشروع تاريخي طرحته النخبة العربية عامة ، لتحويل العالم العربي من مسار الاستعباد والقهر والتبعية إلى الدخول في الرهان الحضاري ، أصبحت الآن موضع محاكمة واتهام ومساءلة في مختلف أنماط الممارسة الثقافية والسياسية والأيديولوجية المتقدمة في العالم العربي .

إن الحداثة ذات بعد معرفي ، وهي إلى جانب ذلك ذات أبعاد

---

(١) انظر : مجلة كلمات ع ٤ ، ١٩٨٤م .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٨ ، ١٩٨٧م .

اجتماعية وسياسية ، والبعد المعرفي للحداثة معناه الخروج من الأرضية المعرفية التقليدية ، المعتمدة أساساً على الرؤية اللاهوتية إلى أرضية معرفية مغايرة ، تعتمد المحسوس ، والمتعدد ، والممكن ، أي أنها تعتمد التحول ، وإلغاء الواحد الأسمى ، والحرية .

وتلغى الحداثة ... سلطة الحقيقة ؛ لتعوضها بإرادة المعرفة والتغيير ؛ لأن الحدث باسم الحقيقة نفي للتعددية ، من جهة ، واستمرار للاهوت من جهة ثانية ... »[١].

ويفتخر الحداثي البحريني علوي الهاشمي أن مجلة « كلمات » « انفتحت منذ وقت مبكر » على نتاج الحداثيين العرب « أمثال أدونيس ، وكمال أبو ديب ، وعبد العزيز المقالح ، ومحمد بنيس ، ومحمد عابد الجابري ، والبياتي ، ومحمد الفيتوري ، ويوسف إدريس ... وسواهم »[٢].

ومجلة « كلمات » تصدر سلسلة كتب حداثية ، ومما أصدرته ، ديوان (جلال الأشجار) للسعودي علي بافقيه ، وكذلك أصدرت للسعودي الآخر إبراهيم الحسين[٣].

وهاك مثالاً لأشعار مجلة « كلمات » ، كتب عادل الخزام :

« صادفت إله الشعر يبني جداراً للوقت

...

قمر يحدق في جريمة

وصوت لاغتصاب امرأة حبلى

---

(١) المصدر نفسه ع ١، خريف ١٩٨٣م .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٦٠ ، ٦-١٢/١٢/١٤١٣هـ ، ص ٤٧ .

(٣) انظر : مجلة الجيل ع ١٣١ ، ١٦-٣٠/٤/١٤١٢هـ ، ص ٢٠.

يضاجعها توأمان
عبر المسافات خصلات تحديق
وفي الليل بكاء
كان عرساً ، مأتماً ، ميلاداً
وحده المحدق لا يعرف
وأعرف أن الريح خائنة دائماً
. . .
والملائكة القادمون من صراع
عادوا ملطخين بالليل ... »[(١)].

ويقول الحداثي الإماراتي أحمد مدن :

« يَدُقُّ النصابُ ،
ونقتسم البسملةْ
وليس لنا غير أنْ ،
نحشرَ اللهَ والمقصلةْ ،
نخالف بدءاً
نهدهد عهداً ،
وَنُذْهَلُ في غرَّةِ المرحلةْ
تصابُ يدانا
فنخلع وقتاً ،
نبدِّل هذا السفرْ »[(٢)].

---

(١) مجلة كلمات ع ٨ ، ١٩٨٧م ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

وقد وجدت مجلة « كلمات » مكاناً لها في صحيفة الرياض ، حيث أعلنت عنها ، وذكرت موضوعاتها ، وبخاصة كتابات أدونيس ، وكمال أبو ديب ، وإبراهيم غلوم [١] !! .

والمؤسف أن هذه المقالات التي أعلنت عنها الصحيفة ، فيها انحرافات عقدية خطيرة ، لا سيما قصيدة « البرزخ » لأدونيس .

كما أن مجلة كلمات وجدت – أيضاً – لها مكاناً واسعاً ، للدعاية لها في مجلة اليمامة ، التي أثنت عليها ، بل وذكرت أن من كتابها الحداثي المصري ، الساخر من السنة جابر عصفور ، والحداثي المغربي محمد بنيس ، والحداثي العراقي الماركسي سعدي يوسف ... الخ [٢].

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٧٣٢ ، ١٩/١١/١٤١٢هـ ، ص ٢١ .

(٢) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٢١ ، ١٢/٣/١٤١٣هـ ، ص ٥٨ .

مجلة « المدى »

تصدر في لبنان ، وهي - كما جاء على غلافها - « فصلية ثقافية حرة »٠

صدر العدد الأول في ١/١/١٩٩٣م٠

وهي مجلة حداثية ماركسية ٠

رئيس تحريرها الحداثي الماركسي العراقي سعدي يوسف

أما مجلس التحرير فهو مكن من الحداثيين :

١ - أدونيس

٢ - الطاهر وطار

٣ - إلياس خوري

٤ - قاسم حداد

٥ - حنا مينة

٦ - عبد اللطيف اللعبي

٧ - محمد بنيس

٨ - شيركو بي كه س

٩ - صنع الله إبراهيم

١٠- هادي العلوي

١١- يمنى العيد

ومديرة الإدارة ندى نوري

أما كتابها فهم الحداثيون من جميع الدول العربية تقريباً ،

وبخاصة الاتجاه الحداثي الماركسي ، والذي أغلب الحداثيين ينتمون إليه ٠

فمثلاً ، العدد الأول ، كان كتابه هم :

محمود ذياب ، سعدي يوسف ، محمد دكروب ، بو علي ياسين،

هادي العلوي ، ميثم الجنابي ، علي الشوك ، أدونيس ، إبراهيم الحريري، سعد الدوسري ، عبد العزيز مشري ، إبراهيم صمدئيل ، وأمثالهم [(١)].

وقد أجرت « المدى » حواراً مع أدونيس ، أجراه إبراهيم الحريري ، وكان من الأسئلة التي طرحها عليه :

« هل تحس نفسك أحياناً مسكونة بهذه القوة ؟ ، دعنا نسميها الله ... ؟ هل لديك نزوع إلى الألوهة ؟ وبأي معنى ؟ » .

فكان جواب أدونيس :

« نعم ، مسكون ... ؛ فإن لدي ميلاً لأن أتوحد مع هذا السر الكامن في العالم » .

ثم سأله :

« يتحدث دوستويفسكي باستفاضة عن هذا الأمر ، لعله أكثر كاتب تعامل مع هذه المشكلة ، مع إشكالية الله ، لكنه عاد إليه في النهاية ، بمعنى أنه - كما يرى دوستويفسكي - حتى لو لم يكن موجوداً ينبغي خلقه... ، إشكاليته مع الله ، أنه يرى أننا إذا ألغينا الله ، أصبح كل إنسان هو الله ... ، إذا أصبح كل إنسان إلهاً ينشأ وضع خطير ، إنه يخلق شخصيات ترفض الله ، تصبح الله ، تعطي لنفسها حقوق الله ، ... » .

فوافقه أدونيس على تساؤله ، وقال : « يصبح كل شئ جائزاً » [(٢)].

وقد كتبت مجلة اليمامة ، نصف صفحة دعاية لمجلة « المدى » الحداثية الماركسية ، حيث تحدثت عن صدورها ، ورئيس تحريرها ،

---

(١) انظر : المدى ع ١ ، ١٩٩٣/١/١م .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

وكتابها ، وذكرت بالتفصيل موضوعاتها ... الخ [١]!!.

وكذلك كتبت مجلة الجيل دعاية لها ، حيث أعلنت عن صدور أحد أعدادها ، مع ذكر مقالاته وكتابها ، كما أنها عرّفت بالمجلة ورئيس تحريرها وأعضائها [٢].

---

(١) اقرأ مجلة اليمامة ع ١٢٦٨ ، ١/٣/١٤١٤هـ ، ص ٤٢ .

(٢) انظر : مجلة الجيل ع ١٧٨، ١-١٥/٦/١٤١٤هـ ، ص ١٧، وانظر : دعاية صحيفة الرياض ، في ع ٩٣٤٨ ، ١٦/٨/١٤١٤هـ ، ص ٢٨ حيث تحدثت عن محتويات العدد المزدوج (٣ ، ٤).

مجلة « الثقافة الجديدة »

« الثقافة الجديدة » مجلة فصلية تصدر من المغرب ، وقد صدر العدد الأول منها في نهاية عام ١٩٧٤م .

أسسها الحداثي المغربي محمد بنيس ، الذي هو عضو في تحرير مجلة مواقف ، التي يرأسها أدونيس .

وفي عام ١٩٨٤م أوقفت عن الصدور ، فبادر محمد بنيس مع طائفة من أصدقائه هم : عبد اللطيف المنوني ، ومحمد الديوري ، وعبد الجليل ناظم ، إلى تأسيس « دار توبقال للنشر » في الدار البيضاء بالمغرب .

في عام ١٩٨٥م ، تحدث محمد بنيس عن مجلته الحداثية (الثقافة الجديدة) ، فقال :

« جاء ت افتتاحيات أعداد السنة الأولى ، وبعض الدراسات والنصوص ... معلنة عن مرحلة السؤال المعرفي كمدخل شرعي لإعادة قراءة مشروع التحديث عبر العالم العربي ، ويمتلك السؤال بنية معرفية مضادة لما هو سائد ومتداول في ثقافة القناعة والرضى والقبول ....

إن (الثقافة الجديدة) بهذا المعنى ليست مجلة فرد ، بل هي مجلة جماعة أحست منذ بداية السبعينات بأن إنتاجها يتكامل ويتحاور... ، إن جماعة (الثقافة الجديدة) لم تكن قد اكتسبت بعد ما يسمح بالفصل في القضايا الكبرى ، سواء تعلق الأمر بحدود الثقافة المغربية ، أو تصور الحداثة الثقافية العربية ، أو بما يمس الأنظمة المعرفية ، التي كانت تتصارع في أوروبا ، وفي مقدمتها الماركسية ، واللسانيات ، والتحليل النفسي .

لقد اتجهت (الثقافة الجديدة) لممارسة حفريات الصمت بخصوص الثقافة الوطنية ، بالدرجة الأولى ... ، معلنين أن الثقافة الوطنية

لا يمكن أن تكون إلا ثقافة جديدة ...؛ ولأن مشروع (الثقافة الجديدة) هو قراءة نقدية لمفهوم الثقافة الوطنية ، فإن اللقاء مع الثقافة الإنسانية شكل هو الآخر زمناً ضمن أزمنتنا المتعددة ، وهكذا خصصنا جزءاً من جميع الأعداد لعرض وترجمة ونقد تيارات معرفية وأدبية حديثة غير عربية ، مع ما ربطناه من صلات مباشرة مع كتاب من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية ، وتلك كانت مجرد بداية »[١].

ثم ذكر محمد بنيس أن مجلته ركزت على الدعوة إلى « عدم تبعية الثقافي للسياسي » [٢].

أما هيئة تحرير مجلة « الثقافة الجديدة » فهم : محمد البكري ، ومصطفى المنساوي ، وعبد الله راجع .

وتعد هذه المجلة الحداثية - في منظور الحداثيين « الأولى في المغرب الثقافي » في زمنها ، « وتتمتع بحضور واثق ومحترم » على الصعيد الحداثي [٣].

وبالمناسبة فإن هناك مجلة تصدرها الجمعية المركزية لرواد قصور الثقافة في جمهورية مصر العربية ، وتحمل اسم « الثقافة الجديدة » ، وما زالت تصدر ، ولها توجهات حداثية واضحة ؛ ولهذا أشادت بها بعض المجلات [٤].

وفي مجلته يذكر محمد بنيس أن الكتابة الحداثية هي « القدرة

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٩٥-١٩٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٩٧ .

(٣) انظر : مجلة الكفاح العربي ، ع ١٩٩ ، ١٩٨٢م .

(٤) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٧٦ ، ١٤١٤/٤/٢٧هـ ، ص ٤٣ ، ومجلة الجيل ع ١٣١ ، ١٦-١٤١٢/٤/٣٠هـ ص ٢٢ .

على تركيب نص مغاير ، يخترق الجاهز المغلق المستبد » ، وأن الحداثيين يختارون « الغي والعصيان » ، ويقتحمون « المفاجيء والمعيش والمنسي » ، ويصدّعون « الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة » ، إن الحداثة – في منظوره – « احتفال برؤية مغايرة للعالم » ، إنها « التجربة والكشف والتجاوز » ، إنها نقلة « من اليقين إلى القلق ، ومن الرضى إلى التساؤل ... لا بداية ولانهاية للمغامرة » ؛ وذلك أن الحداثة لها قواعد أربع هي « مغامرة ، نقد ، تجربة وممارسة ، تحرر ... هذه القواعد تمس ثلاث مجالات : اللغة والذات والمجتمع » ؛ لأن الكتابة الحداثية « عشق شهواني مفتوح للحياة ، تمنح للغة إمكانية التجدد ، وللذات حق متعتها الفيزيولوجية والبيولوجية ، وللمجتمع فسحة ابتكار علائقه ، وقيمه التحررية »[١].

---

(١) انظر : مجلة الثقافة الجديدة ع ١٩ ، ١٩٨١، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

هذه أهم المجلات التي هيأت نفسها لنشر الحداثة ، أو مكنت الحداثة من نفسها ، فأصبحت داعية ، ومنظرة لها ٠

وهناك مجلات وصحف كثيرة لم تكن في أساسها حداثية ، إلا أن الحداثيين استغلوها ، ويستغلونها في كثير من أعدادها ، فينشرون مقالاتهم، ويدافعون فيها عن نحلهتم - إن احتاجوا إلى ذلك - ، بل وينظّرون لها ٠

وسأذكر هنا مجموعة من تلك الصحف والمجلات المستغلّة ، على وجه التعداد ، وقد جاء خلال البحث نقول منها ٠

ومن تلك المجلات والصحف :

١- مجلة (اليمامة) ، تصدر من الرياض بالمملكة العربية السعودية ٠

٢- مجلة (اقرأ) ، تصدر من جدة بالمملكة العربية السعودية ٠

٣- مجلة (المنتدى) ، تصدر من دبي في الإمارات العربية المتحدة ٠

٤- صحيفة (الأضواء) ، تصدر من البحرين ٠

٥- مجلة (العربي) ، تصدر من الكويت ٠

٦- مجلة (عالم الفكر) ، تصدر من الكويت ٠

٧- مجلة (الفكر العربي) ، من بيروت ، في لبنان ٠

٨- مجلة (الطليعة الأدبية) ، من بغداد ، بالعراق ٠

٩- مجلة (الاجتهاد) ، من بيروت ، في لبنان ٠

١٠- مجلة (الفيصل) ، من الرياض بالمملكة العربية السعودية ، وذلك في عهدها الأول ، وسلمت من الحداثة بعد أن تولى رئاسة تحريرها الدكتور الفاضل زيد الحسين ٠

١١- مجلة (الشعر) ، تصدر عن وزارة الإعلام المصرية ، القاهرة ٠

١٢- مجلة (الأديب) ، صدرت من لبنان ، وتوقفت عام ١٩٨٤م ٠

١٣- مجلة (الفكر الجديد) ، وهي مجلة الحزب الشيوعي العراقي .

١٤- مجلة (الكفاح العربي) ، بيروت ، لبنان .

١٥- مجلة (الموقف الأدبي) ، دمشق ، سوريا ، عن اتحاد الكتاب العرب هناك .

١٦- مجلة (الثورة والعمل) ، تصدر عن الاتحاد العام للعمال الجزائريين .

١٧- مجلة (الطريق الجديد) ، تصدر عن الحزب الشيوعي التونسي .

١٨- مجلة (اليسار العربي) ، مجلة شهرية تصدر من باريس .

١٩- مجلة (شؤون أدبية) ، يصدرها اتحاد كتاب وأدباء الإمارات .

٢٠- صحيفة عكاظ ، جدة ، المملكة العربية السعودية .

٢١- صحيفة الرياض ، الرياض ، المملكة العربية السعودية .

٢٢- صحيفة الشرق الأوسط ، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق ، لندن

٢٣- صحيفة الأهالي ، جمهورية مصر العربية.

٢٤- صحيفة الخليج ، الإمارات العربية المتحدة .

٢٥- صحيفة الاتحاد ، الإمارات العربية المتحدة .

٢٦- صحيفة السياسة ، تصدر من الكويت .

٢٧- صحيفة (البعث) تصدر عن حزب البعث الاشتراكي السوري - دمشق

٢٨- مجلة (الشعر) ، تصدر من تونس .

٢٩- مجلة (الفكر) ، تصدر من تونس .

٣٠- مجلة (الأقلام) ، تصدر في العراق .

٣١- مجلة (الكرمل) ، كانت تصدر من بيروت ، والآن من قبرص، ويرأس تحريرها محمود درويش .

٣٢- مجلة (الغدير) ، تصدر من الكويت .

٢٣- مجلة (كتابات معاصرة) ، بيروت .

وهنا أنبه أن هذه مجرد أمثلة فقط ، وإلا فإن الصحف والمجلات التي يستغلها الحداثيون ، وتفتح صفحاتها لهم ، كثيرة ، في العالم العربي كله ، وقد يكون الدافع حداثياً ، أوقريباً منه ، أو ارتزاقاً ، ونحو ذلك ؛ إذ لا وازع يمنع من نشر ذلك .

ثانياً - الكتب

الوسيلة الثانية التي استغلها الحداثيون في نشر الحداثة والتنظير لها ، وتمكينها في العالم العربي هي تأليف الكتب الحداثية ، وكذلك ترجمة الكتب الحداثية الأجنبية ، إلى اللغة العربية .

ولا شك أن للكتب دوراً كبيراً في الدعوة إلى مبدأ ما ، ونشره ، وتمكينه من عقول المثقفين والمفكرين ، بل وكل قارئ أومستمع له ، بل إن الكتب تُعدّ من أعظم الوسائل لنشر الأفكار ، والتأثير على الناس .

ولهذا فقد استغل الحداثيون الكتاب ، فأكثروا من تأليف الكتب ، المنظرة للحداثة ، والمطبقة لمفاهيمها ، سواء بأسلوب نثري ، أم شعري ، أم قصة ورواية ومسرحية .

وقارئ هذا البحث يجد كثرة الكتب الحداثية ، المتضمنة لأفكار كفرية وإلحادية ، وثورية رافضة الواقع العربي وسياساته وأنظمته الحاكمة .

إلا أن الحداثيين - وبخاصة في المجتمعات التي يخافون فيها على فكرهم الثوري المعارض - قد لا يصرحون - في بعض الأحيان - بحقيقة أهدافهم الثورية ، وغاياتهم الحداثية ، فيلجأون إلى القصائد الشعرية ، سواء أكانت موزونة ومقفاة ، أو ما يسمونه (قصيدة النثر) ، التي هي للعاجزين عن غيرها [١].

أضف إلى ذلك تغطية أقوالهم بغطاء الرمزية والغموض ، إلى درجة قد لا يفهم إشاراتهم إلا الخاصة منهم ، الذين أطلقوا على أنفسهم (الصفوة) ، أو (النخبة المثقفة) ، أو (الطبقة المثقفة) ... الخ .

---

(١) انظر : التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ص ٣١ ، ٣٢ .

وقد يكتب أحدهم القصيدة أو المقالة ، فيقوم أحد (رواد) الحداثة بشرحها وتفسيرها ، ويبرز براعته بفك رموزها الغامضة ، وفي الأخير يتبين أن هذا (الرائد) شرح كلمة وضعها الطابع وليس الشاعر الحداثي ، فيسقط في يده ، ويحرج أمام رواده والناس جميعاً [١].

وقد يكتب أحدهم كلاماً لا يفهمه ! إلا هو ، بل قد يكتب ما لا معنى له البته ؛ ولهذا تقول إحدى الحداثيات :

« لا يهمني إن لم يفهمني أحد » [٢].

وهذه - لا شك - وسائل وأساليب يستخدمونها لنشر مقالات غامضة تتضمن أفكاراً ثورية لا يستطيعون التصريح بها .

وقد يلجأون في بث الفكر الحداثي الثوري ، المعادي للإسلام ، والمتمرد على الإلهية ، والرافض للسياسات العربية ، المطالب بالثورة على الأنظمة الحاكمة ، إلى طريق الرواية أو المسرحية ، أو القصة ، أو ما يسمونه بالفن التشكيلي ، ونحو ذلك .

وبخاصة - كما ذكرت قبل قليل - أنهم لا يستطيعون التصريح بتلك الأفكار والمباديء الثورية بأسلوب نثري ، أو شعري صريح ، كما ذكر ذلك الحداثيون عبد الله الغذامي ، وسعد البازعي ، وجار الله الحميد ، وغيرهم [٣].

ولهذا عنوا كثيراً بالرواية ، والقصة ، والمسرحية ، والفن

---

(١) وهو ما حصل لعبدالله الغذامي حين شرح قصيدة كتبت في صحيفة الرياض ، وبذل جهده في شرح كلمة « انتهت » في آخر القصيدة ، ثم تبين فيما بعد أنها من وضع الطابع وليس الشاعر .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٥٨٠ ، ١٤٠٧/٨/١هـ ص ٧ .

(٣) انظر : مجلة اقرأ ع ٦٦٦ ، ١٤٠٨/٨/٢٧هـ ، ص ٣٧ ، ومجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٩ -١٤١٣/٢/٢٥هـ ص ٤٢، ٤٤ ، وع ٢٧، ١٠-١٤١٣/٤/١٦هـ ، ٤٢-٤٤.

التشكيلي والرسم ، ونحو ذلك ٠

لأن هذه الأمور من أهم الوسائل ، التي يستطيعون خلالها نشر المفاهيم الحداثية ، بسرية وخفاء ، حتى إذا ما عارضهم أحد ، أو حاكمهم، قالوا لا نريد معنى كذا وكذا ، وإنما أردنا خلافه ، وهكذا يتهرب الجبناء والمنافقون ٠

ومن أمثلة تلك الروايات الثورية :

١- مدن الملح للحداثي السعودي عبدالرحمن المنيف ٠

٢- الخبز الحافي للحداثي المغربي محمد شكري ٠

٣- روايات مؤنس الرزاز ، مثل : اعترافات كاتم صوت ، أحياء في البحر الميت ، متاهة الأعراب في ناطحات السحاب ٠

٤- روايات الحداثي الجزائري الطاهر وطار مثل : عرس بغل ، اللاز ، تجربة في العشق ٠

٥- التفكك للحداثي الجزائري رشيد بوجدرة ٠

٦- الغربة واليتيم للحداثي المغربي عبدالله العروي ٠

هذه مجرد أمثلة ، وإلا فإن كثيراً من الحداثيين له روايات وقصص وظفها لخدمة الفكر الحداثي ؛ لأنها من أساليب التستر والاختفاء ، والتهرب من المساءلة [١].

يقول سعد البازعي :

« ... ، يلجأ كتابنا إلى القصة القصيرة ؛ لأنها تتيح مجالاً أكبر للرمز ، واللغة الشعرية ، التي تجعل القاص يقول ولم يقل في الوقت عينه» ، ثم ذكر - مؤيداً - « القصة التي تصطدم بالمجتمع ، أو تصطدم

---

(١) للاستزادة من معرفة الروايات الحداثية انظر :الرواية في الوطن العربي نماذج مختارة ٠

بالقضايا المطروحة اجتماعياً » ، بعد ذلك قال :

« فتجد القاص عندنا { أي في السعودية } يصطدم ، ولكن بطريقة موارية تماماً ، لاينتبه إليها القارئ العادي ، فهي تحتاج إلى ناقد ليأتي ويقول : لا ... هو في الواقع كذا وكذا ؛ لأن الأسلوب رمزي أو مغرق في الشعرية ، أو ملتف على الموضوع ؛ لكي يتفادى القاص إشكالات معينة ، فهو كأنه لم يقل شيئاً في النتيجة » [١].

ويقول علي الراعي :

« أصبحت الرواية ديوان العرب .... إن الرواية تتفوق .. من حيث اتساع المجال أمامها ، ومن حيث تحررها النسبي من سيطرة الرقيب... فخطرها على الأنظمة غير باد » [٢].

ولهذا فقد كثرت القصص والروايات الحداثية في جميع الدول العربية ، وحاولوا تكثيفها ؛ لأن خطرها – مع وجوده – على الأنظمة غير واضح ، وبالتالي يهربون من خلالها عن المساءلة .

يقول حسين على حسين :

« المؤكد أن هناك العديد من الأسباب التي ربما ساهمت في شح الروايات المحلية { أي في السعودية } بشكل خاص ، ولعل أبرز هذه الأسباب :

غياب المرأة عن المشاركة الاجتماعية ! ، والظروف الاجتماعية المركبة التي تُميِّز مجتمع الجزيرة العربية عن غيرها من المجتمعات ، وندرة الصراعات الاجتماعية ، وعدم التسامح مع التجريب من قبل قطاعات اجتماعية متعددة { !! } .

---

(١) مجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٩ –٢٥/٣/١٤١٣هـ ، ص ٤٤ .

(٢) مجلة القاهرة ع ١٠٦، ١٣/١٢/١٤١٠هـ .

إن الرواية هي فن الكشف والتعرية والإدانة ، ونحن مجتمع محافظ ، لا يتصالح بسهولة مع ما يرمي إليه فن الرواية ، ولعل أنسب فن من الممكن أن ينطلق الفنان فيه على حريته هو فن القصة القصيرة ...» [١] .

ويقول القاص الحداثي الآخر – الصغير فكراً ورؤية – عبده خال :

« نعم تمتاز بلادنا بمساحة شاسعة ، تتعدد فيها التقاليد ، وتتنوع العادات ، وتتمايز النماذج الإنسانية ، والتي يمكن أن تمثل مادة لأعمال روائية ضخمة ، ولكن قبل الحديث عن وجود الرواية من عدمها يجب الالتفات لأمر مهم جداً ، وهو المجتمع فمجتمعنا ما زال مجتمعاً نامياً ، يقف أمام الأشياء بحساسية مفرطة ، ويؤول الأمور في اتجاهات متعددة .

والروائي { الحداثي الثوري } يحتاج إلى بيئة تتقبل نقده ، وتشريحه للحياة بجميع تفاصيلها وأحداثها ، والروائي يحتاج إلى عنصر مهم ، هو التسامح { أي السكوت عن المخالفات العقدية والسياسية }؛ لأنه بمثابة جراح يدخل مشرطه بين العصب والعظم ؛ للوقوف على الداء ، وإذا نظر إلى عمله بعين متذمرة ؛ فإنه لن ينجز عملاً عظيماً ، وأرى أن التسامح {!! } مطلب مهم للروائي ، لكي يزوال إبداعه ، والمسألة ليست كتابة رواية ، ولكن تقبل العمل بتسامح ، دون تحريف أو تأويل { أو محاكمة شرعية } !!.

وما كتب من رواية كان يخشى عدم التسامح ، فجاء العمل مشوهاً ، ليس لعدم مقدرة ، ولكن خشية ممن لا يفقهون دور الروائي من أهمية بالنسبة للمجتمع » [٢]!! ، أي خشية العلماء وولاة الأمر الذين لا يرضون « دور الروائي » الحداثي في حركته الثورية ، الفكرية والسياسية ،

---

(١) صحيفة الرياض ع ٨٨٥٨ ، ٢٧ /٣/١٤١٣هـ ، ص ٢١ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

المخالفة لدين ونظام هذه البلاد .

والحقيقة أن الروايات والقصص الحداثية موجودة من حداثيي هذه البلاد ، ولكنهم يطلبون المزيد ، ويسعون إلى الإثارة أكثر .

وعبد الفتاح الديدي ، عندما سئل « في تقديركم ما السر وراء اصطباغ الوجودية والبنيوية بالطابع الأدبي ، أكثر من غيرهما من الفلسفات الفكرية المعاصرة » .

أجاب ، قائلاً :

« السبب في هذا أن هذه الفلسفات أرادت أن تكون فلسفات للحياة ، وأن تصل إلى الجماهير العريضة ، وتكون على ألسنة العامة والخاصة على السواء ؛ لذلك توخّت أن تقدم أعمالاً أدبية ، قصصية وروائية ، تعبر عن أفكارها الأساسية ، وهذا يفسر ظاهرة شيوع هذه الأفكار في العالم عامة ، والعالم العربي على وجه الخصوص ، حيث تم ترجمة أغلب هذه الأعمال الأدبية ، التي تحمل أفكار النبيوية إلى اللغة العربية » [١].

وعلى الرغم من انتشار رواياتهم وقصصهم الحداثية في هذه البلاد وغيرها ، إلا أنهم يتباكون على قلتها وضعفها ، ويأسفون لوجود عوائق في طريقها ، ويذكرون من تلك العوائق :

١- « طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع ، إذ تخضع هذه العلاقات لتعاليم الشريعة السمحة ، ومن هنا يمتنع الاختلاط بين الرجال والنساء ، ومن المعروف أن الرواية تستقي مادتها من دينامية العلاقة بين الجنسين ، والرواية لم تنشأ إلا بعد أن تكونت مجتمعات صناعية، أتاحت الفرصة لنمو هذه العلاقة ، فنجمت عنهاالمشكلات والأزمات،

---

(١) مجلة الفيصل ع ١٥٨ ، شعبان ١٤١٠هـ ، ص ٥٣ .

التي عنيت الرواية بتصويرها ... » .

٢- « الرواية مشروع لرسوخ تقاليد ثقافية ، والمقصود بها عادات جديدة في التلقي » !! .

٣- « القفزة الاجتماعية والانتقال من مرحلة لأخرى تحدث خلخلة في المفاهيم والرؤى ، وبالتالي ليس من السهولة تقبلها في مجتمع له تقاليده الراسخة » !! .

٤- « عدم وجود الكاتب الصبور ، المتمكن والمتفرغ ... » [١].

ثم يؤكد علي الدميني بأن أوروبا تحولت من « رهبوت الكنيسة » إلى آفاق عصر النهضة ، ومن ثَمّ تحققت الحريات الفردية ، واعتمد مبدأ « التعددية الفكرية والسياسية » هناك ، و« تطور الإنسان والفكر والعلم » حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليها ، وبالتالي تطورت الرواية فأصبحت على ما هي عليه الآن في العالم المتطور ، فإذا وصل مجتمعنا إلى تلك « التحولات » الكبرى ، وصلت الرواية إلى أشكالها المتطورة [٢].

بل إنهم يرون أن الروايات تساعد في عملية التحولات المطلوبة عندهم .

ويقول أدونيس :

« لعلنا نعرف أنه ليس للقصيدة ، للرواية ، للمسرحية ، للوحة فعل مباشر ، يشارك في تغيير التاريخ ، مشاركة مباشرة ، لكن لهذه جميعاً قدرة التغيير بشكل آخر ، تقدم صورة جديدة أفضل للعالم ، أي أنها تعيد

---

(١) هذه المعوقات ذكرها محمد صالح الشنطي في كتابه : فن الرواية في الأدب العربي السعودي المعاصر ص ٢٢، ٢٣ ، وذكرها على الدميني ، معلقاً عليها في صحيفة عكاظ ع ٩٢٦٣، ١٤١٢/٥/٢٦هـ ، ص ٢٤ .

(٢) انظر : ما كتبه الحداثي علي الدميني في صحيفة عكاظ ع ٩٢٦٣ ، ٥/٢٦/ ١٤١٢هـ ، ص ٢٤ .

خلقه ، وإذ تعيد خلقه تغيّره »[١].

ويقول فتحي التريكي :

« تظهر الحداثة في الإبداع الفني وفي الرسم المعاصر من خلال إقرار الاختلاف عن الأساليب الماضية ...، ومن خلال تحطيم بناء التصور الكلاسيكي وجماليته وخلق فضاء جمالي لزمنية التصويرية يتفاعل مع تنوّع الفكر الحديث ويتأقلم مع معطيات العلوم الحالية »[٢].

ويذكر الحداثي علي الراعي أن الحداثيين يلجأون إلى الرواية والقصة ؛ لأن « الإنسان العربي مقهور ، مضيّق عليه في الرزق والرأي والمسكن ، تقهره الأنظمة جميعاً ، وتستعبده الأعراف البالية ....

ولأن الفرد العربي مقهور فهو يسعى إلى أن يقهر غيره ممن يستطيع غضبه أن يصل إليه »[٣].

وكما ذكرت في البداية ، فإن الحداثيين عنوا بترجمة الكتب الحداثية الأجنبية ، شرقية أو غربية ، سواء أكانت كتباً نثرية ، أم شعرية ، أم روائية وقصصية ، ونحو ذلك .

وقد عني بذلك أكثر دور النشر التي يرأسها حداثيون ، يشرفون عليها ، بل إنها تفرغت لمثل هذا النوع من الكتب الثورية والحداثية .

ومن تلك الدور :

١- دار رياض الريس ، التي تصدر مجلة الناقد ، لندن .

٢- دار الساقي ، لندن .

---

(١) فاتحة لنهايات القرن ص ٣٧ .

(٢) فلسفة الحداثة ص ١٢٨ .

(٣) الرواية في الوطن العربي نماذج مختارة ص ٩ ، وانظر ص ١٩ .

٣- دار الحداثة ، لبنان ٠

٤- دار الآداب ، لبنان ٠

٥- دار العودة ، لبنان ٠

٦- مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ٠

٧- دار سعادة الصباح ، الكويت والقاهرة ٠

٨- المركز الثقافي العربي ، لبنان والمغرب ٠

٩- دار التنوير للطباعة والمشر ، لبنان ٠

١٠- مركز الإنماء القومي ، لبنان ٠

١١- دار الطليعة ، لبنان ٠

١٢- دار توبقال للنشر - المغرب - الدار البيضاء ٠

هذه مجرد أمثلة لأكبر دور النشر المعتنية بنشر الفكر الحداثي ، وأمثاله ٠

وهذه نماذج لما أصدرته تلك الدور :

١- دار رياض الريس ، لندن / قبرص

من الكتب التي أصدرتها :

أ- عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج ، مقالات لأحد عشر حداثياً ، وهو من اختيارات مجلة الناقد ، ١٩٩١م ٠

ب - مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ، غالي شكري ١٩٨٩م ٠

ج - في الأدب العماني الحديث ، يوسف الشاروني ، ١٩٩٠م ٠

د - قصة حياة ميشيل عفلق ، زهير المارديني ، ١٩٨٨م ٠

هـ - الإسلام في الأسر ، من سرق الجامع ، وأين ذهب يوم الجمعة ، الحداثي الليبي الصادق النيهوم ١٩٩١م ٠

و - بُرْج بَابل ، النقد والحداثة الشريدة ، غالي شكري ، ١٩٨٩م

ز – في خيمة شاعر ، غازي القصيبي ٠

ح – في البدء كانت الأنثى ، سعاد الصباح ٠

٢– دار الساقي / لندن

من الكتب التي أصدرتها :

أ – العلمنة والدين ، محمد أركون ، ١٩٩٣م ، بل كل كتبه ٠

ب – الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ، تركي الحمد ١٩٩٣م٠

ج – بلدان الخليج العربية ومسألة التحديث ، ايف شميل ١٩٩٢م٠

د – الخبز الحافي (رواية) محمد شكري ١٩٩٣م ، وكذلك روايته الشطار ٠

هـ – أزمة الخليج محاولة للفهم ، غازي القصيبي ، ١٩٩١م ٠

و – الصوفية والسريالية ، أدونيس ، ١٩٩٢م ٠

ز – رأيهم في الإسلام ، حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً { حداثياً } عربياً ، ١٩٩٠م ٠

ح – لكيلا تختلط الأوراق حمد المرزوقي ٠

ط – الإسلام والحداثة ، مجموعة ندوات لخمسة عشر حداثياً ، ١٩٩٠م ٠

ي – ما بعد الحداثة ، العرب في لقطة فيديو ، مي عضوب ، ١٩٩٢م ٠

٣ – دار الحداثة / بيروت

من الكتب التي أصدرتها :

أ – هموم الثقافة العربية ، مقابلات مع مجموعة من الحداثيين ، فرحان صالح ١٩٨٨م ٠

ب – مداخلات ، مباحث حول أعمال خمسة حداثيين ، علي حرب ١٩٨٥م ٠

ج – عبد الوهاب البياتي من باب الشيخ إلى قرطبة ، وليد غائب صالح ، ١٩٩٢م ٠

د - إضاءة النص قراءات في شعر [سبعة حداثيين] اعتدال عثمان ١٩٨٨م
هـ - إنجيل بوذا ترجمة سليمان شيًا ، ١٩٩١م .
و - السمات الواقعية للتجربة الشعرية في الجزائر ، زينب الأعرج ، ١٩٨٥م .
ز - البدايات الجنوبية ، عبد العزيز المقالح ١٩٨٦م .

٤ - دار الآداب / بيروت

من الكتب التي أصدرتها :

أ - ها أنت أيها الوقت ، أدونيس ، ١٩٩٣م .
ب - النص القرآني وآفاق الكتابة ، أدونيس ، ١٩٩٣م .
ج - الكتابة ضد الكتابة ، عبد الله الغذامي ، ١٩٩١م .
د - صدمة الحجارة ، عبد العزيز المقالح ١٩٩٢م .
هـ - هواجس في طقس الوطن ، عبد الله الصيخان ، ١٩٨٨م .
و - النص المفتوح قراءة في شعر عبد العزيز المقالح ، لطائفة من الحداثيين ، ١٩٩١م .
ز - العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ، محمد جابر الأنصاري ١٩٨٨م .
ح - مسار التحولات ، قراءة في شعر أدونيس ، أُسيمة درويش ، ١٩٩٢م .

٥ - دار العودة / بيروت

من الكتب التي أصدرتها :

أ - الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس .
ب - الثابت والمتحول ، أدونيس .
ج - ديوان عبد الوهاب البياتي .
د - ديوان عبد العزيز المقالح ، وجميع كتبه .
هـ - الأعمال الشعرية الكاملة ، يوسف الخال .

و – أزهار الشر ، بودلير .

ز – دواوين : صلاح عبد الصبور ، البياتي ، الفيتوري ، عز الدين إسماعيل .

٦ – مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت

من إصداراته :

أ – جميع كتب محمد عابد الجابري .

ب – المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف) ، خلدون حسن النقيب .

ج – دراسات في الحركة التقدمية العربية ، ندوة فكرية .

د – تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة ، سعدون حمادي .

هـ – المثقفون والبحث عن مسار : دور المثقفين في أقطار الخليج العربية ، أسامة عبد الرحمن .

و – الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، ندوة فكرية .

٧– دار سعاد الصباح / الكويت – مصر

من الكتب التي أصدرتها :

أ – كتب سعاد الصباح .

ب – شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي ، عبد الكريم الجيلي ١٩٩٢م

ج – الأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي ، ١٩٩٣م .

د – سعدون المجنون ، لينين الرملي .

هـ – الخطيئة والتكفير عبد الله الغذامي .

و – ثقافة الأسئلة عبد الله الغذامي .

٨ – المركز الثقافي العربي / بيروت ، الدار البيضاء .

من الكتب التي أصدرها :

أ - حداثة السؤال ، محمد بنيس ١٩٨٨م .

ب - التراث والحداثة ، محمد عابد الجابري ، ١٩٩١م .

ج - نقد العقل العربي ، محمد عابد الجابري .

د - مفهوم الدولة ، عبد الله العروي ، ١٩٨١م .

هـ - مفهوم الحرية ، عبد الله العروي ، ١٩٩٨١ .

و - نقد النص ، علي حرب ، ١٩٩٣م .

ز - نقد الحقيقة ، علي حرب ، ١٩٩٣م .

ح - التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ، كمال عبد اللطيف ١٩٨٧م

ط - إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ١٩٩٢م .

ي - القصيدة والنص المضاد عبد الله الغذامي ١٩٩٤م .

٩ - دار التنوير / بيروت

من الكتب التي أصدرتها :

أ - فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، ١٩٩٣ .

ب - الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد ، ١٩٩٣م .

ج - التأويل والحقيقة ، علي حرب ، ١٩٨٥م .

د - كتب حسن حنفي .

هـ - الأدب والثورة ، الشعر الروسي الحديث ، دراسة وقصائد ، صبري حافظ ، ١٩٨٥م .

و - تلاقي الأطراف ، عبد العزيز المقالح ، ١٩٨٧م .

١٠ - مركز الإنماء القومي / بيروت

من إصداراته :

أ - فلسفة الحداثة ، فتحي التريكي ورشيد التريكي ١٩٩٢م .

ب - نقد العقل الغربي ، الحداثة ما بعد الحداثة ، مطاع صفدي

ج - نقد العقل المحض ، عمانويل كانط ، ترجمة موسى وهبة .

د - منطق العالم الحي ، فرنسوا جاكوب ، ترجمة علي حرب .

١١ - دار الطليعة / بيروت

من إصداراتها :

أ - تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، ١٩٨٤م .

ب - الخطاب العربي المعاصر ، محمد عابد الجابري ، ١٩٨٨م .

ج - دراسات أيديولوجية في الحالة العربية ، تركي الحمد ، ١٩٩٢م .

د - نحن والتراث ، محمد عابد الجابري ، ١٩٨٣م .

هـ - تشريح النص ، عبد الله الغذامي ، ١٩٨٧م .

و - الحداثة في الشعر ، يوسف الخال ، ١٩٧٨م .

ز - النقد والحداثة ، عبد السلام المسدي ، ١٩٨٣م .

ح - جذور القوة الإسلامية - قراءة نقدية لتأريخ الدعوة الإسلامية عبد الهادي عبد الرحمن .

١٢ - دار توبقال / المغرب - الدار البيضاء

من إصداراتها :

أ - سلسلة « الشعر العربي الحديث » والرابع منها « مساءلة الحداثة » محمد بنيس .

ب -مواسم الشرق ، محمد بنيس .

ج – ليلة القدر ، الطاهر بنجلون ٠

د – شهوة تتقدم في خرائط المادة ، أدونيس ،١٩٨٧م ٠

هـ – أحد عشر كوكباً ، محمود درويش ، ١٩٩٢م ٠

و – المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية ، عبد الله العروي ، ومحمد عابد الجابري ٠

ز – الماركسية وفلسفة اللغة ، ميخائيل باختين ٠

ح – حرقة الأسئلة ، عبد اللطيف اللعبي ٠

ثالثاً – المؤتمرات ، والمهرجانات ، والمنتديات الأدبية والثقافية

المؤتمرات والمهرجانات والمنتديات التي عنيت بنشر الحداثة في العالم العربي كثيرة ، ولا يخلو بلد منها .

وليست في الوطن العربي فقط ، بل تقام مؤتمرات وندوات كثيرة في العالم الغربي والشرقي ؛ لتشجيع الحداثة ونشرها في العالم العربي ، وهنا أذكر نماذج – فقط – من تلك المؤتمرات والمهرجانات والمنتديات.

١– مؤتمر «الأدب العربي المعاصر » ، المنعقد في روما .

في تشرين الأول من عام ١٩٦١م أقامت « المنظمة العالمية {الماسونية } لحرية الثقافة » بالتعاون مع « معهد الشرق الإيطالي » ، وإدارة مجلة « تمبوبر بريزنتيه » ، مؤتمراً في روما – تشجيعاً للحداثيين العرب ، ومشاركة في تمكين الحداثة في العالم العربي – .

وقد أقيم تحت عنوان « الأدب العربي المعاصر » ؛ تغطية وتمويهاً؛ إذ ما قيل في المؤتمر ونوقش هو « الفكر الحداثي في العالم العربي » ، ولكن أعلن بصورة أدبية ليقبل ، وتصرف الأنظار عنه .

ويلحظ أن جميع ما طرح فيه يتناول الحداثة في العالم العربي ، واقعها ، ومستقبلها ، وعلاقتها بالحداثة في العالم الآخر .

وقد شارك في هذا المؤتمر أكثر من خمسين مفكراً من العالم العربي ، وأوروبا ، وأمريكا أكثرهم من الحداثيين ، بل كلهم إلا نوادر قليلة ليست صريحة في حداثتها .

والحقيقة أن « مؤتمر روما » كان مدرسة استشراقية حداثية ، ماسونية ، عنيت بتربية الحداثيين وأمثالهم على الفكر الحداثي الثوري ،

وتصدير الحداثة الثورية إلى العالم العربي ، وتشجيع روادها فيه إلى نشرها وتمكينها في أنحائه [١].

يقول سيمون جارجي ، مدير برامج المؤتمر ، ورئيس قسم الشرق الأوسط في مركز الأبحاث العلمية ، ورئيس القسم الأدبي في مجلة (اوريان) بباريس :

« كنا نرى في هذه الاجتماعات شاعراً عراقياً يناقش مستشرقاً إيطالياً ، وكاتباً جزائرياً يتحدث إلى شاعر انجليزي ، وناقداً أمريكياً يباسط شاعراً لبنانياً .

وكانت تفعم الكل رغبة مشتركة صادقة في التعرف إلى مقام الأدب العربي الحديث في حقل الثقافة العالمية » [٢].

والذين عرف أنهم مشاركون في مؤتمر روما هم :

١ – أدونيس .

٢ – يوسف الخال ، رئيس تحرير مجلة « شعر » ، ذات الصلة بالمنظمة الماسونية لحرية الثقافة .

٣ – جمال أحمد من السودان .

٤ – عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) ، من مصر .

٥ – محمد برّادي : سكرتير رابطة الكتاب في المغرب العربي .

٦ – سلمى الخضراء الجيوسي .

٧ – جبرا إبراهيم جبرا .

٨ – فرحات زيادة : أستاذ (الشريعة الإسلامية) في جامعة

---

(١) انظر : بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٤٢ ، ٥٧ .

(٢) الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ٧ .

(برينستون) بأمريكا .

٩ - خليل رامز سركيس : حداثي لبناني .

١٠ - بدر شاكر السياب .

١١ - محمد الفاسي : مدير الجامعات في مراكش .

١٢ - توفيق صايغ : حداثي لبناني ، أستاذ الأدب العربي في جامعة لندن ، ورئيس تحرير مجلة « حوار » ذات الصلة بالمنظمة الماسونية لحرية الثقافة .

١٣ - فؤاد كعبازي ؛ من ليبيا ، وزير دولة .

١٤ - جميل صليبا : أستاذ في الجامعة السورية .

١٥ - محمد عزيز الحبابي : أستاذ في جامعة الرباط ، ورئيس رابطة الكتاب في المغرب العربي .

١٦ - إبراهيم مدكور : سكرتير المجمع العربي في القاهرة .

١٧ - محمد مسعري ، من تونس .

١٨ - محمد مزالي ، صاحب مجلة « الفكر ».

١٩ - محيي الدين محمد ، ناقد مصري .

٢٠ - عيسى الناعوري ، من الأردن .

٢١ - أومان جيوفاني : مستشرق في معهد الشرق الإيطالي .

٢٢ - مورويبرجر : أستاذ الاجتماعيات في جامعة (بريستون) في الولايات المتحدة الأمريكية .

٢٣ - استربانيتا : مستشرقة ، مديرة قسم الدروس في معهد الشرق الإيطالي في نابولي .

٢٤ - سيمون جرجي : رئيس قسم الشرق الأوسط في مركز

الأبحاث العلمية ، ورئيس القسم الأدبي في مجلة (اوريان) بباريس ، وهو مدير برامج المؤتمر .

٢٥ – البرت حوراني : أستاذ في جامعة أوكسفورد .

٢٦ – جان دوفينيو : كاتب فرنسي .

٢٧ – جيورجو دلاميدا : مستشرق وأستاذ في جامعة روما .

٢٨ – تريني روناتو : مستشرق في معهد الشرق الإيطالي في روما .

٢٩ – استيفان سبندر : رئيس قسم التحرير في مجلة (انكونتر) في لندن .

٣٠ – ايناسيوسيلوني : مدير مجلة (تمبوبريزنتيه) في روما .

٣١ –امبيرتو ريتسيتانو : مستشرق أستاذ في جامعة باليرم .

٣٢ – فرانسيسكو غابريلي : مستشرق ، أستاذ في جامعة روما

٣٣ – لورا فيتيافاغلييري : مستشرقة ، أستاذة في معهد الشرق الإيطالي ، نابولي .

٣٤ – فيرجينيا فاكا : مستشرقة في معهد الشرق الإيطالي في روما .

٣٥ – جان لوسيرف : أستاذ في المدرسة الوطنية للغات الشرقية في باريس .

٣٦ – مارتينو مورينو : مستشرق ، رئيس المركز الإيطالي – العربي .

٣٧ – مينغانتي باولو : مستشرق في المعهد الشرقي الإيطالي ، وأستاذ في جامعة روما .

٣٨ – ماريانا لينو : مستشرقة ، مديرة المعهد الشرقي الإيطالي في روما .

٣٩ – ديلافيدا : مستشرق ، وهو الذي افتتح المؤتمر [١].

من يتأمل هذه الأسماء يجد أن المستشرقين ، والماسونيين بصفة خاصة ، يشكلون فئة كبيرة في مؤتمر روما ؛ « ليوجهوا الحداثة في الأدب

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ١/٣٢-٣٤.

العربي المعاصر ؛ وليكون لهم تأثير مباشر في المشتركين من بلاد العرب .

إن هذا المؤتمر كان الأول من نوعه في إعلان عالمية الأدب المعاصر، ومناقشته على أسس النقد الغربي الحديث ، إن هذا المؤتمر أعطى الحداثة الشعرية العربية زخماً جديداً ، ومفاهيم ورؤى جديدة .

بمؤتمر روما اكتسب الأدب العربي المعاصر صبغة العالمية { الماسونية } ، وبرزت فيه حركة الحداثة العربية ، التي قبلت كل الدعوات الغربية الحديثة ، بدون وجل أو خوف من أي خطر لها ... » كما أكد ذلك أحد الباحثين في الحداثة في العالم العربي [١].

وهذا الباحث نفسه يقول :

« إن الحداثة الحقّة في كل أمة هي الحداثة التي تكسب رهان التحدي بالمواجهة والانفتاح والحوار ...، وبهذه العقلية الأوروبية الحديثة ، التي خلقت الثورة في الغرب تأثر الأدب العربي الحديث { الحداثي } ، وخاض معركة ضد الجمود والتقليد ، وهو لا يزال يسعى إلى التجديد كل يوم للتأليف بين المتناقضات القائمة على الأرض العربية » [٢] !! .

في اليوم الأول من أيام المؤتمر افتتح « جلسة الافتتاح » المستشرق ديلافيدا ، وكان مما قاله :

« ...، ففي هذه الوثبة العجيبة التي قام بها الأدب العربي منذ خمسين سنة تقريباً يلاحظ الجميع أن أثر العقلية الأوروبية واضح المعالم ، هذه العقلية التي توالت عليها الحركات الفكرية والدينية والسياسية ، حركات النهضة والإصلاح والعقلانية والثورة الرومانسية ... » .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٥ .

وفي جلسة الافتتاح ألقى إبراهيم مدكور كلمة أشاد فيها بالحداثة في العالم العربي ، وافتخر بأن « عواصم غربية » تغذيها ؛ لتصبح حداثة « عالمية وإنسانية » !! .

وتكلم في « جلسة الافتتاح » محمد عزيز الحبابي ، وأكّد على دور الأديب الحداثي في « الخلق والإبداع والتغيير » ، فقال :

« ..... أما اليوم فالأديب هو الذي يخوض معركة الكلمة لأجل خلق عالم جديد ، بأوضاع جديدة ، وذهنية جديدة ، ... » .

بعد ذلك انعقدت الجلسة الأولى برئاسة المستشرق ديلافيدا ، فألقى الحداثي النصراني يوسف الخال كلمة عنوانها « الأديب العربي في العالم الحديث » ، أشاد فيها بحملة نابليون على مصر ، ونشاط الإرساليات التنصيرية في العالم العربي ، والصلات الدينية بروسيا وفرنسا والفاتيكان، ثم قال بأن « العالم الحديث لم يصبح عالمنا بالفعل إلا بزوال السلطنة العثمانية عن ربوعنا » .

ثم نقد اللغة العربية ، ودعا في كلمته إلى إلغاء قواعدها ؛ لأنها غير قابلة للتطور ؛ بسبب « اعتبارها لغة الوحي » ، وبالتالي دعا إلى استبدال « لغة الحديث اليومي » باللغة العربية .

وبعد هذه الكلمة فتح باب المداخلات ، وكان من أبرز المتحدثين ، المستشرق سيمون جارجي – مدير برامج المؤتمر– ، الذي أيّد ما دعا إليه يوسف الخال .

ثم انعقدت الجلسة الثانية برئاسة جمال أحمد ، فألقى عيسى الناعوري كلمة عنوانها « الأديب العربي والثقافة العالمية » .

والجلسة الثالثة كانت برئاسة جميل صليبا ، وقدم إبراهيم مدكور

كلمة عنوانها « الأدب العربي تجاه مشكلتي اللغة والحرف » .

والجلسة الرابعة ، قدمت الكلمة فيها عائشة عبد الرحمن ، وكان عنوانها « الأدب النِّسويّ المعاصر » .

والجلسة الخامسة ، ألقى فيها أدونيس كلمة عنوانها « الشعر العربي ومشكلة التجديد» ، ركّز فيها على مفاهيم الحداثة وأهدافها الثورية .

والجلسة السادسة كانت حول « القصة » .

والجلسة السابعة ، ألقى بدر شاكر السياب فيها كلمة عنوانها « الالتزام واللا التزام في الأدب العربي الحديث » تحدث فيها عن الأدب الشيوعي في العالم العربي ، ونحو ذلك [(١)].

تحدث عبد المجيد جيدة عن هذا المؤتمر فقال :

« ...، كما أن المستشرقين ما زالوا يلعبون دوراً بارزاً في الدعوة إلى الجديد والحداثة ، بطريقتهم المعهودة ، وهذا ما ظهر في هذا المؤتمر ، كما أن الصراع بين القديم والجديد برزت معالمه في هذا المؤتمر ، وبخاصة بين أدباء ومفكري العرب المحدثين » [(٢)].

---

(١) حول مؤتمر روما وما قيل في جلساته انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢٧–٢٦١ .

(٢) الأصالة والحداثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ص ٢٧١ .

٢ – مهرجان القاهرة للإبداع العربي ·

أقيم في القاهرة في المدة من الثالث والعشرين من شهر مارس (آذار) ، إلى الحادي والثلاثين منه عام١٩٨٤م ، مهرجاناً حداثياً ، شارك فيه طائفة من الحداثيين العرب ، والمستشرقين ·

وكان المهرجان بعنوان « مهرجان القاهرة الأول للإبداع العربي »، وندواته الحداثية عقدت تحت شعار « الحداثة في اللغة والأدب » ·

أما المشاركون في المهرجان فكثير ، ومنهم :

١ – محمد برّادة ، وكانت مشاركته بعنوان « اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة » ·

٢ – خالدة سعيد ، وكانت مشاركتها بعنوان « الملامح الفكرية للحداثة » ·

٣ – كمال أبو ديب ، وكانت دراسته بعنوان « الحداثة ، السلطة ، النص » ·

٤ – محمد عبد المطلب ، وكانت دراسته بعنوان « تجليات الحداثة في التراث العربي » ·

٥ – محمد فتوح أحمد ، وكانت دراسته بعنوان « الحداثة من منظور اصطفائي » ·

٦ – بيير كاكيا ، وكانت دراسته بعنوان « تطور القيم الأدبية في القرن التاسع عشر بين النظرية والتطبيق » ·

٧ – أنور لوقا ، ودراسته بعنوان « منطلق الحداثة : مكان أم زمان » ·

٨ – محمد مصطفى بدوي ، ودراسته بعنوان « مشكلة الحداثة والتغيير الحضاري في الأدب العربي الحديث » ·

٩ – محمد عابد الجابري ، ودراسته بعنوان « أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر : أزمة ثقافة ·· أم أزمة عقل » ·

١٠ – أنور عبد الملك ، ودراسته بعنوان « الإبداع والمشروع الحضاري » .

١١– ناصر الدين الأسد ، ودراسته بعنوان « اللغة العربية وقضايا الحداثة »

١٢ – تمام حسان ، ودراسته بعنوان « اللغة العربية والحداثة » .

١٣ – أحمد مختار عمر ، ودراسته بعنوان « اللغة العربية بين الموضوع والأداة » .

١٤ – محمد حافظ دياب ، ودراسته بعنوان « الإثنوميثودولوجيا – ملاحظات حول التحليل الاجتماعي للغة » .

١٥ – مصطفى صفوان ، ودراسته بعنوان « الجديد في علوم البلاغة » .

١٦ – صالح جواد الطعمة ، ودراسته هي : « الشعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة » .

١٧ – جابر عصفور ، ودراسته هي : « معنى الحداثة في الشعر » .

١٨ – محمد الهادي الطرابلسي ، ودراسته هي : « الغموض في الشعر من مظاهر الحداثة في الأدب » .

في مهرجان القاهرة ، عرّفت خالدة سعيد الحداثة فقالت :

« الحداثة ثورة فكرية ، وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافيه ، أو بقصيدة النثر ، أو نظام السرد ، أو البطل ، أو إطار الحدث ، أو تثوير الشكل المسرحي ، وما إلى ذلك من تفصيلات ؛ لأن هذه الجوانب الجزئية تكتسب دلالتها من الموقف العام ، وهي تجسيد لهذا الموقف .

الحداثة وضعية فكرية لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخية التطورية ، وتقدُّم المناهج التحليلية التجريبية ، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون ، إنها إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام المعرفي ، أو ما يكوّن صورة العالم في وعي الإنسان ....، إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم

والمعايير ، ... رؤيا جديدة ، إعادة خلق العالم »[١].

ثم أكدت بعد ذلك أن الحداثة تمثل « قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية ، كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة » ، وإقامة مرجعين بديلين « هما العقل والواقع»، وهذا يعني - كما تقول - « إسقاط عصمة المطلقات ، وكل ما يقوم منفصلاً عن الإنسان ، أو يتعالى على التاريخ » ، إن الحداثة - في منظورها - « عودة إلى الإنسان ترى فيه مصدر القيم » إذ ليس مصدر القيم دينياً [٢].

وفي المهرجان نفسه يعرّف كمال أبو ديب الحداثة بقوله :

« الحداثة انقطاع معرفي ، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ، في كتب ابن خلدون الأربعة ، أو في اللغة المؤسساتية ، والفكر الديني ، وكون الله مركز الوجود ، وكون السلطة السياسية مدار النشاط ...، الحداثة انقطاع ؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود ، وكون الشعب... مدار النشاط ، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية ....

الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط ، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية في تاريخها الطويل ... »[٣].

وفي المهرجان نفسه أيضاً ، يعرّف محمد عبد المعطي الحداثة بقوله :

« ...، فالحداثة تمثل نفياً للماضي ، وتعلقاً بالحاضر ، وخروجاً من المعتاد إلى غير المعتاد ، ومن المعروف إلى غير المعروف ، حتى تتصل بالأمر المبتدع ، في جانبيه الممدوح والمذموم ... »[٤].

---

(١) مجلة فصول المجلد ٤ ، ع ٣ ، ابريل /مايو/ يونية ١٩٨٤م ص ٢٥، ٢٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٧، ٣٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ص ٦٤ .

٣ - مهرجان القاهرة للشعر العربي

في جمهورية مصر العربية ، عقد مهرجان القاهرة للشعر، تحت عنوان « الشعر ومتغيرات العصر » ، وذلك في المدة الزمنية من ٥-٩ جمادى الأولى من عام ١٤١٤هـ .

وشارك في المهرجان أكثر من سبعين حداثياً وناقداً ، ينتمون إلى ١٨ دولة عربية .

وقد قدم خمسة عشر شاعراً ، أكثرهم من الحداثيين شهادات حول تجاربهم ، وعلاقاتهم بالقصيدة الحداثية ، على حين قدم النقاد من الحداثيين، وأمثالهم ، عدة أبحاث نقدية في ندوات عقدت على مدى ست جلسات من النقاش والحوار ، تتخللها مداخلات فكرية من الحداثيين و« النقاد » .

وأقيمت أربع عشرة أمسية شعرية ، ثلاث منها في القاهرة ، بينما الإحدى عشرة الأخرى ، أقيمت في سبع محافظات ومدن ، أسوان ، والأقصر ، وأسيوط ، والاسكندرية ، والمنصورة ، ودمياط ، وبور سعيد .

وتأمل أسماء بعض المشاركين ، الذين أُعلنت أسماؤهم :

سعيد السريحي ، عبد الله الغذامي ، سعد البازعي ، عبد الله الصيخان ، أدونيس ، محمد بنيس ، محمد برادة ، محمد الأشعري ، عبد اللطيف اللعبي ، جمال الدين بن شيخ ، محمد الفيتوري ، عبد السلام المسدي ، المنصور الوهيبي ، مريد البرغوثي ، سميح القاسم ، إبراهيم نصر الله ، أمجد ناصر ، إلياس لحود ، عباس بيضون ، محمد علي شمس الدين، لينا الطيبي ، ممدوح علوان ، نوري الجراح ، سعدي يوسف ، فاروق مردم بك ، جبرا إبراهيم جبرا ، علوي الهاشمي ، علي الشرقاوي ، قاسم حداد ، سيف الرحبي ، ميسون صقر ، عبد الله البردوني ، علي البطل ، محيي الدين

اللاذقاني ،علي شلش ، محمد عبد المطلب ، أحمد هيكل ، علي عشري زايد ، كمال أبو ديب ، محمود أمين العالم ، ماهر شفيق فريد ، أحمد درويش ، مصطفى ناصف ، أحمد عبد المعطي حجازي ، محمد عفيفي مطر ، حسن طلب ، حلمي سالم ، أحمد الشهاوي ، محمد سليمان ، رفعت سلام ، محمد صالح ، عبد المنعم رمضان ، أحمد طه ، علي منصور ، فتحي عبد الله ، فاروق جويدة ، فاروق شوشة ، محمد إبراهيم أبو سنة ، أحمد دحبور ، ادوار الخراط ، فاطمة قنديل ، إيمان مرسال ، رجاء النقاس ، أحمد كمال زكي .

وهناك شعراء سعوديون شاركوا في المهرجان ، وحضروا « على نفقتهم الخاصة » ، ومن أولئك : محمد الدميني ، هاشم الجحدلي ، غسان الخنيزي ، أحمد الملا ، عبد الله سفر ، وغيرهم .

أما مقرر المهرجان فهو عبد القادر القط ، وقد رعاه وحضره وزير الثقافة المصري فاروق حسني .

وأما عن الأبحاث التي قدمت في المهرجان فمنها :

١ – شفوية الكتابة استعارة الموروث الشعبي في الشعر السعودي الحديث ، قدمه سعد البازعي .

٢ – تفاعلات الحداثة في شعر السبعينات ، قدمه محمد عبد المطلب .

٣ – قضية المصطلح في اللغة العربية المعاصرة ، عبد القادر القط .

٤ – تطور طبيعة الأداء اللغوي في الشعر العربي ، علي البطل .

٥ – التجارب الشخصية وأثرها في تشكيل الصورة في الشعر العربي السوري ، محيي الدين اللاذقاني .

٦ – جدلية السكون المتحرك ، مدخل إلى فلسفة بنية الإيقاع ، علوي الهاشمي .

٧ – صدى الشعر العربي في انكلترا ،علي شلش ، والذي مات بنوبة قلبية في المهرجان [١].

٨ – ملاحظات حول قصيدة النثر المصرية ، ادوار الخراط .

وغيرها .

وقد أعلنت صحيفة عكاظ عن هذا المهرجان قبل بدايته ، وقالت :

« نعم هو ملتقى للإبداع الشعري ، ملتقى للشعراء العرب ، الذين يفد معظمهم على البلاد العربية من بلاد أجنبية ، أو كما قال أحدهم : شعراء الشتات ....

لا بأس أن ترى مريد البرغوثي ، وأحمد دحبور ، وسعدي يوسف ، وعبد الله الغذامي (نقاداً وشعراء) كي تستقيم القافية ، وسوف يكون من حسنات الملتقى ... أن نرى إلياس لحود ، ونوري الجراح ، والصيخان ، وكاظم جهاد ، وسعد السريحي (إن إتي ، وإن حكي) ، وعباس بيضون ، وميسون صقر ، ولينا الطيبي ، ولا تنس نصيبك من عفيفي مطر – يتوهج في هذه اللقاءات ، وقاسم حداد ، وفي الجعبة المزيد » [٢]!! .

---

(١) وذلك يوم السبت ١٤١٤/٥/٨هـ ، انظر : صحيفة الأهرام ع ٣٩٠٣٨، ٨/٥/ ١٤١٤هـ ص ٢٦ .

(٢) انظر : صحيفة عكاظ ع ٩٩٣٨ ، ١٤١٤/٥/٣هـ ، ص ١٢ .

٣ - مهرجان المربد في العراق

يقام في العراق مهرجاناً حداثياً ، كل سنة ، وعلى مستوى عربي كبير ، وبخاصة قبل « أزمة الخليج »، وكذلك بعدها، ولكن على مستوى أقل .

وقد نشرت مجلة اليمامة ، الصادرة في الرياض ، شيئاً من أخبار مهرجان المربد ، وذكرت أنه مثّل المملكة طائفة من الحداثيين ، هم : عبد الله الصيخان ، ومحمد الثبيتي ، ومحمد جبر الحربي ، وخديجة العمري، وعبد الله بن عبد الرحمن الزيد .

وقد افتخرت مجلة اليمامة بالحداثية خديجة العمري ، حيث كانت المرأة الوحيدة التي ألقت الشعر في مهرجان المربد ، وهي ناشرة لشعرها كاشفة عن وجهها ورأسها .

وكان مما قالته مجلة اليمامة في العدد نفسه :

« عبد الوهاب البياتي كان حريصاً على الاجتماع والجلوس مع الشباب ، حيث حدثهم عن انطباعاته ، وعن تجربته الشعرية ، وأبدى إعجابه بهذا التشكل السريع » (١).

وفي المربد ألقى الحداثي محمد جبر الحربي « قصيدة » بعنوان « المفردات » ، سخر فيها من الرسول محمد - ﷺ - ومن أحكام القرآن ، وسنة المصطفى ، وبخاصة أحكام المرأة في الشريعة ، حيث أن كلماته تشير إلى أن الإسلام اعتبر المرأة سلعة تباع ، إلى غير ذلك من الانحرافات الخطيرة في « قصيدته » (٢).

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ٨٨٤ ، ص ٥٨، ٥٩، ٦٠ ، ٩٧ نقلاً عن : الحداثة في ميزان الإسلام ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٢) صحيفة الشرق الأوسط ١٤٠٧/٨/١٥هـ ، ص ١٣ ، وسبقت الإشارة إلى هذا عند الحديث عن محمد الحربي في فصل دعاة الحداثة .

وكان مهرجان المربد يلقى تشجيعاً وتأييداً واسع النطاق من البعثيين في العراق ، بل إنه يقام بدعوة ورعاية من الرئيس العراقي البعثي صدام حسين ، الذي كان حريصاً على استقطاب الحداثيين من جميع الأقطار ، وبخاصة العربية منها ، وتوجيههم فكرياً ، وتربيتهم على الأفكار والمبادىء البعثية الثورية التي تتوافق إلى حد كبير مع الأفكار الحداثية في كثير من أهدافها وغاياتها .

ولهذا لما غزا صدام حسين الكويت أيده كثير من الحداثيين ، وبخاصة قادتهم أمثال عبد الوهاب البياتي ، ومحمد عابد الجابري وغيرهما، ومن لم يجرء منهم على إعلان تأييده التزم الصمت خوفاً وجبناً ، أو كسباً لبعض المواقف .

ومن تلك المهرجانات التي أقامها البعث في العراق ، مهرجان المربد التاسع الذي أقيم في ١٩٨٨/١١/٢٤م ، تحت عنوان « مربد النصر »!! ، حضره الحداثيون ، وبعض المنتسبين للأدب في دول العالم العربي كلها ، ومن خمس عشرة دولة أوروبية ، إلى جانب أدباء ومستشرقين من الولايات المتحدة الأمريكية ، وما كان يسمى بالاتحاد السوفيتي واستراليا ، ومعظمهم من المنتمين للأحزاب الماركسية الشيوعية .

ومن بين الأسماء المشاركة في مهرجان المربد التاسع : نزار قباني ، ومحمود درويش ، وسعاد الصباح ، وعبد الوهاب البياتي ، ومحمد عفيفي مطر ، وعبد الله البردوني ، ومحمد الفيتوري ، وأحمد عبد المعطي حجازي ، وأحلام مستغماني ، ولميعة عباس عمارة ، ومبارك بن سيف ثاني ، وسعيد علوش ، وغادة سمان ، وطائفة من حداثيي الجزيرة العربية ، ... إلخ [١].

---

(١) انظر : صحيفة السياسة ١٩٨٨/١١/٢٤م .

ولا يُدعى إليه الحداثيون فقط وإنما كثير ممن ينتسب إلى الأدب والثقافة ونحو ذلك ؛ لمحاولة كسبه واحتوائه .

وبعد « أزمة الخليج » توقف المهرجان الحداثي في المربد بالعراق، فكتب الحداثيون ، معلنين أسفهم وحزنهم على غياب « مهرجان المربد في بغداد » والذي كان له « دور مؤثر في الثقافة والسياسات العربية » [(١)].

---

(١) انظر : – مثلاً – ما كتبه الحداثي البحريني علوي الهاشمي في مجلة الشروق ع ١٨، ٧-١٣/٢/١٤١٣هـ ، ص ٥١ .

٤ - مهرجان جرش في الأردن

منذ أحد عشر عاماً ، وفي الشهر السابع ، يوليو (تموز) ، يعقد من كل عام مهرجان حداثي في الأردن ، في منطقة جرش ، ويجتمع فيه الحداثيون من جميع شعوب العالم العربي .

ويعد « مهرجان جرش » الحداثي من المهرجانات واللقاءات الرئيسة ، في نشر الحداثة في العالم العربي ، وتعميق مفاهيمها الثورية في نفوس رواده .

ولهذا أعتنى الحداثيون بإعلانه والدعاية له ، والدعوة إليه ، ومن ذلك ما كتبه - مثلاً - الحداثي البحريني علوي الهاشمي ؛ إذ يقول :

« لا شك أن مهرجان جرش الذي ينعقد هذه الأيام في الأردن ، [١] يمثل واحدة من هذه الركائز الثقافية ، والوقائع الحية ، في حياتنا العربية ، منذ أكثر من عشر سنوات ، إلا أن انعقاده هذا العام بالذات له دلالة خاصة ، تتجاوز الوتيرة التقليدية المتكسرة ، المتمثلة في انعقاده السنوي ، ففي هذا الليل السياسي المظلم يبدو قمر جرش أكثر توهجاً واستقطاباً للعيون الظامئة للضوء خصوصاً في غياب فعاليات ثقافية أخرى اعتادت الساحة العربية على انعقادها الدوري المؤثر ، مثل مهرجان المربد في بغداد ، ومهرجان الشعر العربي ، الذي كان يعقد على هامش مؤتمر الأدباء العرب كل عام أو عامين ، في عموم الخارطة العربية وعواصمها المتباعدة .

---

(١) أى في عام ١٩٩٢م ، وقد حضره الحداثيون من جميع البلاد العربية ، وبخاصة الذين كانوا من المؤيدين لصدام حسين وحزبه البعثي في غزو الكويت ، أمثال عبدالوهاب البياتي ، ومحمد عابد الجابري ، ونحوهما ، حيث التقى بهم بقية الحداثيين من الدول الخليجية وغيرها !!!... انظر : مجلة المواصف ع ١٣٠ ، ١٤١٣/٢/١٦هـ ، ص ٦٠ ، ٦١ .

من هنا يبدو مهرجان جرش ، وهو كذلك حقاً ، وكأنه احتجاج الثقافة العربية بقماشتها المتينة الناصعة المتماسكة ، على السياسة العربية بثيابها المهترئة الكئيبة الممزقة ؛ لذلك ترى الشعوب العربية من محيطها إلى خليجها ، في إطار هذا الحدث الثقافي ، وهي تتصافح وتتعانق ، وتلتقي ، وتتحاور ، وتتحاب ، وقد تختلف ، لكنها تغتني باختلافها ، كل ذلك يتم على أيدي مجموعة المثقفين والأدباء والشعراء والمبدعين العرب ، الذين يجتمعون في ساحة الثقافة والإبداع في مهرجان جرش ، قادمين من مختلف الأقطار العربية ، متجاوزين الحدود والسدود والقيود السياسية ، التي تمزق الخارطة العربية الواحدة .

إن هذا الواقع الجديد الذي يضيء به وجه جرش هذا العام يعكس الدور الجديد والخطير ، الذي ينبغي أن تضطلع به الثقافة العربية بعد زلزال الخليج الكبير ؛ لذلك تقع على كل المثقفين ، والمبدعين بصفة خاصة مسؤولية تجاوز التمزق السياسي ، واختراق واقع الترهل ، وصولاً إلى روح هذه الأمة... في محاولة من الثقافة لدفع الواقع السياسي المترهل ....

إن الثقافة منذ الآن ، فصاعداً ستكون المعيار الصحيح الذي تُقيِّمُ به الشعوب العربية سياسييها ، فبقدر ما تنهض الثقافة هنا أو هناك تنهض قامة السياسة من ورائها ؛ ليفصح هذا السياسي أو ذاك صادقاً هذه المرة عن رغبته في تعميق خط الوحدة العربية ، التي لن يضاء طريقها إلا بشمس الثقافة »[١].

والسؤال هنا : ما هي هذه الثقافة التي تؤدي إلى « الوحدة العربية » ؟ ! .

إنها – عند علوي الهاشمي وإخوته الحداثيين – تلك الثقافة الحداثية الثورية التي يتلقونها في المربد وجرش ونحوهما ، تلك الثقافة

---

(١) مجلة الشروق ع ١٨ ، ٧-١٣/٢/١٤١٣هـ ، ص ٥١ .

البعثية التي تربى عليها صدام حسين ، والحزب البعثي والحداثي في العالم العربي كله ، إذ هما حزبان متقاربان إلى حد كبير جداً ؛ ولهذا فقد أيد أكثر الحداثيين صدام حسين وحزبه البعثي في غزوه الكويت ، بعض الحداثيين صرّح بذلك ، وبعضهم اكتفوا بالتلميح من قريب ، أو بعيد ، حسب مواقف السياسة في بلدانهم ؛ إذ كثير منهم - وبخاصة في دول الخليج - لم يستطيوا إعلان مواقفهم الصحيحة صريحة ؛ خشية السلطة في هذه الدول .

وعن مهرجان جرش يتحدث عمر شبانه ، فيقول :

« يعد مهرجان جرش للثقافة والفنون واحداً من المهرجانات العربية القليلة ، التي تشتمل على فعاليات ثقافية متعددة ، وذات أبعاد عربية وعالمية ....

جرش تجري كل نشاطاته في وقت واحد ، وعلى مدى أسبوعين تقريباً ، حيث يلتقي الشعر والنقد مع العروض المسرحية للكبار وللصغار ، مع حفلات الغناء والرقص ، والباليه ، والدبكة ، والفنون الشعبية ، (الفولكلور) من أرجاء العالم كل هذه النشاطات كانت تقام داخل حدود المدينة الأثرية ، في ساحاتها ومسارحها ومدرجاتها الحجرية ، وبين أعمدتها، إلا أنها في العامين الأخيرين انتقلت إلى العاصمة عمّان ؛ لظروف تتعلق - كما يقو ل المسؤولون عن إدارة المهرجان - بالطريق إلى جرش ، حيث تجري عملية توسيع لها ، وفتح طرق جديدة » [(١)].

ثم عدد هذا الكاتب طائفة كثيرة من الحداثيين ، الذين شاركوا في مهرجان جرش لعام ١٩٩٢م ، من أكثر الدول العربية ، كما أنه ذكر مناقشتهم لمفاهيم الحداثة ، ومدى انتشارها في الوطن العربي [(٢)].

---

(١) مجلة السراج ع ١٠ ، ربيع الثاني ١٤١٣هـ ، ص ٤٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٣ ، وانظر : شيئاً من أخبار جرش ١٩٩٣م في المصدر نفسه ع ٢١ ، ربيع الأول ١٤١٤هـ ، ص ٥٨ - ٦١ .

٥- مهرجان الشعر الخليجي

أقيم في جامعة الكويت ، بدعوة من أعضاء هيئة التدريس ، في شعبان ١٤٠٦هـ ، مهرجاناً حداثياً « مهرجان الشعر الخليجي » ، وقد أقيم على شرف أحمد الربعي ، اليساري الكويتي ، ودُعي إليه أصحاب الاتجاه اليساري من دول الخليج العربي ، وقد شارك فيه من المملكة العربية السعودية كل من : عبدالله الصيخان ، ومحمد جبر الحربي ، وخديجة العمري ، وفوزية أبو خالد .

وقد نشرت بعض الصحف الخليجية دراسة عن هذا المهرجان ، تضمن نشر صور المشاركين ، والمشاركات ، سافرات متبرجات ، كاشفات للوجوه والرؤوس ، وما حولها ، كصورة فوزية أبو خالد ، وخديجة العمري ، وغيرهما .

وتعمدت بعض الصحف الاحتفاء والإشادة بالمهرجان الحداثي الكويتي وبالمشاركين فيه ، فنشرت ما قيل فيه ، وصور الحاضرين والمشاركين ، حيث برز التبرج والسفور والاختلاط ؛ إذ ترى في الصورة الحداثية السعودية كاشفة بجوار اليساري الكويتي ، وهكذا [١].

وقد أشارت مجلة (الشرق) السعودية إلى مهرجان الشعر الخليجي ، وأشادت به ، ثم قالت :

« هذا وتعتبر مبادرة جامعة الكويت في تنظيم تلك الليلة الشعرية مبادرة رائعة حقاً ، حيث تألق الشعر وتألقت الكلمة الصادقة ، وتبقى الكرة في شباك جامعاتنا السبع التي ما زالت غائبة عن المجتمع والثقافة

---

(١) انظر : صحيفة (الوطن) الكويتية ع ٤٠٤١ ، ١٤٠٦/٩/١١هـ ، ص ٢٥ ومجلة (الشرق) السعودية ع ٣٥٩ ، ١٤٠٦/٩/١٦هـ والمجلة نفسها ع ٣٦٢، ١٤٠٦/١٠/٧هـ ، ص ٣٢،٣٣ .

الحقيقية، فهل تحرك الكرات المتعددة ، التي ترقد في شباكها »[١].

وهذا قريب مما ذكرته فوزية أبو خالد في المهرجان نفسه ، إذ دعت إلى وجود الحرية للحداثيين ؛ ليعبروا عن أنفسهم[٢].

---

(١) مجلة الشرق ع ٣٥٩ ، ١٤٠٦/٩/١٦هـ .

(٢) انظر : صحيفة اليوم ع ٤٧٦٢ ، ص ١٢ .

٦- مهرجان الجنادرية

يعقد في كل سنة في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية ، (المهرجان الوطني للتراث والثقافة بالجنادرية » .

والذي يُلحظ - وللأسف الشديد - ، هو بذل الحداثيين وسعهم في استغلال هذا المهرجان ، وتوظيفه لصالح الفكر الحداثي الثوري ، بل إنهم يعدّونه منبراً من منابرهم الحداثية ، وإن لم يكن كذلك في أصل تأسيسه .

يقول الحداثي جارالله الحميد - متحدثاً عن واقع الحداثة في السعودية - :

« السلطة تتيح لمن ينشر أن ينشر ، ويقول ما يشاء ... ، ولعل مهرجان الجنادرية ، وما حققه من حال ثقافي هو خير دليل على هذا التوجه الذي تتبعه الدولة .

لقد أتاح لنا المهرجان أن نلتقي بأشقاء لنا من الوطن العربي ، ومنحنا حرية الحديث { !! } ، وأن نتبادل همومنا وكتبنا ، وهذا بحد ذاته إنجاز »[(١)].

هذا الحداثي الصغير في ثقافته وعقليته يتهم الدولة بأنها تسمح للحداثيين أن ينشروا ويقولوا ما يشاءون، ويرى أنها - أي الدولة - على حد زعمه - هيأت لهم مهرجان الجنادرية ليتبادلوا الهموم والكتب مع الحداثيين الثوريين في العالم العربي ، إذا كان هذا منظوره ، فكيف بمنظور دعاة الحداثة الذين يحملون الشهادات والدراسات ، وما هو تخطيطهم تجاه هذا المهرجان ، بل وتجاه غيره !! ، بالتعاون مع أولئك الذين يتبادلون معهم الكتب .

ولهذا يقول الحداثي الرافضي محمد العلي :

---

(١) مجلة الشروق ع ٢٧ ، ١٠-١٦/٤/١٤١٣هـ ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

« ومهرجان الجنادرية من النعم التي جعلت الأدباء يعرف بعضهم بعضا ، ويلتقي بعضهم ببعض ...» [١].

ثم تأمل قول الحداثي أحمد فرحات :

« إن مهرجان الجنادرية هو مناسبة ليتعرف المثقفون العرب بعضهم إلى بعض ، ويلتقوا في دوائر حوارات مثمرة في زمن يعزّ فيه اللقاء، بخاصة وأنهم يفدون من أقطار مختلفة ، لا بل من قارات متباعدة أيضاً ... .

إن ثمة أمراً بالغ الأهمية تتيحه لنا مناسبة الجنادرية ، نحن الذين نجهل ما يدور في المملكة العربية السعودية من تفعيل فكري ، ثقافي وإبداعي ، آخذ في الاتساع والتبلور ، إنها فرصة إذاً لنتعرف ومباشرة إلى أصوات تتألف في القدرة ، وفي سيرورة التجريب ، وهاجس التجاوز ، ذي الذرائع الجوهرية { !!! } .

ومن دون مبالغة نقول إنه لو كان أتيح لهذه الأصوات الفضاء الإعلامي العربي الجد والمتواصل لاستطاعت وبكثير من الثقة إن تبزّ العديد من الأسماء المكرسة في خارطة الثقافة والإبداع العربيين .

مقطع القول ، الأدباء والمفكرون العرب السعوديون الحديثون { أي الحداثيون } مظلومون إعلامياً ، بخاصة في بيان الصحافة العربية ، صحافة (المركز) : بيروت ، القاهره ، الرباط الخ ...

من هنا ، إذاً،تكمن أهمية فرصة الجنادرية كموسم ثقافي سنوي، يلتقي فيه المثقف العربي بالمثقف السعودي أولاً : يتعرف إليه ، يحاوره يتأمل أسئلته ، يعيش ثقافة المكان ومعناه ، وينزع إلى استقصاء أسرار أولئك الذين يعيشون متعة العزلة ، ويتأبّون الأضواء المجانية السريعة .

---

(١) مجلة الجيل ع ١٧١ ، ١٦-٣٠ /١٤١٤/٢/١٤١٤هـ ، ص ٢٣ .

الأحرى ، ونحن في زمن انفجار المعرفة ، هذا الذي يشملنا ولا نعرفه ، أن نتواصل مع من ثم امتداد لنا ، ونحن امتداد طبيعي لهم ، منذ فجر الثقافة العربية ؛ ولأن الإبداع يجنح إلى قول نفسه فلا حاجة إذ ذاك للممالأة ، وطواف المجاملات ، وضياع الوقت ، بخاصة أن الوقت بالنسبة إلى المبدع الحقيقي ليس للتكرار ، وإنما للإبداع »[١]!! .

وهذا الحداثي أحمد فرحات يبدو أنه من المواظبين على الحضور في مهرجان الجنادرية كل عام .

فقد كتب ، أخيراً ، عن المهرجان الثامن الذي أقيم عام ١٤١٣ هـ ، وركز في كتابته على الورقة التي قدمها إياد مدني ، والتي في أغلبها نقولات عن الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، بل إنه في ورقته أصبح نسخة ثانية منه ؛ ولهذا حظي بثناء عظيم من الحداثي أحمد فرحات ، وأمثاله ، وبمخالفة عظيمة من أكثر الحاضرين في المهرجان باعتراف أحمد فرحات نفسه ؛ لأنه تحدث بعقل غيره ، بعقل حداثي ماركسي بعثي ، إذ كان من أوائل المؤيدين - أعني هنا الجابري - للحزب البعثي في غزوه الكويت ، والمخالفين للأنظمة الخليجية في تلك الحادثة [٢].

وأذكّر هنا بأن ورقة إياد مدني كان عنوانها « النفط والفكر في منطقة الخليج العربي » !! ، وأكثر نقولاتها عن محمد عابد الجابري !! ، كما أسلفت .

وممن التقى بهم الحداثي أحمد فرحات ، وأعجب بفكره ، وهوية « العروبة » عنده ، عبدالله مناع [٣].

---

(١) مجلة الشروق ع ٥٩ ، ٢٩ ذو القعدة - ٥ ذو الحجة /١٤١٣، ص ٤٥ .

(٢) انظر : المصدر السابق ع ٦٠ ، ٦-١٢/١٢/١٤١٣هـ ، ص ٣٩ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ع ٦١ ، ١٣-١٩ /١٢/١٤١٣هـ ، ص ٣٩ .

وعن مهرجان الجنادرية يقول محمد رضا نصر الله :

« لقد كان حرياً بهذه الاتحادات أن تنادي إلى اجتماعات سنوية تدعو فيها الأدباء والكتّاب العرب ، بدون تصنيف سياسي أو أيديولوجي ، لتجديد الحوار ، والتعرف الشخصي ، ومداولة الرأي ... .

من هنا ألا يحق لنا أن نشكر مهرجاناً كالجنادرية ، وهو يحقق فرصة اللقاء غير المشروط ، وغير المصنف سياسياً ، أو أيديولوجياً ..»[1]!!.

وتأمل جيداً عبارته الأخيرة ، « غير المشروط ، وغير المصنف سياسياً ، أو أيديولوجيا » .

إنهم يريدون لهذا المهرجان أن لا يكون خاضعاً لسياسة الدولة ونظامها الشرعي ، وبالتالي غير مشروط بالضوابط الشرعية الدينية .

ثم تأمل القول الخطير ، الذي يدل على أن الحداثيين يريدون أفكار وسياسة ، أمثال عبدالوهاب البياتي ، ومن هو على منهجة .

يقول أحمد عائل فقيه :

« لقد كان مهرجان الجنادرية خطوة هامة ، ومضيئة في آن ؛ إذ أننا تعرفنا فيه ، وعن كثب على محمد عابد الجابري ، ومحمد أركون وأحمد عبد المعطي حجازي ، وعبد الوهاب البياتي ، وسهيل إدريس ، وآخرين أضاؤا الثقافة العربية بإنتاجهم وحضورهم الفاعل ، لقد جاء هؤلاء لكي يروا هذا الإنسان الذي يسكن سرة العالم ، الجزيرة العربية ... .

إن التواصل الثقافي هو ما يجعلنا لا نخشى أحداً من خلال المهرجانات الثقافية ، التي يتم المشاركة بها خارج المملكة – كما حصل في مهرجاني المربد في بغداد ، وجرش في عمّان ، وكذلك مهرجان الجنادرية ،

---

(١) صحيفة الرياض ، ع ٩٠٥٦ ، ١٨/١٠/١٤١٣هـ ، ص١٢ .

الذي كان فاصلة هامة في تاريخ ثقافة هذا الوطن ، من خلال الحوارات الجانبية ، ومن خلال ورقات العمل ...» [١].

إذن ، فالحداثيون يريدون أن يكون المهرجان غير مشروط سياسياً، وعقدياً ، ليتربوا على سياسة ومواقف الجابري وأركون وحجازي والبياتي وسهيل إدريس ، وأمثالهم من الحداثيين الثائرين على الشرع الحنيف ، والرافضين للأنظمة العربية الحاكمة .

فإن تربى شباب هذا البلد - حفظه الله - على مناهج أولئك الثوريين فإنَّ الخطر على الأمن ، وعلى عقائد الناس متحقق .

ويكتب محمد رضا نصرالله ، مرحباً بأستاذه ، الحداثي الماركسي محمد عابد الجابري ، في مهرجان الجنادرية ، فينقل عنه قوله :

« إن مهرجان الجنادرية هو الذي جعلني أنغمر في حالة دهشة بين شباب يتابع أحدث ما يطرح من منظومات فكرية ، وبين شابات يكتبن القصة والشعر والنقد برؤية جديدة ، لقد كان ذلك أمراً لم يخطر لي على بال، حين قررت المجيء إلى الجنادرية ... .

لقد وجدت نفسي تنهمر في غمار تاريخي العربي ، أصافح قسمات مجتمع جديد ، أجد من الواجب القومي أن أبارك فيه هذه النهضة ، التي بدأت تخرجه من رقدة استمرت قروناً خارج المتغيرات العربية ؛ ولذلك فإنني قادم إليكم » [٢]!! .

هذا ما حدّث به الحداثي محمد رضا نصر الله عن شيخه الحداثي الماركسي محمد عابد الجابري .

---

(١) صحيفة عكاظ ١٤٠٧/٩/٢٨هـ .

(٢) صحيفة الرياض ع ٧٢٢٣ ، ١٤٠٨/٨/١٥هـ ، زاوية أصوات .

ثم ذكر محمد رضا نصر الله أنه قابل في مهرجان الجنادرية أستاذه الحداثي السوري ، القادم من أمريكا ؛ ليشارك في مهرجان الجنادرية لعام ١٤٠٨هـ .

ويذكر هذا الحداثي السعودي أنه حاور حليم بركات ، وهذا نص الحوار كما كتبه محمد رضا :

« لقد وجد حليم بركات نفسه بعد ذلك ينهمك جاداً في دراسة الأزمة ، في دراسة المجتمع العربي المعاصر ... .

– فماذا وجدت يا حليم :

– يقول: إن تجربة الجنادرية مثيرة حقاً ؛ ولهذا سأظل أحمل في عيني إشعاع الصقر الذي يحاول النفاذ إلى الأشياء .

أليست تجربتكم في المتغيرات الاجتماعية جديدة ؟ .

– قلت ماذا تعني ؟

– أجاب إنني على الأقل أجد نفسي محاطاً بكوكبة من أبرز المفكرين والمبدعين العرب ، في زمن يتعرض فيه أي صاحب رأي حر لكل أشكال المحاصرة .

يكفي أن نكون هنا على أرض الجنادرية معاً ، شاعراً مع قاص ، ومفكراً مع صحفي ، إن معظم هؤلاء أصدقاء ورفاق درب ، لم يروا بعضهم من سنوات »[1]!! .

أما من هم الذين يشاركون في فعاليات مهرجان الجنادرية ، من

---

(١) المصدر السابق ، في الزاوية نفسها ، وانظر الكلام السيء الذي كتبه حسين علي حسين ، عن مهرجان الجنادرية في مجلة اليمامة ع ١١٩٥، ٢٣/٨/١٤١٢هـ ص ١٠٥ ، وفي العدد نفسه ص ٦٢، ٦٣ كلام سيء عن المهرجان ، لكاتب آخر ؛ إذ قدح بأهل الخير والصلاح والدعاة ، المشاركين في المهرجان .

الحداثيين ، فخذ مثالاً على ذلك ، المهرجان السابع ، الذي أقيم في عام ١٤١٢هـ ، فقد شارك فيه طائفة من كبار منظري الحداثة ، وبعض تلاميذهم ، ومن أولئك :

عزالدين إسماعيل ، جابر عصفور ، علي البطل ، أحمد عباس صالح ، محمد إبراهيم أبو سنة ، منذر عياش ، سعد مصلوح ، عبد الغفار مكاوي ، تركي الحمد ، عبدالله الغذامي ، سعد البازعي ، معجب الزهراني ، عبدالوهاب الحكمي ، عبدالله المعطاني ، عثمان الرواف [١].

وفي المهرجان الخامس ، الذي أقيم في شهر شعبان من عام ١٤٠٩هـ ، شارك فيه بعض الحداثيين ، وألقى فيه الحداثي محمد الثبيتي قصيدة قال فيها :

« أدرمهجة الصبح صب لنا وطناً

في الكؤوس يدير الرؤوس ، وزدنا من الشاذلية حتى تفيء السحابة

...

أيا كاهن الحي هل في كتابك من نبأ القوم ، إذ عطلوا البيد واتبعوا نجمة الصبح

أيا كاهن الحي إنا سلكنا الغمام وسالت بنا الأرض ، وإنا فرطنا النوى ووقفنا بسابع أبوابها خاشعين ، فرتل علينا هزيعاً من الليل والوطن المنتظر

...

أيا مورقاً بالصبايا ويا مترعاً بلهيب المواويل

---

(١) انظر : صحيفة عكاظ، إذ نشرت أسماءهم في ١٤١٢/٧/١٩هـ ، ومجلة التوباد ع ١٤ ، محرم ١٤١٣ هـ ، ص ١٤٣ .

سلام عليك ..مطرنا بوجهك ، فليكن الصبح موعدنا للغناء .

...

ها نحن في كبد التيه نقضي النوافل ..

يا كاهن الحي طال النوى .. كلما هلّ نجم قلينا رقاب المطي

لتقرأ يا كاهن الحي .. فرتل علينا هزيعاً من الليل والوطن المنتظر »[١]!! .

أما المهرجان السادس ، والذي أقيم في عام ١٤١٠هـ ، فلعله يكفيك قراءة عناوين بعض ندواته ، وهي :

١ – الفن المسرحي في العالم العربي تأريخه وعوامل ظهوره ، مقدم ورقة العمل علي الراعي ، والمعلقان هما : الفريد فرج وعبد الكريم برشيد .

٢ – لغة المسرح بين الفصحى والعامية .

٣ – الشكل والمضمون في المسرح العربي وعلاقته بالتراث .

٤ – التجربة المسرحية في المملكة العربية السعودية .

٥ – نحو مسرح إسلامي .

وقد اشتملت بعض هذه الندوات على مغالطات وانحرافات كثيرة ، وتضمنت مطالبة بالاختلاط والمعازف ، وظهور الحبيب مع حبيبته ، وبخاصة في كلام على الراعي وعزيز ضياء [٢].

وفي المهرجان السابع – سبقت الإشارة إليه – قدم تركي الحمد ورقة بعنوان « أزمة الفكر السياسي العربي في التعامل مع القضايا

---

(١) انظر : الندوات والمحاضرات – المهرجان الوطني للتراث والثقافة الخامس ص ٢٥٦-٢٥٨ ، و« القصيدة » طويلة ، وسيئة .

(٢) انظر : الندوة الثقافية الكبرى الموروث الشعبي وعلاقته بالإبداع الفني والفكري في العالم العربي – النص المسرحي ، لا سيما ص ١٧ – ٢٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، وغيرها .

الكبرى» ، تضمنت انحرافات خطيرة ، وهي خلاصة لأفكار الحداثيين الماركسيين ، وبخاصة المغاربة ، أمثال : الجابري والعروي وغيرهما ، بل إنها منقولة عن أولئك ، وكما أشار الحمد نفسه في نهاية مذكرته [١].

وبعد إلقائها شرحها الكاتب الماركسي أحمد عباس صالح وكان مما قاله في مهرجان الجنادرية : « وبدأ يدرك العالم جميعاً وليس العرب فقط ، يدرك أن الأفكار العقائدية والأيديولوجيات التي تفترض في الإنسان تسليماً مطلقاً لمنهج ما ، لم تعد صالحة في التنفيذ وفي ممارسة الحياة ، بل إنها تؤدي إلى كوارث كثيرة ••• ، ولذلك في ورقة الدكتور { تركي الحمد } أحس أن هناك تضميناً لا يريد أن يفصح عنه ، واسمح لنفسي أن أفصح عنه وأتحمل نتائج هذا الإفصاح ، وهو أن هذه المرحلة تتطلب عودة من المفكرين العرب إلى الواقع المباشر ، بمعنى التفكير في مشروع قومي » لا ديني •

ثم استدل على قوله « بالمجتمعات الليبرالية العربية » حيث نجحت عندما أدركت « أن الأفكار العقائدية والأيديولوجيات التي تفترض في الإنسان تسليماً مطلقاً لمنهج ما ، لم تعد صالحة في التنفيذ ، وفي ممارسة الحياة •••» [٢].

ثم سخر من الذين يقولون « بالعداء الصليبي » ، فقال :

« لا أدري أسبابه إلا الاستسهال أن هناك خصومة ثابتة أزلية بين العالم الصليبي والعالم الإسلامي •••» [٣]!!

---

(١) انظر : المهرجان الوطني للتراث والثقافة السابع ١٤١٢هـ ، الندوات والمحاضرات ص٩٩ - ١٢٠ •

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢ •

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٣ •

ثم دعا إلى نقد « المسلَّمات » والشك في صلاحية أي « مسلَّمة »، فالعالم الغربي لم تحصل له هذه الحضارة المتقدمة إلا بعد أن نقدمسلّماته وشك فيها ، فخرج من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة ، ثم تساءل « هل يستطيع الفكر العربي أن يفعل ذلك » فينقد مسلّماته ؛ ليتقدّم !!

ثم قال في خاتمة كلامه « ما زلنا نخطو خطوات أولية نحو الحداثة ، ونحو العصر الحديث ...» [١].

ثم تحدث عثمان ياسين الرواف وأيدهما - الحمد وأحمد عباس - على ما قالاه ، بل إن ما ذكراه « أثلج صدره » !! ولم ينس أن يشيد بأفكار الحداثيين الماركسيين محمد عابد الجابري وعبدالله العروي ، واللذين هما من أقطاب « إشكالية الثقافة العربية » كما يقول الروّاف .

وقد ورد في تعليقه مغالطات كثيرة ، لا أرى ذكرها ؛ لأنه لا يستحق أن يعلق على كلامه ، فهو مقلد ، وثقافته سطحية .

والخلاصة أن تركي الحمد وأحمد عباس صالح قالا ما لايجوز السكوت عنه ، مماأثار غيرة مثقف مسلم هو الأمير سعود بن سلمان بن محمد آل سعود فرد عليهما رداً دقيقاً مسددا ، فليراجع [٢].

بل إن أكثر التعليقات كانت رداً عليهما ونقداً لأفكارهما .

ولكن هذا لا يكفي ، فالحضور كثير ، وإثارة الشبه على الصغار والشباب والعامة وأنصاف المثقفين خطيرة ، خطيرة .

ولما كثر المخالفون لأحمد عباس صالح عدّ كلامهم « إرهاباً » وطالبهم بعدم رفع السيف عليه ، وأكد في نهاية تعقيبه عليهم ما قاله في بداية حديثه .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

وإنها لمصيبة عظيمة أن يفتح المهرجان أبوابه لمثل هؤلاء الجهلة والمغرضين ، أو المنتمين لتيارات أجنبية مشبوهة ، ليلقوا فيه أباطيلهم وانحرافاتهم .

وأرجو أن لا يقال لا بأس أن يسمح لأهل الباطل بذكر باطلهم ، حتى يرد عليهم العلماء وطلبة العلم ، فيتبين بطلان كلامهم ، ويعرف الناس أنه باطل ، أو يقنع أهل الباطل ببطلان كلامهم .

وذلك أنه يطرح الباطل ويؤكد عليه في وقت طويل ، ولا يسمح بالرد والمناقشة إلا في وقت قصير جداً ، بل ثم يسمح لمن يعلق من الحاضرين فيؤكد ذلك الباطل ، ويرد على طالب العلم ، فيصبح الناس والعامة في اضطراب عظيم وتثار الشبه حول عقيدتهم ومفاهيمهم الشرعية ، فتحصل بذلك مفاسد عظيمة .

مؤتمر النقد الأدبي الأول في جامعة البحرين

تحت شعار « نحو رؤية جديدة لنظريات النقد الأدبي » عقد مؤتمر في جامعة البحرين ، بدعوة من قسم اللغة العربية ، والدراسات الإسلامية فيها .

وقد امتدت جلساته على مدى أربعة أيام ، في المدة من ١٧-١٩ ابريل ١٩٩٣م .

وبلغت أبحاث المؤتمر ثلاثين بحثاً ، اتجهت إلى « التركيز على استخلاص نتائج فكرية ومنهجية من مسيرة النقد الأدبي العربي ، سواء القديم منه ، أم الحديث ، كما أنها وقفت طويلاً عند الأدوات المنهجية المستخدمة ، ولاحظت ضعف هذه الأدوات ، وتخلفها عن مواكبة ثورة التقنيات في الغرب »(١).

هذا وقد انقسم المؤتمر إلى ثلاثة محاور رئيسة :

المحور الأول : التراث النقدي العربي مرتكزاً للرؤية الجديدة .

المحور الثاني: نظريات الأدب العالمية ، ودورها في تكوين النقد العربي .

المحور الثالث: الإبداع العربي بؤرة التنظير النقدي الحديث .

افتتح المؤتمر علي محمد فخرو ، وزير التربية والتعليم ، ورئيس مجلس أمناء جامعة البحرين .

الجلسة الأولى ، كان مدارها المحور الأول ، وقد ترأس الجلسة شكري عيّاد ، وقدمت فيها ثلاث أوراق :

الأولى - في البدء كان الإنسان للحداثي المصري جابر عصفور .

---

(١) مجلة العربي ع ٤١٦ ، محرم ١٤١٤هـ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

الثانية – من الخطاب إلى التجربة للحداثي السعودي سعيد السريحي .

الثالثة – ثقافة الناقد في التصور النقدي القديم للحداثي الأردني قاسم المومني .

الجلسة الثانية ، كان مدارها المحور الثاني ، وقد ترأس الجلسة، هلال الشايجي ، وقدم الحداثي السعودي سعد البازعي (ورقة عمل) ، بعنوان : « المرواحة المنهجية : ملاحظات حول البنيوية في النقد العربي المعاصر » .

وفي الجلسة الثالثة ، قدم أحد الحداثيين اللبنانيين ، بحثاً بعنوان « حداثتان وتراثان ..» .

وقدم عبدالخالق محمود عبدالخالق ، من جامعة البحرين ، بحثاً ، بعنوان « سيكولوجية الإبداع في الشعر الصوفي » .

الجلسة الرابعة ، ترأسها السوري حسام الخطيب ، الذي يعمل في جامعة تعز باليمن ، وشارك فيها الحداثي المصري عزالدين إسماعيل بورقة عمل بعنوان « نظرية الأدب الماركسية بين التحول والتكييف » ، أكد فيها اتجاهه الماركسي ، بل اتجاه الحداثيين الماركسي .

وفي الجلسة نفسها قدم حسن رحمة ، ومحمد ديب من جامعة البحرين ، ورقة عمل بعنوان « الموقف النقدي من أدب العالم الثالث » .

والبحث الأخير في الجلسة كان لسعيد علوش بعنوان « نقد النقد » .

أما المحور الثالث الذي سبقت الإشارة إليه ، وهو « الإبداع العربي بؤرة التنظير النقدي » فقد شكلت له جلسة كانت برئاسة عزالدين إسماعيل حيث قدم الحداثي السوري كمال أبو ديب ، الذي يعمل في جامعة لندن ، بحثاً بعنوان « تشابك الفضاءات الإبداعية » .

أما الحداثي البحريني علوي الهاشمي فقد قدم ورقة عمل بعنوان « لغة الشعر بين التركيب والتخييل » .

وعقدت جلسة برئاسة يمنى العيد ، الحداثية اللبنانية ، ونوقشت ورقتا عمل ، الأولى للمصري محمد أبو موسى من جامعة الأزهر ، بعنوان (منهج غائب في تراث عبدالقاهر الجرجاني » ، والثانية من إعداد كمال لا شين ، من جامعة البحرين ، وكانت بعنوان « السبق الشعري ، بحث في أصول صنعة الشعر ونقده عند العرب » .

ومن أشد الجلسات إثارة كانت مناقشة الأوراق المقدمة من عبدالله الغذامي ، من كلية الآداب ، جامعة الملك سعود ، بالمملكة العربية السعودية ، وورقة إبراهيم عبدالرحمن من جامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية ، حول الأصول الغربية للنقد العربي الحديث (قراءة في نقد الشعر في مصر) ، وقد ترأس الجلسة عفت الشرقاوي ، من قسم اللغة العربية ، بجامعة البحرين .

ورقة الحداثي السعودي عبدالله الغذامي كانت بعنوان « المعنى في بطن القاريء » !! ، و« هي موغلة في الرمزية »

وقد قسم إبراهيم عبدالرحمن الحركة النقدية إلى ثلاث مراحل ، التقليدي ، والحديث ، الذي نشأ من احتكاك العربي بالغربي ، والثالثة هي مرحلة الحداثة .

ومن الأوراق المقدمة في مؤتمر البحرين ، أيضاً ، العناوين التالية :

١- « الترجمات النقدية من اللغة الانجليزية في بلاد الشام ، متابعة وتحليل ، وبليوغرافيا » للحداثي حسام الخطيب .

٢- «النظريات النقدية الحديثة ونشوئية المنهج التاريخي » !! ، للحداثي التونسي عبدالسلام المسدي .

٣- « الجنس الأدبي بين الموهبة الفردية والرافد الغربي » لمحمد ديب .

٤- « نقدنا : غربة مع الأدب وكسور في التاريخ » للحداثية يمنى العيد .

٥- « أنماط الشعرية المعاصرة » لصلاح فضل .

٦- « تغير الحساسية الأدبية وتحولات الخطاب الروائي المعاصر» للحداثي صبري حافظ ، من جامعة لندن .

وقد ترأس منصور الحازمي جلسة قدمت فيها أوراق عمل . لسعيد يقطين ، وعبدالواحد لؤلؤة .

ومن المشاركين في أوراق عمل أيضاً

معجب الزهراني ، من السعودية ، بعنوان « تأثيرات نظرية الرواية الغربية في النقد الروائي الغربي » ، « حيث درست الورقة أبرز الأطروحات حول نظرية الرواية الغربية منذ بدايات تشكلها في كتابات هيجل وغوته إلى اليوم .

ويرى أن نظريات الرواية الغربية لم تظهر بكل الوضوح في النقد الروائي العربي إلا في العقدين الأخيرين من هذا القرن » .

هذا وقد اتفق الجميع على أن يكون هذا المؤتمر دورياً ، وستتلقى اللجنة المقترحات لتحديد مكان انعقاد الدورة القادمة [1].

وقد علق الحداثي البحريني على هذا المؤتمر قائلاً بأن الحداثيين في العالم العربي استطاعوا توحيد صفوفهم ، على الرغم من اختلافهم حول أزمة الخليج – العراق والكويت – ، فاجتمعوا في البحرين ، وحققوا بذلك ما يتطلع إليه الإنسان العربي ، بينما عجز عن ذلك « السياسيون العرب ... » إلى آخر قدحه بالأنظمة العربية الحاكمة [2] !! .

---

(١) انظر : ملخصاً لمؤتمر النقد الأدبي في البحرين ، في المصدر السابق ١٠٠-١٠٩ .

(٢) انظر : مجلة الشروق ع ٥٨ ، ١٣ /٥/١٩٩٣م ، ص ٤٥ .

مهرجان (غرونوبل)

يعقد في مدينة (غرونوبل) الفرنسية مهرجاناً سنوياً للحداثيين العرب ، ومتابعة أخبار الحداثة في العالم العربي .

ففي عام ١٩٨٥م ، عقد هناك مهرجاناً لدراسة « الحداثة الثقافية في المغرب » ، تناولت الندوات فيه الحداثة في المغرب ، ومجالاتها ، والكتب الحداثية هناك ومناهجها ، ونحو ذلك .

وقد شارك في مهرجان (غرونوبل) طائفة من الحداثيين ، من المغرب العربي ، منهم :محمد بنيس ، وعبد الكبير الخطيبي ، وعبد اللطيف اللُعبي ، وعبد الرحمن طنكول .

وفي عام ١٩٨٦م ، عقد كذلك مهرجان في (غرونوبل) ، تحت شعار « لقاء الشعر العربي والفرنسي غرونوبل/ مراكش » .

وشارك فيه طائفة من الحداثيين المغاربة ، منهم محمد بنيس ، وغيره [(١)].

وفي المدة ما بين ٤ إلى ١٢ تموز (يوليو) من عام ١٩٩٢م ، أقيم، كذلك في مدينة (غرونوبل) الفرنسية مهرجاناً للمسارح ، شارك فيه بعض « المثقفين » من العالم العربي [(٢)].

وهكذا تعقد الندوات في تلك المدينة بشكل دوري ويدعى إليها حداثيون من العالم العربي .

---

(١) انظر : حداثة السؤال ص ٧٥ ، ١٩٥ .

(٢) انظر : مجلة الوطن العربي ع ٢٧٦-٨٠٢ ، ١٧/٧/١٩٩٢م ص ٣٦ .

مهرجان الشعر العربي الأول في القاهرة

أقامت وزارة الثقافة المصرية (هيئة قصور الثقافة) مهرجان الشعر العربي في القاهرة ، وعدد من الأقاليم المصرية ، في المدة ما بين ٢١إلى ٢٦ تشرين الثاني (نوفمبر) من عام ١٩٩٢م .

وقد شارك في هذا المهرجان الحداثي طائفة كثيرة من الحداثيين المصريين ، بالإضافة إلى طائفة أخرى كبيرة من الحداثيين الخليجيين ، والعرب بعامة .

ومن أولئك : أدونيس ، نوري الجراح ، لينا الطيبي ، بدر الدين عرودكي ، فرج العرني ، إدريس المسماري ، سعدي يوسف ، هاشم شفيق ، كاظم جهاد ، محمد علي شمس الدين ، سميح القاسم ، زكية مال الله ، قاسم حداد ، علي الشرقاوي ، سيف الرحبي ، وعبد اللطيف اللعبي ، وغيرهم[١].

والمهرجانات التي يشارك فيها الحداثيون ، محاولين استغلالها ، كثيرة ، ومنها – غير ما سبق – :

مهرجان أصيلة في المغرب .

مهرجان قرطاج في تونس .

فرع اليونسكو في باريس .

مهرجان الفارابي ، بغداد .

مهرجان الشعر العربي في القاهرة .

مهرجان الشعر والقصة لشباب مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

مهرجان الفنون الوطني الأول في الإمارات .

مهرجان المَقيل في صنعاء .

علماً بأن بعض هذه المهرجانات سيطر عليه الحداثيون سيطرة كاملة ، وبعضها دون ذلك .

---

(١) انظر : مجلة الوسط ، ع ٢٤ ، ١٣-١٩/١/١٤١٣هـ ، ص ٦٢ .

الأندية والجمعيات الثقافية والأدبية

للأندية الأدبية والثقافية ، وجمعية الثقافة والفنون دور ثقافي كبير، ومما يؤسف له ، هو تسرُّب الحداثيين إلى كثير من هذه المنابر ، واستغلالها في نشر الفكر الحداثي ، والتنظير له في البلاد العربية ، ويتجلى ذلك – إجمالاً – في ما يلي :

١ – استدعاء الحداثيين من خارج البلاد وداخلها لإلقاء المحاضرات وعقد الندوات واللقاءات ، المتضمنة لمفاهيم حداثية خطيرة .

٢ – تأليف الكتب والمجلات ، والنشرات الدورية ، ذات الطابع الفكري الحداثي ، وغالباً تكون تحت لباس أدبي .

٣ – تحديد أيام معينة لمشاركة الشباب ، الصغار منهم ، والكبار، وطرح « إبداعاتهم » ، وتشجيع « مواهبهم » ، ورفع معنوياتهم ومستوى ثقافاتهم ، يتم ذلك تحت إشراف حداثي فكري يربيهم على اتجاه معيَّن ، ومحدد مسبقاً .

والأمر الخطير ما نسمعه من هؤلاء الشباب من انحرافات فكرية وعقدية خطيرة ، دون تنبيه عليها وتصحيح لها من المشرفين على النادي أو الجمعية ، مما يدل – في أكثر الأحيان – على أن التربية على هذا التوجه مقصودة .

وكثير من الأندية والجمعيات الأدبية والثقافية دخلها الحداثيون وحاولوا استغلالها لمقاصدهم القريبة والبعيدة !!، على غفلة من المسؤولين الراعين [1].

---

(١) انظر : ما أشار إليه عبدالله سلمان ،الذي كان حداثياً ثم أعلن براءته من الحداثة ، فذكر من وسائلهم المطلوبة : الأندية الأدبية حيث يحاولون السيطرة عليها وتوجيهها لصالحهم ، انظر :صحيفة المدينة ع ٢٠٥ ، ١٤٠٧/٨/١٧هـ ، الملحق الأسبوعي الأربعاء) موضوع « سيرة الحداثة من الداخل » .

والأمثلة على ذلك كثيرة ، أكتفي - في هذا المقام - ببعضها فقط؛ إذ المقصود الإفادة لا الإحاطة .

فمن أمثلة ذلك :

١ - النادي الأدبي الثقافي بجدة

وقبل أن أذكر شيئاً من مناشطه ، الحداثية ونحوها ؛ ولتأكيد استغلال الحداثيين لهذا النادي ، أنقل هنا رسالة بعثت إلى رئيس النادي تلومه على التوجه الحداثي للنادي ، وقد نشرت هذه الرسالة في صحيفة المدينة ، يقول كاتبها فايز صالح الحربي :

« رسالة إلى رئيس نادي جدة الأدبي :

من حق كل التوجهات الأدبية أن تعبر عن نفسها ، لكن أن يصبح نادي جدة وقفاً على الحداثة والألسنية باستثناءات بسيطة { قصده يسيرة } يكاد يضعنا أمام مسؤولية سؤالك، وأنت الأديب الكبير ، عن دورك كرئيس للنادي الأدبي ، في توزيع نشاطاته ، وتنويعها ، أما أن تعمل على مسايرة التيار ؛ لكي تضمن للنادي أكبر قدر من (الزفة) الصحفية ؛ فإن ذلك لا أعتقد يتناسب مع أهداف النادي ، وتطلعات جمهوره خاصة وأن الحداثة أصبحت تتقاطر على النادي بالثلاثة ، وأنت الرجل الذي شهدناه طويلاً يأبى إلا أن يكون (هو) وفي كل المواقع ، تكاد الآن أن تترك الحبل على الغارب ، وأن تدع الآخرين يفعلون ما يشاء ون ، دون أن يدركوا أنهم زادوها كثيراً»[1].

وفي الصحيفة نفسها ، كتب نواف مشعل السبهان ، يقول :

« ليس هناك جدال على أن أدباء ونقاد الحداثة تربعوا على الجزء الأكبر من المواقع على الساحة ، وأنهم جعلوا حداثتهم قضية أدبية بارزة ،

---

(١) صحيفة المدينة ع ٢٠٦ ، ١٤٠٧/٨/٢٤ هـ ، ملحق الأربعاء الأسبوعي ص ٠٢

إن لم تكن هي القضية الوحيدة المطروحة ، ويعود هذا الكسب الذي حصلوا عليه في مدة قصيرة إلي عدة عوامل ، من أهمها أنهم تكونوا بطريقة منظمة، داخل الصفحات الأدبية أولاً ، ثم من خلال بعض الأندية الأدبية ، كما أنهم برعوا في عملية تلميع برّاق لعدد من الرموز ، التي قدموها في الشعر والقصة والقصيدة، حتى ملأ ضجيجهم الساحة ...

مضى قطار أدباء الحداثة ، بهديره ودخانه يكتسح المواقع ، وكل من يقف في طريقهم ، إما بالإغراء، أو بالترهيب ، فانساق عدد من الشباب، أصحاب التطلعات نحو البروز والشهرة خلفهم ... »[١].

ومن نماذج اهتمامه بالحداثة ما يلي :

أ – عقد في ٩ – ١٥/٤/١٤٠٩هـ ، ندوة بعنوان « قراءة جديدة لتراثنا النقدي » .

شارك فيه من الحداثيين الآتية أسماؤهم :

– عز الدين إسماعيل
– جابر عصفور
– علي البطل
– كمال أبو ديب
– محمد برادة
– عبد الله الغذامي
– سعيد السريحي
– عبد الله المعطاني
– سعد مصلوح

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

- صلاح فضل
- محمد الهادي الطرابلسي
- عبد الملك مرتاض

ثم جمعت ندوات هؤلاء الحداثيين ، ومشاركاتهم في كتاب من جزأين ، أصدره « النادي الثقافي الأدبي بجدة » [١].

وفي ١٤٠٤/٧/٦هـ أقام هذا النادي محاضرة أعدها وقدمها الحداثي سعيد السريحي ، وذلك في فندق « ماريوت » جدة ، وكانت بعنوان: «إشكالية الغموض في القصيدة الجديدة » [٢].

ب - طبع النادي الأدبي والثقافي بجدة كتباً كثيرة ، وأكثرها يخدم الفكر الحداثي ، ويقرره ، ومن ذلك :

١ - قمم الأولب / الساحر العظيم / عكاظ الجديدة / المنتجع الفسيح ، أربعة كتب لرائد الحداثة في السعودية - كما يعدّونه هم - محمد حسن عواد .

٢ - الخطيئة والتكفير ، من البنيوية إلى التشريحية ، عبد الله محمد الغذامي .

٣ - مدخل إلى الشعر العربي الحديث ، للحداثي السوري نذير العظمة ، ١٤٠٨/٨/٢٥هـ .

٤ - شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد ، للحداثي سعيد السريحي ١٤٠٤هـ .

٥ - ثقافة الأسئلة ، مقالات في النقد والنظرية ط١ ، ١٠/٧/

---

(١) انظر : قراءة جديدة لتراثنا النقدي ، وهو الإصدار رقم ٥٩ .

(٢) انظر : محاضرات النادي الأدبي الثقافي بجدة ٤٣٧/٣ .

١٤١٢هـ . عبد الله الغذامي .

٦ - ذاكرة لأسئلة النوارس ، للحداثي عبد الله الخشرمي .

٧ - قراءة جديدة لتراثنا النقدي ، مجموعة محاضرات ، ألقيت في النادي .

٨ - مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث ، جوزيف زيدان .

٩ - بكيتك نوارة الفأل ، سجيتك جسد الوجد ، عبد الله عبد الرحمن الزيد .

١٠ - فلسفة المجاز ، لطفي عبد البديع .

١١ - ٤ صفر ، رجاء عالم .

١٣ - الفكر السكيولوجي المعاصر ، حمد المرزوقي .

١٤ - محاضرات النادي الأدبي الثقافي بجدة ، سلسلة صدر منها إلى الآن أحد عشر جزءاً [1] ؛ تجمع المحاضرات التي أشرف على إلقائها النادي .

١٥ - أحبك رغم أحزاني ، فوزي عيسى .

١٦ - وتلك الأيام ، رئيس النادي عبد الفتاح أبو مدين ، وهذا الكتاب قدم له عبد الله الغذامي ، وفي آخر الكتاب شكر المؤلف الغذامي على تصحيحه وتنقيحه !!.

١٧ - تقاسيم على الرمس ، دخيل الله أبو طويلة ، قدم له سعيد السريحي ، وفي الكتاب ثناء على الثبيتي وشرح لقصائده في كتابه « التضاريس » .

١٨ - شيء من الفكر بين السياسة والأدب ، عبد الله منّاع ، ١٩٩٣م .

١٩ - كتاب « التضاريس » للحداثي محمد الثبيتي [2].

---

(١) الحادي عشر صدر في تاريخ ١/٣/١٤١٣هـ .

(٢) وقد ألقى محمد الثبيتي قصائد هذا الديوان في مهرجان الأمة الشعري الأول للشباب في بغداد ، ونشرت بعض قصائده مجلة اليمامة ع ٨٠٢ ، ٨/٨/١٤٠٤هـ ، ص ٥٤ ، ٥٥ ، وألقى بعضها كذلك في المهرجان الوطني للتراث والثقافة الخامس (الجنادرية) في يوم الجمعة ١٠/٨/١٤٠٩هـ .

ويعد كتاب « التضاريس » من أخطر الكتب التي نشرها النادي الأدبي الثقافي بجدة ، إذ يتضمن أشعاراً ثورية حداثية ، تمرد فيها على شرع الله سبحانه وتعالى ، وسخر من التراث الإسلامي ، واصفاً إياه بالرمل ؛ لعدم الخصوبة فيهما على حد زعمه .

أما « التضاريس » فيريد بها « الحداثة » الثائرة على الأنظمة الشرعية في بلاده .

والأخطر من ذلك تلاعبه بألفاظ القرآن ، إذ وظفها في التعبير عن مفاهيمه ودعواته الحداثية .

والأمر العجيب حقاً ، أن النادي الأدبي الثقافي بجدة ، قدم للثبيتي جائزة التفوق الإبداعي ؛ لتأليفه كتاب « التضاريس » [1].

جـ - يصدر النادي كتاباً نقدياً دورياً ، بعنوان « علامات » ، وجُلّ كتابه من الحداثيين .

هيئة التحرير في «علامات » ، هم :

١ - عبد الفتاح أبو مدين مشرفاً .

٢ - عبد الله الغذامي .

٣ - سعيد السريحي .

أما الهيئة الاستشارية فمجموعة ، عابد خزندار أحدهم .

صدر العدد الأول من « علامات » في ذي القعدة عام ١٤١١هـ . وكتّاب هذا العدد هم :

عبد الفتاح أبو مدين ، وعبد الله الغذامي ، ومحمد الهادي

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ع ٨٢١٩ ، ١٤١١/٦/٨هـ ، ص ٢١ ، والشرق الأوسط ع ٤٤١٤ ، ١٩٩٠/١٢/٢٩م .

الطرابلسي ، وعبد الملك مرتاض ، وسعيد السريحي ، واعتدال عثمان ، ومحمد علي الكردي ، وفيه مقالة « الإبداع » لسوزان لانجر ، ترجمة بكر أحمد باقادر .

وانظر – مثلاً – العدد الرابع – تجد كتابه هم :

عبد السلام المسدي ، وعبد الفتاح أبو مدين ، وصلاح فضل ، ونذير العظمة ، وحسين بافقيه ، وعبد الملك مرتاض ، وبكر باقادر .

بل إن بعض الكتاب قال بأن النادي الأدبي بجدة وكتابه « علامات» خاضعان لرغبة وأفكارالغذامي والسريحي [١].

والأمر الأشد خطورة ، هو أن هذا الكتاب الدوري ، يكتب فيه مقالات منقولة عن الحداثيين الأجانب والعرب ، وبخاصة الكاتب الحداثي ، صاحب الكلمات الكفرية نصر حامد أبو زيد ، أحد كتاب مجلة (إبداع) المصرية الحداثية [٢].

وقد سئل الحداثي سعد البازعي عن إشكالية عدم وجود « مجلة أدبية متخصصة » ! فكان جوابه « بالنسبة للمجلة الأدبية المتخصصة،أعتقد أن إصدارات الأندية ستملأ بعض فراغ تلك المجلة ، أقصد الإصدارات الدورية التي اتحفنا نادي جدة الأدبي بإحداها ، وسيتحفنا نادي الرياض الأدبي بأخرى قريباً إن شاء الله » [٣].

٢ – نادي أبها الأدبي :

يُعدّ نادي أبها الأدبي من الأندية التي استغلها الحداثيون ،

---

(١) انظر :مجلة اليمامة ع ١٢٣٠، ١٧/٥/١٤١٣هـ ، ص ٤٥ ، ص ٤٦ .

(٢) انظر : علامات ع ٤ ، شهر ذي الحجة ١٤١٢هـ ، ص ٢٠٧ .

(٣) مجلة اليمامة ع ١١٨٤ ، ٥/٦/١٤١٢هـ ، ص ٨٢ .

وأفادوا منها كثيراً ، في نشر حداثتهم ، والتنظير لها ٠

ويتضح ذلك في عدة أمور ، منها :

أ - المحاضرات ، والندوات ، والأمسيات الثقافية والأدبية ، التي يعقدها النادي ، في أكثرها حداثية الاتجاه ٠

فمن المشاركين في محاضرات النادي - حسب إحصائية النادي نفسه - :

نذير العظمة ، ومحمد رضا نصر الله ، ومحمد الثبيتي ، وعبد الله الخشرمي ، ومحمد جبر الحربي ، وشاكر النابلسي ، وحزام العتيبي ، وسعد البازعي ، وسعيد السريحي ، وعزيز ضياء ، وعبد الله بن عبد الرحمن الزيد ، وعبد الله الصيخان ، وعبد الكريم العودة ، وسباعي عثمان ، وهاشم عبده هاشم ، وحسين علي حسين ، وأحمد كمال زكي ، وعلوي طه الصافي ، وصالح العزاز ، ومحمد علوان ، ومحمد زايد الألمعي ، وهشام ناظر ، وعبدالرحمن محمد السدحان ، وغازي القصيبي ، وحمد المرزوقي ، وغيرهم [1]٠

ب - يصدر النادي مجلة ، سماها « بيادر » [2]، وهي - كما يكتب على غلافها « ملف ثقافي إبداعي » صدر العدد الأول عام ١٤٠٦هـ ٠

يشرف عليها رئيس النادي ، ومحمد علوان ، ومحمد زايد الألمعي، وعلي عمر عسيري ، وإبراهيم محمد اللّوذ ، وحسن محمد النعمي ٠

والمؤسف جداً ، استغلال الحداثيين لهذا المنبر إلى حد كبير ٠

فمثلاً ، العدد الأول :

جاء في الموضوع الأول منه ندوة بعنوان « كيف نُعدُّ جيلاً يقرأ »!!!، ومَنْ يا ترى أعضاء الندوة ، الذين يرشدون الناشئة إلى كيفية القراءة ، ونوعها ؟!! ٠

---

(١) انظر : مجلة بيادر ع ٣ ، ١٤١٠هـ ، ص ١٤ - ١٧ ٠

(٢) و« بيادر » اسم أحد دواوين الحداثي النصراني خليل حاوي ٠

إنهم :

١ – عبد الله الغذامي

٢ – هاشم عبده هاشم

٣ – أحمد النعمي

أما مقدما الندوة ، فهما : سعيد السريحي ، وإبراهيم محمد إبراهيم ٠

والمتأمل في الندوة يجدها فكرية مقصودة !! (١)٠

وأما عن بقية موضوعات هذا العدد فإن من كتابها : علي الدميني، ومحمد الدميني ، ومحمد عبيد الحربي ، ومحمد العلي ، ومحمد كمال زكي ، وسعد الدوسري ، وعبد العزيز مشري ، ورجاء عالم ، وعلوي طه الصافي ٠

وانظر العدد الرابع ، فقد كان من كتابه :

عبد الله الغذامي ، وعبد الله الصيخان ، وغيرهما ، وتضمن العدد مقالات نقلت عن بعض الصحف ، لكل من : سعد الحميدين ، ومحمد رضا نصر الله ، وسعيد السريحي ، وعزيز ضياء ، ويوسف دمنهوري ، وعبد الرحمن محمد السدحان ، وغيرهم ٠

وفي العدد الرابع نفسه دعا عزيز ضياء إلى إنشاء المسارح ، وأن من شروطها وجود المرأة ؛ إذ لا مسرحية بلا امرأة ، وكان في مقالته هذه يرد على عبد الله الحامد ، الذي يعارض هذه الفكرة الخطيرة ٠

وفي العدد نفسه يعترف عزيز ضياء أنه ولأول مرة قرأ هذه الأيام، في إحدى المجلات اسمي رجلين ، يقال لأحدهما عبد الرحمن السعدي ، والآخر محمد بن صالح العثيمين ، إلا أنه لا يعرف عنهما شيئاً (٢)٠

---

(١) انظر : مجلة بيادر ع ١، ٦، ١٤٠٦هـ ، ص ٨ –٢٤ ٠

(٢) انظر :المصدر السابق ع ٤ ، ١٤١٠هـ ، ص ٨٤ ، والمقالة منقولة عن صحيفة

٣ – نادي جيزان الأدبي

الحديث عن نادي جيزان ونشاطه الحداثي كالحديث عن سابقيه ، نادي جدة ، ونادي أبها ؛ إذ لهذا النادي الجيزاني جهود في نشر الفكر الحداثي ، والتنظير له .

ويتجلى ذلك في محاضراته ، وندواته ، وأمسياته ، وفي الكتب التي يطبعها وينشرها ، ونحو ذلك .

هذا وقد ألقى أحمد كمال زكي في نادي جيزان محاضرة بعنوان « الشعر العربي الحديث ، نظرة خاصة » .

أشاد في محاضرته بدعاة الحداثة في العالم العربي ، أمثال : محمود درويش ، وأمل دنقل ، وصلاح عبد الصبور ، وخليل حاوي ، ومحمد الثبيتي ، وسعد الحميدين ، ومحمد شمس الدين ، وغيرهم .

ومن ثمّ فقد قام النادي بطبع هذه المحاضرة ونشرها في كتيّب ؛ لأهميتها عنده !! [١].

وقد قام نادي جيزان بطباعة بعض الكتب ذات التوجه الفكري الحداثي ، ومن أمثلة ذلك :

١ – الكتابة خارج الأقواس ، سعيد السريحي ١٤٠٧هـ ، وهو من أخطرها ؛ ولذا لما علم المسؤولون بخطورته الحداثية منعوه من البيع .

٢ – حوار على بوابة الأرض ، عبده خال ١٤٠٧هـ .

٣ – الزهور تبحث عن آنية ، عبد العزيز مشري ١٤٠٨هـ .

٤ – الأديب وموقفه من الحدث ، علوي طه الصافي ، ١٤٠٢هـ ، وغيرها .

الرياض ع ٧٧٥٣ ، ١٤١٠/٢/١٤هـ .

(١) انظر : نظرات في العلم والأدب ص ٢٣ – ٣٩ .

٤ - الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون

لم تسلم هذه الجمعية ، بفروعها ، من تسلل الحداثيين إليها ، واستغلالهم منابرها في نشر أفكارهم الحداثية .

ولهذا فقد طبعت هذه الجمعية كتباً كثيرة ذات توجهات حداثية مخالفة ، ومن ذلك :

١ - ما لم تقله الحرب ، محمد جبر الحربي ، ١٤٠٥هـ ، الرياض .
٢ - في البدء كان الرحيل ، فوزية الجار الله ، ١٤١٢هـ ، الرياض .
٣ - وجوه كثيرة أولها مريم ، جار الله الحميد ، ١٤٠٥هـ ، الرياض .
٤ - مسافات للمطر الآتي ، فهد العتيق ، ١٤٠٦هـ ، الرياض .
٥ - أسفار السروى ، عبد العزيز مشري .
٦ - أذرع الواحات المشمسة ، مجموعة قصص لمجموعة كتاب ، ١٤٠٩هـ .
٧ - دوائر في دفتر الزمن ، سباعي عثمان .
٨ - حوار وصدى ، عبد الله عبد عبد الرحمن جفري ، المنطقة الغربية .
٩ - متابعات أدبية { دراسة لإنتاج مجموعة من الحداثيين } ، محمد صالح الشنطي ، فرع الدمام .

وبالمناسبة فإن الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون تصدر « التوباد » مجلة فصلية « تعنى بالأدب والفكر والثقافة » ، كما جاء في صفحتها الأولى ، أما رئيس تحريرها المسؤول فهو الأديب الفاضل الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، ولهذا سلمت من استغلال الحداثيين ، وسيطرتهم ، إلا أنه لفت انتباهي استكتاب بعض الرموز المنتمية للحداثة ،

وكذلك كتابة المقالات غير الانقة [١].

وإني لأرجو أن يكون ما لحظته كان في أعدادها السابقة فقط .

(١) انظر : – مثلاً – ع ١٣ ، ربيع الأول ١٤١٢هـ ، ص ١٨٨ ، وهي مقابلة مع الحداثي أحمد عبدالمعطي حجازي ، وقد أشاد بالحداثيين : حسن طلب وحلمي سالم ، ورفعت سلام ، وقال بأنهم « شعراء ممتازون » !!!. ورع ٣، ٤ ، رجب – ذو الحجة ١٤٠٩هـ ، ص ٥٠ ، ١٨٨ ، وراجع بقية الأعداد تجد أمثلة أخرى .

رابعاً - المعاهد والجامعات

لقد تغلغل الحداثيون في المعاهد والجامعات ، في العالم العربي ، وبخاصة في بعض الأقسام الأدبية والفلسفية ، ووصل بعضهم إلى رئاسة تلك الأقسام ، وبالتالي عنوابتقريب أصحابهم الحداثيين إلى تلك المعاهد أوالجامعات للتدريس فيها .

كما أنهم حرصوا على تدريس المذهب الحداثي ومناهجه وتقرير الكتب الحداثية على الطلاب .

هذا ما حدث في بعض الجامعات والمعاهد في العالم العربي على تفاوت فيما بين دوله في ذلك .

ومن ثم اهتموا بإقامة المحاضرات والندوات ، وإقامة المؤتمرات ، الحداثية ، ودعوة الحداثيين من العرب وغيرهم للمشاركة في تلك المنتديات التي تقيمها الجامعات والمعاهد ، تحت عناية أولئك الحداثيين في الجامعة أو المعهد .

ومن أعظم من احتفى بالحداثيين العرب جامعة السربون في فرنسا ، والجامعة الأمريكية في بيروت ، حيث ينتمي إليهما طائفة من الحداثيين العرب.

ومن أراد التثبت من هذه الأمور فعليه أن يستقرىء الواقع في بعض الجامعات والمعاهد في العالم العربي ليجد ما ذكرته جلياً .

ولعل ما أشرت إليه عند الحديث عن دعاة الحداثة ، من ذكر أعمالهم ووظائفهم في الجامعات أو غيرها يكفي للإفادة في هذا الموضوع .

أما في خارج البلاد العربية ، فإليك هذه النماذج اليسيرة .

١ - معهد الفنون المعاصرة في لندن

عقد في لندن مهرجان دولي للحداثيين ، تحت رعاية معهد الفنون المعاصرة .

وقد توزعت نشاطات المهرجان على مدى ثلاثة شهور ، بدءاً من شهر مايو ١٩٩٢م ، حيث أقيمت ندوات ومناقشات مع كبار الحداثيين في العالم ، أمثال : مارجريت أتوود ، وماري دورسي ، وايريل دورخمان ، وأدونيس ، وإسماعيل قادرا ، وجراهام بول ، وغيرهم .

وفي ٢٢ سبتمبر تحدث الحداثي المغربي (الشاذ جنسياً) محمد شكري [١]، في ندوة مفتوحة عن أعماله .

وفي ٢٣ سبتمبر تحدث الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف ، والحداثي طارق علي ، عن الكاتب والمنتج التلفزيوني .

وفي اليوم نفسه تحدث الحداثي ديفيد كروسمان عن « التعذيب ومعاناته » .

وفي ٢٤ ديسمبر عقد لقاء مع داعية تحرير المرأة نوال السعداوي .

وفي اليوم نفسه تحدث سمير خليل ، ويونغ تشانغ عن الظلم والقسوة والاضطهاد !!.

وفي ٢٥ ديسمبر عقدت ندوة بعنوان « العالمية ، الهوية والكاتب في العالم العربي » ، شارك فيها كل من : ادوارد سعيد ، سمير خليل ، أمين المعلوف ، أميل حبيبي .

ومن الندوات التي عقدت بعد هذا ، ندوة حول التوثيق والهوية العربية ، وندوة عن المرأة والهوية ، وندوة حول « عرب المنفى والهوية

---

(١) للدلالة على شذوذه ، وتردده على دور البغايا ، انظر : سيرته في روايتيه الخبز الحافي ، والشطار .

العربية»، وقد شارك في هذه الندوات : اندري شديد ، كريم الراوي ، فادية فقير ، حنان الشيخ ، نوال السعداوي ، والحداثي المغربي الطاهر بن جلون [1].

٢ - عقد ندوات في جامعة (جورج طاون) الامريكية ، وهي ندوات كثيرة ، ومستمرة .

ففي عام ١٩٨٢م عقدت عدة ندوات ، تحت شعار «الحداثة في المغرب العربي ». وقد شارك فيها طائفة من الحداثيين في المغرب ، كمحمد بنيس ، وأمثاله [2] .

٣ - ندوات تنظمها جامعة مدريد المستقلة في الميرية باسبانيا ، وقد شارك في بعضها الحداثي المغربي محمد عابد الجابري في تموز/ يوليو من عام ١٩٩٠م[3].

وأكرر هنا بأن ما ذكرته مجرد أمثلة ونماذج فقط ، والواقع أعظم مما ذكر بكثير .

خامساً - وسائل إعلامية أخرى ، كالإذاعة والتلفاز ، وأشرطة التسجيل ، ونحوها .

فكثير من الإذاعات العربية ، ووسائل النشر الأخرى ، المسموعة والمرئية ، خصصت برامج للحداثيين ، تجري المقابلات معهم ، وتفسح المجال لمشاركاتهم من ندوات ومحاضرات ، وغيرها ، دون نقد أو تمحيص .

بل إن بعض الحداثيين يشرف على بعض البرامج التلفازية والإذاعية ؛ فيحرص على استقطاب كبار الحداثيين ، فيجري الحوارات المطولة معهم ، واستضافتهم ، وما إلى ذلك .

---

(١) انظر : مجلة الرياضة والشباب ع ٥٨٨ ، ١٤١٣/١/٢١هـ ، ص ١٨، ١٩ .

(٢) انظر : حداثة السؤال ص ٤٣ ومجلة الكرمل ع ١١ ، ١٩٨٤م .

(٣) انظر : التراث والحداثة ص ٢٠١ .

من أساليب نشر الحداثة

للحداثيين أساليب كثيرة في التأثير على الناشئة والشباب ، وبخاصة من يرون عنده ميولاً نحو الكتابات الشعرية والأدبية .

ولهذا أرى كثيراً من المجلات التي تغلغل فيها الحداثيون ، تفرد صفحات خاصة بما قد تسميه أدب الشباب ، ونحو ذلك ، فإذا ما كتب أحد الناس أبياتاً شعرية أو كلمات أدبية ، سلط عليه الحداثيون الأضواء ، محاولين احتواءه ، واستقطابه لصالح الفكر الحداثي ، ومن ثم يمدحونه ، ويثنون ،بل وقد يشرحون كتاباته ويعلقون عليها ؛ معلنين أنها كتابات واعدة، وإبداعية عظيمة ، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تنمي عند بعض الشباب حب الشهرة والبروز .

يفعلون ذلك مع الكتابات الحداثية ، أو الناشئة ، أما الكتابات الجادة والتي تخالف مذهب الحداثة ، فإنهم يقفون في طريقها ولا يسمحون لها بالنشر ، وبخاصة إذا كانت تنتقد الحداثة أو أحد الحداثيين ، بل قد يحاولون تشويه أفكار كل من يحاول الرد عليهم أو فضحهم ، وبالتالي يكون رأيهم الحداثي هو السائد والمعلن والمنظر له ، فيكثر أتباعه .

وللاستدلال على ما قلته أنقل هنا كلاماً لأحد الذين كانوا محسوبين من الحداثيين ثم أعلن رجوعه عن الحداثة ، ففضح ما يفعله الحداثيون ؛ إذ قال عبد الله سلمان :

« أعترف أننا مارسنا سياسة قمعية ، غريبة جداً ، حيال أمور عديدة من واقع الإشراف والتحرير ، متفق عليه في صحف هذا التوجه .

الأول – رفض معطيات كل الذين تلبسوا التراث ، فنرفض مثلاً نشر قصيدة موزونة مقفاة ، وكنا نسميها السلم التراثي ....

الثاني – رفض أي صوت يناهض الحداثة ، فكانت سلة المهملات المكان الطبيعي لهذه المناهضة ، أياً كان مصدرها أو كاتبها ، حتى كنا بهذا نقول ، وبصوت متفاوت ، لنخرس الصوت القادم من بيت العنكبوت .

الثالث – إبراز معطيات الشباب ، جيدة أو رديئة وتحتاج لصياغة أو إعادة الكتابة مرة أخرى ، حتى الأسماء النسائية ... » .

وأكد عبد الله سلمان أن الصحف والمجلات التي تفعل ذلك كثيرة، أهمها : اليمامة ، وعكاظ ، والرياض ، واليوم ، واقرأ ، والجزيرة ، وغير ذلك .

كما ذكر الكاتب نفسه أن الحداثيين يحاولون الالتقاء بالشباب والناشئة ، مباشرة عن طريق إقامة المحاضرات ، والندوات ، والأمسيات الأدبية والفكرية والمسرحية ؛ في الأندية الأدبية ونحوها ، كما أنه نقل عن الحداثي سعيد السريحي قوله :

« إنني في السنين الأخيرة أركض من جدة إلى جيزان إلى القصيم ، إلى الداخل إلى الخارج حتى أقدم قراءات نقدية لأدب الشباب» [(١)].

كذلك من أساليبهم الماكرة تعظيم قادة الحداثة ومنظريها في العالم الغربي ، والعربي ، ونشر أفكارهم ومقالاتهم وأشعارهم ، مع شرحها وتحليلها ؛ لتصبح أفكاراً شائقة يتلقفها هواة الشعر والأدب والطرائف والأفكار المخالفة ، من الجهلة والناشئة ، والشباب ، الذين لا يجدون أمامهم مطروحاً في الصحف والمجلات والوسائل الأخرى ، إلا مثل هذه الأفكار الحداثية .

فأصبحنا نقرأ في صحف المسلمين تمجيداً لدعاة الحداثة من اليهود والنصارى والماركسيين والبعثيين وأمثالهم ، حتى من قبل صغار

---

(١) انظر : مقالة عبدالله سلمان « سيرة الحداثة من الداخل » في صحيفة المدينة ع ٢٠٥ ، ١٤٠٧/٨/١٧هـ ، الملحق الأسبوعي (الأربعاء) . وينظر الحداثة في ميزان الإسلام ص ١١٥-١٣٠ .

شبابنا – وللأسف الشديد – حيث صور لهم أن أولئك الحداثيين هم المنقذون مما أصاب العرب من الهزائم .

وتأمل قول الحداثي بلند الحيدري ، وهو يتحدث عن أساليبهم في نشر الحداثة ، والتغرير بالشباب :

« ولقد كنا في أحاديثنا مع مريدينا ... نحاول أن ندهشهم بتقطير الأسماء الأجنبية ، بل إننا لنخلقها أحياناً ؛ لندعم خطأً إبداعياً في هذه القصيدة أو تلك ، وكثيراً ما كانت تذهب بنا الجرأة إلى حد أن ننكر هذه الأسماء الوهمية في الصحف ، معتمدين على بعد الجمهور عن التتبع والقراءة »[١].

والشواهد على ذلك كثيرة ، موجودة خلال أوراق هذا البحث ، ولا داعي للتكرار .

ومن أساليبهم الخادعة محاولة التأثير على الكبار من الأدباء والمثقفين والمسؤولين ، بوسائل عديدة ، وذلك من أجل كسبهم لصالح الحداثة، أو أقل تقدير حتى تكون مواقفهم محايدة .

فهم يحاولون كسب من يخالفهم ، أو من يجهلهم ، فيمدحونه ويثنون عليه ، وينشرون بعض كتاباته وهكذا حتى يلين معهم ، أو يقف متردداً في أمرهم ؛ ولهذا يتحاشون مصادمته ؛ خشية الفضيحة .

ومن أساليبهم في نشر حداثتهم مطالبتهم السماح لهم بإلقاء جميع ما يعتقدونه على عامة الناس ، تحت شعار « الحوار » ، حتى ولو كان ذلك كفراً ، وإليك بيان ذلك .

---

(١) مجلة الأديب المعاصر ، ع ٥ ، المجلد الثاني ، تموز ١٩٧٣م ، ص ١١٣ .

الحوار من أجل إثارة الشبه

إن مما يدعيه الحداثيون ، ويتظاهرون بالترحيب به « الحوار » ، ومرادهم به : إثارة الأسئلة والشبه حول المسلّمات العقدية ، وبخاصة « المصادر المعرفية » لدى المسلمين .

ولهذا يعرّف أدونيس الحداثة بأنها « طرح الأسئلة ضمن إشكالية الرؤيا العربية الإسلامية حول كل شيء ، لكن من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه ، لا من الأجوبة الماضية ...

وهي الكتابة التي تضع العالم موضع تساؤل مستمر . وتضع الكتابة موضع تساؤل مستمر »[١].

هذه الكتابة الحداثية « تقتضي التخطي المستمر ، القلق الدائم ، الذي يلغم الطمأنينة ، والأسئلة التي لا تنتهي ، والبحث الدائم من أجل تغيير الحياة ... »[٢].

وتأمل قول الحداثي المغربي محمد بنيس :

« هل السؤال أداة اجتلاب الممكن ، أم هو مجرد نشر العمارات ؟ .

لكلٍّ جوابه ، مع ذلك يكون السؤال هامش الحداثة العربية ، شعرياً وثقافياً ، هو فسحة المنسي والمكبوت والملغي ... ، هو السؤال مرتفع أو هاوية ، مغامرةٌ تصاحب التشظي ، رحمٌ تتكون فيه العين الأخرى ، هذا الممكن الذي به نكتب ، نتعلم كيف تكون الطرق ، وكيف ينشقّ المسار ....

---

(١) فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ ، ٣٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٣ ، وانظر زمن الشعر ص ١٠٢ ، والثابت والمتحول ٣/ ٧٥ ، ٢١٥ ، ومقدمة للشعر العربي ص ٧٦ ، والشعرية العربية ص ١١١ . ١١٢ ؛ فإن لأدونيس كلاماً كثيراً حول هذه المسألة .

لذلك تنشأ الحداثة أساساً من السؤال ، لا من التسليم أو الاستسلام ، سؤال الجسد واللغة والواقع ، إنه سؤال يورط القناعة ، ويدمر البعد الواحد ، وهو في الوقت نفسه يؤسس لمعرفة أخرى مغايرة ، وتكامل مجالات السؤال هو ما يعطي للتحرر طابعه الثوري ، فتغيير المجتمع دون تغيير اللغة ، أو تغيير اللغة دون تغيير المجتمع ، أو تغييرهما معاً دون تغيير الجسد ، هذا التغيير الجزئي ، القطاعي ، يتحول إلى ثورة مضادة ، لها إمكانية إلغاء شعلة الاختيارات ، التي كانت منطلق الفعل ...» [١].

ولهذا يؤكد عبدالمجيد زراقط أن الحداثة « خلق الجديد المتجاوز أبداً للتخوم ، ريادة الأرض الجديدة ، التي لا تصدأ أسئلتها ، طرح الأسئلة البكر دائماً ، تلك هي المهمة الأولى » [٢].

فالحداثيون يثيرون الأسئلة ، وقد يرحِّبون بالحوار من أجل طرح الأسئلة وإثارة الشبه ؛ للتوصل إلى زعزعة المفاهيم « الثابتة » و « القيم الموروثة » ، و « المصادر المعرفية القديمة » ، وبالتالي يتوصلون إلى مرحلة « التحول والتغيير » التي يسعون إليها ، والتي هي من المرتكزات الرئيسة للحداثة .

يقول كمال أبو ديب :

« الحداثة هي وعي الزمن ، لا بوصفه شيئاً رياضياً ، بل بوصفه حاملاً للتغير ، الحداثة إذن هي وعي الزمن بوصفه حركة تغير .

والحداثة تعني التغير بوصفه حركة تقدم إلى أمام ، وذلك سرّ مأساتها ؛ فكل تقدم هو انفصام عن ماض ، ومن هنا كان وعي الحداثة لنفسها بوصفها انفصاماً ، والانفصام دائماً فعل توتر وقلق ومغامرة ... .

---

(١) حداثة السؤال ص ٨ ، ١٨٦ ، وانظر ص ٤٦ ، ١٨٧ .

(٢) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٩٦ .

والحداثة اختراق لهذا السلام مع النفس ومع العالم ، وطرح للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية ، بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث ، الحداثة هي جرثومة الاكتناه الدائب ، القلق المتوتر ، إنها حمى الانفتاح ...» [١].

نعم يتظاهر الحداثيون بالدعوة إلى « الحوار » ، ولكن أي حوار؟، إنه الحوار المشروط بنقد « المسلّمات » العقدية ، ومصادر التلقي أو ما قد يعبرون عنه « بالمصادر المعرفية » ، وحقيقة أهدافهم ليست مجرد الحوار للوصول إلى الحق ، وإنما ليُسمح لهم بإثارة الأسئلة التشكيكية ، وطرح الشبه حول تلك المسلّمات ، وإثارة «علامات الاستفهام» حول صلاحيتها للعصر الحديث ، وذلك أمام الخاصة والعامة .

وبالتالي – وتحت شعار الحوار – يصلون إلى زعزعة عقيدة المسلمين في قلوبهم ، فيطالبون بالتحول عنها ، وهذه هي الحداثة المطلوبة عندهم .

أما لو طالب العلماء بمحاورتهم ومجادلتهم ، لرأيتهم أشد الناس جبناً وتهرباً من المواجهة .

ولك أن تتأمل قول أحد كبارهم ، محمد عابد الجابري ؛ إذ يقول :

« إن الإبداع هو بالتعريف خلق جديد ، خروج عما هو غريزي ومألوف وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ... ، وهو نتيجة عملية جدلية تحتدم في ذات المبدع ، تحركها أسئلة أو انفعالات أو تطلعات ...، إن المفكر إذ يتلقى الأسئلة التي تطرح عليه أو يطرحها على نفسه ، يعيشها هو الآخر على مستوى عقله الناقد المتشكك ، في شكل معاناة داخلية ، قوامها جدل صاخب ، لا تخف وطأته ، إلا إذا انتهى إلى رأي ، وواضح أنه كلما

---

(١) مجلة فصول مجلد ٤، ع ٣ ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥ .

تعددت الأسئلة وتنوعت اغتنى الرأي وتنوع ، وليس هناك كالحوار وسيلة للتقريب بين الآراء والاقتراب من الحقيقة .

نحن ، إذن ، نرحب بالحوار ، بل نطلبه ونسعى إليه ، وإذا كنا لم نتردد في الإدلاء برأينا دون مواربة أو تهيب ، مقتحمين المسائل الشائكة بهدوء ، طارقين القضايا الصعبة بثقة ، الشيء الذي أبرزه كثير من النقاد ، واعتبروه جرأة فكرية محمودة ؛ فإننا لم نفعل ذلك إلا من أجل تحريك السؤال والاعتراض في فكر القارئ ... .

أما حسن التفهم فيتحقق أكثر فأكثر كلما استطاع القارئ وضع مسبقاته بين قوسين ، فلا يحاكم مقروءه بها ، أو تحت توجيهها ... ، نحن نتفهم الآراء والاعتراضات التي تصدر مثلاً عن ناقد ماركسي ، أو من مفكر شيعي ، أو من محاور سلفي ، إذا كانت تحمل وجهة نظر ، موافقة أو مخالفة لا فرق ، يؤسسها شيء آخر غير مبادئ مذهبه ومسلّماته { ومبادئ «السلفي » هي الكتاب والسنة ، وهذه لا يعترف بها الحداثي الملحد ، بل يسعى للتمرد عليها وإلغائها } .

أما إذا كانت آراؤه محكومة بما يؤسس مذهبه ، ولا شيء غيره ؛ فإن أحسن موقف متفهم يمكن أن نقفه إزاء آرائه هو أن نسكت عنها ؛ ذلك لأن الكلام معه ، في هذه الحالة سيكون غير ذي موضوع ، إذا لم يبدأ أولاً وقبل كل شيء بنقد المسلّمات ... التي تتأسس عليها المذاهب الدينية والأيديولوجية ... .

إن هدفنا هو تقديم نوع من النقد نعتقد أن من شأنه أن يضع الجميع أمام ضرورة مراجعة مسبّقاته ومسلّماته { هذا هو هدف حوارهم } ... .

أما من لا يعي هذه الضرورة – ضرورة مراجعة المسلّمات – فإن

اعتراضه سيكون مجرد رد فعل ، ونحن قررنا منذ بدء انصرافنا إلى هذا النوع من النقد الذي نشتغل به ، عدم الرد على ردود الأفعال ... »[١].

إن مناظرة الملحدين من أجل دعوتهم إلى الإسلام ليست ممنوعة ، وإنما لها شروطها وضوابطها الشرعية .

أما ادعاء هؤلاء الحداثيين الترحيب بالحوار ، فإنه ادعاء خاص من أجل حوار حداثي له أهدافه المسبقة ومسلّماته التي يريدون إقناع العامة وأنصاف المثقفين بها عن طريق إثارة الأسئلة والشبه حول أصول الإسلام ومصادره ، وتحت شعار الحوار .

إن هدفهم الذي يسعون إليه - تحت شعار الحوار - هو نشر الحداثة ، وبثها بين صفوف العامة والصغار والجهلة .

ولهذا نسمع ونقرأ ما يلقى في المهرجانات والمنتديات ووسائل نشر الحداثة الأخرى ، من دعوات ملحدة ، واتجاهات كافرة ، وتيارات منحرفة ، وإذا ما اعترض عليهم قالوا : أنتم لا ترضون بالحوار ، ولا تقبلون المناقشة ، وتريدون إلغاء الآخر ، ونحو ذلك من الألفاظ .

فهل من أصول الحوار أو فروعه ، إلقاء الشبه ، وإثارة الأسئلة حول العقيدة أمام العامة .

وبخاصة أننا نعرف أهدافهم من ألسنتهم كما ذكر ذلك الجابري وغيره .

وإذا كان هؤلاء الحداثيون من أصل مسلم ، فلماذا يطالبون بنقد المسلّمات الدينية ، ووضعها بين قوسين ؟ !! ، وإبعادها عن الحوار ؟ ! .

فالحداثي الجابري يقول :

« يجب أن ننقد مفاهيمنا الموروثة ... ، يمكن أن نمارس النقد

---

(١) التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ .

اللاهوتي من خلال القدماء ، يعني أن نستعيد – بشكل أو بآخر – الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين ، بعضهم مع بعض ، وما بينهم وبين الفلاسفة ، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا ، وجعلها محل حوار ٠٠٠، المسألة مسألة تطور٠٠ والنقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا ، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله ، في ذاته هذا النقد اللاهوتي ... .

لأنه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة ، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي ، ولا السياسة تسمح ، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره ... .

إن تطوير العقل العربي أو الفكر العربي ، أو تجديده ، أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه ، من خلال العيش معه ، من خلال نقده من الداخل ، من خلال التعامل معه ، لا من خلال رفضه رفضاً مطلقاً »[١].

والحداثي المغربي الآخر عبدالكبير الخطيبي يدعو إلى نقد الجانب اللاهوتي أو المتعالي في الوطن العربي ، كأحد أسبقيات الفكر ... »[٢].

ولا شك أن هدفهم هو « الأسس المعرفية » للثقافة العربية الإسلامية[٣]!! .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥٩.

(٣) انظر : الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ص ١٤٧ .

الباب الثالث

أسس الحداثة وآثارها

الفصل الأول

الصراع بين القديم والجديد

الفصل الثاني

ضرورة التحول والتطور

الفصل الثالث

رفض ما هو قديم وثابت

وفيه مطالب :

المطلب الأول - رفض مصادر الدين والعقيدة

المطلب الثاني - رفض علوم الشريعة

المطلب الثالث - رفض اللغة العربية

الفصل الرابع

آثار انتشار المفاهيم الحداثية في العالم الإسلامي ، ووسائل مقاومتها ٠

الفصل الأول

الصراع بين القديم والجديد

الصراع بين القديم والجديد

يعمل الحداثيون على ضرورة تغيّر التراث بمبادئه وعقائده وقيمه إلى مباديء وعقائد وقيم حديثة ومعاصرة ، وينادون بحتمية التحول عن القديم والماضي إلى الحديث والمستقبل ، أي ما يناسبهما من أفكار وأخلاق وعقائد ومعاملات ، حديثة مخالفة للقديم ، وكذلك السائد والمألوف .

ولكن كيف يكون هذا التحول ، إنه يتم عبر طرق شتى : منها ما يسمونه بتفجير التراث ، وإخضاعه للعقلانية والديموقراطية ، وإعادة قراءة عقائده وقيمه بمنظور حداثي ثوري .

وإن من أهم تلك الطرق هو « إثارة الصراع بين المتناقضات » ، أي بين الأفكار القديمة والأفكار الحديثة ، إنشاء عقائد وأحكام وقيم ورؤى حديثة تتصارع مع التراث بكل ما يحمله من عقائد وتعاليم وقيم قديمة بالية ، كما يعبّرون - .

فهم ، إذن ، ينادون بضرورة الصراع بين القديم والجديد ، بين الماضي من جهة ، والحاضر والمستقبل من جهة أخرى ، وينتج عن هذا الصراع قيم مثالية ، ورؤى حداثية ثائرة على القديم ، إلا ما يماثلها من حركات ثورية عبر التأريخ العربي ، إذ هي امتداد لها .

ففريق كبير من الحداثيين يرون ضرورة حدوث الصراع من أجل البقاء للأصلح ، فما ينتج عن الصراع من فلسفات تلفيقية ، وفوضوية هو الفكر الأصيل عندهم ، أما عدوهم اللدود فهو العقيدة الإسلامية السلفية ، وما تتضمنه من عبادات وقيم ومعاملات .

١- يقول الحداثي العراقي بلند الحيدري :

« لا أستطيع أن أرى النوع إلا عبر نقيضه ؛ لأن هذا النقيض هو الذي يخرجه من حال الكمون الثابت إلى حال الحركة والتطور ، فليس هناك لون أصفر مطلقاً إلا إذا استطعت أن أضع اللون الأحمر .

إن الصفة تكتسب ذاتيتها من نقيضها ، ولولا وجود الموت ، لما كانت هنالك الحياة ، إن الشاعر الذي لا يستطيع أن يثبت في عمله الفني الصوت الثاني ، أو الصوت النقيض تموت تجربته على السطح ، وتبقى بدون أبعاد ....

خروج الشاعر من النوع إلى النقيض يكثف التجربة ، إن هذه العملية المتكاثفة ، والصراع بين النوع ونقيضه طرح الشاعر واقعاً على مستويات عدة ، إنه ضرورة يؤكدها العمل الفني الجيد »[1].

وتقول الحداثية خالدة سعيد :

« الحداثة ليست تقسيماً زمنياً ، وإن كانت تُمثّل موقفاً شاملاً ، وإذ نهض تعريفها على الصراعية ؛ فإن هذا يفترض تزامن اتجاهين متناقضين ، حديث ، ومعارض للحديث »[2].

ووضحت هذا الصراع ، أكثر عندما قالت :

« ولا يكون الجديد حديثاً بالمعنى الذي استقر للحداثة إلا إذا كان يطرح القضايا الأساسية للحداثة ، ويتمحور حول المفصل الصراعي الفكري للحداثة .

ترتبط الحداثة ، بصورة عامة ، بالانزياح المتسارع في المعاملات، وأنماط الإنتاج والعلاقات ، على نحو يتتبع صراعاً مع المعتقدات ، أي المعارف القديمة، التي تحولت بفعل ثباتها إلى معتقدات ، ومع القيم التي تفرزها أنماط الإنتاج ، والعلاقات السائدة ، وإذ ينشط الفكر التقويمي النقدي ، نتيجة

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٧٠ .

(٢) مجلة فصول مج ٤ ، ع ٣ ، ١٩٨٤م ص ٣٥ .

لهذا الصراع ، تطرح المسائل الأساسية على بساط البحث ، وإعادة النظر ، وهذا ما يؤدي إلى اهتزاز القيم ، ومنظومة المفهومات ، فالحداثة ثورة فكرية ...»[1].

٢- ويؤكد الحداثي محمد الأسعد « أن للصراع في البنى الثقافية دلالة اجتماعية - سياسية ، أي أن لهذا الصراع دوافعه العميقة في المتغيرات الاجتماعية ، ولم تكن الحدة الصراعية ، التي ميزت التقليد والتجديد في صياغتها الجديدة ، بعد ظهور الواقعية بدءاً من الخمسينات ، إلا كناية عن نضوج حركة التجديد ، ووقوفها على أعتاب صياغة انقلاب كامل على الرؤية التقليدية »[2].

ولهذا قال عبدالله أبو هيف - مبيناً العالم الجديد ، أي الحداثي، الذي جاء نتيجة للصراع بين النقيضين - :

« العالم القديم يمثل (الأطروحة) ، واقتحام الغرب يمثل (النقيض) ، فيما (التركيب) يمثله عالم جديد عربي أوروبي ، وهكذا »[3].

ويوضح محمد بنيس أهمية الصراع بين النقيضين في نشأة الثقافة الحديثة ، أي الحداثية ، فيقول :

« ولا بد لهذه الثقافة المتميزة بوعيها النقدي أن تقبل بالصراع ، فهو جوهر التاريخ ، فاعليتها تكمن أساساً في قدرتها على تقبل التناقض ، من غير تردد أو خوف ، مما يمكن أن يفضي إليه من نتائج ، ما دام الهدف هو تغيير البنيات والعلائق الاجتماعية ، الطبقية والطائفية والعرقية المتخلفة،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٢) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٣١ وانظر : ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) الأدب العربي وتحديات الحداثة ، دراسة وشهادات ص ١١، وانظر : التراث والحداثة ، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر ص ٢٢٣ .

إلى بنيات وعلائق اجتماعية متحررة ، تسمح للجماعة بالدخول في زمن الإبداع ، كما تعطي للفرد أحقية تحرير جسده وفاعلياته من كل أنماط الكبت ...»[١].

٣- وبناء على هذه القاعدة ؛ فإنهم يرون الهجوم السطحي على فلسفتهم ظاهرة صحية تشجيعية - كما هو ظاهر كلام محمد عابد الجابري، حيث يقول :

« أنا شخصياً لا أنزعج من هذه الهجمات التي تتعرض لها الفلسفة وإنما على العكس من ذلك ، أعتقد أنها ستكون حافزاً للفلسفة على أن تعيد تأسيس نفسها ، وتأسيس ذاتها في العالم العربي ، وفي الفكر العربي المعاصر ، على أسس جديدة ؛ فلأن تهاجم الفلسفة أحسن من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة الخصم ؛ لأن تُهاجم الفلسفة من طرف الفكر التقليدي ، ومن طرف الاتجاهات اللاعقلانية ، أفضل من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة لا عقلانية ، وتتبنى الأسس اللاعقلانية في المجتمع ... ، ومع ذلك فلا بد من القول إن للمسألة ارتباطاً بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي ، من المحيط إلى الخليج ، فهذا الأخير يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد والاجتماع ، والقوى الاجتماعية المتصارعة ، وهذا الصراع الطبقي، الصراع التاريخي ، لا بد من أن يصحبه صراع أيديولوجي ، ولا بد لهذا الصراع الأيديولوجي أن يمتد إلى الجانب الفلسفي ...»[٢].

ولذا فهو يعرف الإبداع بقوله :

« إن الإبداع هو بالتعريف خلق جديد ، خروج عما هو غريزي ، ومألوف ، وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ، وسمو به ، وهو في جميع

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٤٠ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٤٥ .

الأحوال نتيجة عملية جدلية ، تحتدم في ذات المبدع ، تحركها أسئلة أو انفعالات ، أو تطلعات ، ... ، والاختلاف في الرأي هو الآخر لحظة ضرورية للتقدم »[١].

٤- ومحمد عابد الجابري يعد الصراع أحد العوامل الرئيسة المحركة للتاريخ ، بل العامل الرئيس ، ضمن وضعيات اجتماعية معينة – على حد تعبيره –[٢].

ولهذا فإنه عدّ الإسلام ثورة نتجت عن الصراع بين قوى التقليد والتمسك بالموروث المباشر من جهة ، والتي يمثلها الملأ من قريش ، سادتها وأغنيائها ، عباد الأصنام ، وبين قوى التجديد ، وهم (الحنفاء) ، الذين كانوا يبشرون بعقيدة التوحيد ، فهم مجددون خرجوا عن السائد والمألوف ، من جهة ثانية .

فحركة (الحنفاء) ثورة ضد المألوف (عبادة الأصنام) ، ورفض للسائد والمعروف ، ودعوة إلى التجاوز والتخطي نحو عقيدة التوحيد .

ونتيجة لهذا الصراع جاء الإسلام ، والذي قام هو بالصراع مع قوى التقليد ، وطرح شعار الرجوع إلى الأصل ، إلى دين إبراهيم ، (جدالعرب) ، حتى انتصر ، وانطلقت النهضة العربية الأولى بعد فتح مكة ، وذلك بعد أن تم حل مشكلة الماضي باحتوائه احتواء ، أي باحتواء حركة الحنفاء ودين إبراهيم ، والصراع مع قوى التقليد ، عبادة الأصنام ، ورفضها والتمرد عليها[٣].

والمتأمل في ما قرره الجابري يتبين له أنه يحلل هذه المسألة من

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) انظر : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ١٤ ، ٤٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢١ – ٢٣ .

منظور عقلي مجرد ، وكأنها أفكار بشرية وأديان وضعية متصارعة لا علاقة لها بالله - سبحانه وتعالى - ورسله - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - .

اقرأ - مثلاً - مفهومه لعقيدة الحنفاء في قوله :

« إن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء ، والتي تربط كل أنواع السلطة بإله واحد غير مشخص ، ولكن موجود في كل مكان ، دون أن يتخذ لنفسه مكاناً معيناً ، كانت تنطوي في واقع الأمر على رفض كل سلطة مشخصة ، ليس تلك التي تنسب إلى الأصنام فقط ، بل أيضاً ، وهذا هو المضمون الأيديولوجي للدعوة ، تلك التي كانت بيد (أصنام) من بني البشر أحياء : سادة قريش و زعماؤها »[1].

٥- ويؤكد نبيل رشاد نوفل أن التغير الحداثي هو محصلة الصراع ، الحاصل بين القديم والجديد ، وذلك بقوله :

« ولما كانت النزعة إلى الحداثة تنتج صراعاً بين قديم يحاول أنصاره استدامته ، وإبقاءه حياً ، رغم ضعف صلاحيته للوجود ، وبين جديد يسعى دعاته لإفساح المجال له ؛ ليجد مكانه من الحياة المعاصرة ، التي جاء ليعبر عنها ، لا عن غيرها ،لما كانت الحداثة تنتج ذلك ؛ فإن التغيير الحداثي، الذي يقع في عصر من العصور هو - بالتالي - محصلة الصراع وثمرته »[2].

ثم بين أنه « ليس من الضروري أن يحسم الصراع دائماً لصالح أحد الطرفين ... ، فقد يستمر القديم دون تغيير ؛ لأن هناك من عناصر الحياة القائمة ما يعمل على إبقائه ؛ أو لأن الحياة الأدبية لم تُخرج بعد إلى الوجود من الأدباء من يستطيع أن يحمل لواء التغيير المطلوب ؛ أو لأن

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٢.

(٢) الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ص ٨ .

التغيير جاء قبل وقته الملائم ، أي قبل أن يكون القديم قد استهلك تماماً ، مما يؤدي إلى فشل حركته ....» [١].

وزعم أن العرب واجهو حضارات تفوقهم ، وحدث بين الطرفين صراع من أجل البقاء ، « كان الصراع خاضعاً لاعتبارات الموقف الحضاري، الذي يمثله كل طرف ، وقد نجح العرب في خوضه بعدولهم عن أسلوب المواجهة إلى أسلوب الامتصاص ، وتغيير الهوية ، امتصاص طاقة الحضارات الأخرى ، وتغيير هوية الحضارة العربية البحتة إلى حضارة ذات هوية مزدوجة ....» [٢].

٦- ويقرر أدونيس منهج الحداثة وفق مفهوم الصراع بين المتناقضات ، فيقول :

« كل واقع نتجاوزه يوصلنا إلى واقع آخر ، أغنى وأسمى ، هذا البحث عن الواقع الآخر ، عن الممكنات ، هو ما يعطي للكشوف الشعرية فرادتها ، ففي هذه الكشوف يتعانق المرئي مع اللامرئي ، والمعروف مع المجهول ، والواقع المحسوس مع الحلم ، وهكذا تكتمل رؤيا الشاعر في جدلية الأنا والآخر ، الشخص والتاريخ ، الذات والموضوع ، الواقع وما فوق الواقع ... ، التحوّل وطنه ...، والتحول يفترض الذروة والهاوية ، كل ذروة جزء من الهاوية ، وامتداد لها ، كل هاوية جزء من الذروة وامتداد لها ، الذروة والهاوية ، الماء والنار ، الرفض والقبول ، وجهان لحركة واحدة ، والإنسان جدل دائم بين حياته وموته ، بين بدايته ونهايته ، بين ما هو وما سيكون ، والشاعر يقيم شعرياً في أحضان هذا الجدل المتحول شاهداً ، باحثاً ، رائياً ... .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه ص ٨ ، ٩ .

ومن هنا يحدث أن يبدو الشاعر غامضاً ، متناقضاً ، تتعانق في كلماته ومشاعره النار والماء ، حتى ليخيل للكثيرين أن قصائده كأمواج البحر يمحو بعضها البعض الآخر »[١].

ويقول في موضع آخر :

« إن جدلية الهدم والبناء شكل آخر لجدلية ثانية ، أسميها جدلية الاستقصاء والريادة ، ويكون الاستقصاء داخلياً أو خارجياً ... .

دائماً ، كان في المجتمع العربي صراع بين ثقافة السطح وثقافة العمق ، ثقافة الاستهلاك ، وثقافة الإبداع ، ثقافة المتاجرة وثقافة المغامرة ، الأولى تجمع وتكدس ، وتعتبر الأشياء لذاتها وبذاتها ، والثانية تفجر وتغير وتتخطى ، وتعتبر الأشياء رمزاً لما هو أعمق وأسمى ، الأولى ثقافة اتجار ، والثانية ثقافة استبصار ...»[٢].

ثم يؤكد ما سبق ؛ ناقداً مواقف بعض العرب ، الذين أخذوا من الحداثة منجزاتها العلمية التقنية فقط ، دون أن يسلكوا مواقفها الفكرية ورؤيتها الجدلية ، ومما قاله في ذلك :

« ... ، في ضوء هذا كله ندرك الدلالة في صراع الأفكار ، داخل المجتمع العربي ، بدءاً مما سمي بعصر النهضة ، حتى اليوم ، فهو يكاد أن يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية ، وقيم التحول المستقبلية ، حتى ليبدو غالباً أن يجري بالكيفية الماضية ذاتها ، تقريباً ، وبوسائلها ذاتها تقريباً .

ندرك بالتالي الدلالة في موقف العربي المتناقض مما نسميه

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، وانظر ص ١٢٣ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/١٩٨.٢١٩ .

الحداثة ، فهو يقبل منها كل ما يحسّن الحياة وطرقها المعيشية بخاصة ، لكنه يرفض الموقف العقلي ، الذي أدى إلى نشوء الحداثة ؛ إنه بتعبير آخر يأخذ من الحداثة منجزاتها العلمية التقنية ، لكنه يرفض النظرة ، التي أبدعتها ، والحداثة الحقيقية في الإبداع ، لا في المنجزات بذاتها »[١].

ويرى أدونيس أن للحداثة أصلاً في تراث العرب ، وهو الحركات الثورية ، التي قامت على الصراع بين النظام القائم على الدين في العهدين الأموي والعباسي من جهة ، وبين الرغبة العاملة لتغيير هذا النظام من جهة ثانية ، والتي تتمثل في الخوارج والقرامطة وثورة الزنج ، ونحوها [٢].

والحداثيون متفقون على أن « الزمن الذي يعيشونه له خصائص مختلفة عن الزمن الماضي ، وبالتالي ، فإن الثقافة الأدبية المنتجة في زمنهم تختلف هي أيضاً ، ولا بد أن تختلف ، هذا المنطلق يقود المحدثين للاختلاف والصدام مع القديم الثقافي ، وكل ما هو تقليدي ، أو ضد الجديد ، إذن نحن إزاء اختلاف المحدثين (في الجديد) واتفاق المحدثين على تخطي القديم الثقافي والأدبي » ، هذا ما قررته إحدى الصحف العربية [٣].

٧- ويشرح أحد أقطاب الحداثة ، جابر عصفور ، تمرُّدَ الحداثة ، وأهدافه ، فيقول :

« ابتداء تنبثق الحداثة من اللحظة ، التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المعتادة في الإدراك ، سواء إدراك نفسها ، من حيث هي حضور متعين ، فاعل في الوجود ، أو إدراك علاقتها بواقعها ، من حيث هو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٧، ٢٣٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٩ ، ١٠ .

(٣) انظر صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦هـ ، ص ٩ .

حضور مستقل في الوجود ، على المستوى الأول تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرد على نفسه ؛ ليصبح ذاتاً فاعلة ، وموضوعاً منفعلا ، ذاتاً فاعلة تعيد إنشاء موضوعها من ناحية ، وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع من ناحية أخرى ، وعلى المستوى الثاني ؛ فإن هذا الوعي المنقسم على نفسه ينشق على واقعه ، فيتمرد على أدوات إنتاج المعرفة السائدة في هذا الواقع وعلاقتها ، ويبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة ... .

إن صفة الضدية صفة حدية ، قاطعة تستبعد كل أشكال الاتباع ، وتنفي كل صور التقليد ، فالوعي الضدي يفارق منطق النقل منذ اللحظة التي يتضاد فيها مع نفسه ، منقسماً مزدوجا ، منشقا ، مبدعا شروطا جديدة لإنتاج المعرفة بالذات والواقع في آن ... »[١].

ويؤكد هذا الأساس ، يوسف عز الدين ، قائلاً :

« وفي الاختلاف خير كثير ؛ لأن تصارع الأفكار في مرحلة الانتقال المعاصرة ضرورة حضارية ، وظاهرة طبيعية لوضع قوانين جديدة في النقد والفكر والفن ؛ ليسيرفي هديها الجيل الجديد ، حتى يستد ، ويشتد »[٢].

وكذلك أحمد سليمان الأحمد ، بقوله :

« إن الصراع ليس هو الغريب عن الحياة ، فالصراع محرك قاطرة الحياة ووقودها ، الذي لا ينفد، ولا تشح مصادره وخاماته ، ولكن صرف القوى في معاكسة تيار الحياة هو الذي يجعل منها جهداً ضائعاً ، مؤسفاً في الواقع .

وفكرت أكثر من مرة : هل لا بد من معركة ؟ ، هل المعركة حتمية

---

(١) مجلة الشعر ع ٦١ ، يناير ١٩٩١م ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ، ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) التجديد في الشعر الحديث ، بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٦ .

أبداً بين القديم والجديد ؟

الأمثلة التي بين أيدينا ، من التاريخ ، ومن حولنا ، لا تتردد في إعطاء الرد الإيجابي ... .

ونحن في رفضنا أيديولوجية الأنظمة البالية ، نكون إنما نستجيب لنداء الصراع التطوري المستمر لنداء الحياة » [١].

ويقول حامد أبو أحمد ـ في معرض حديثه عن عبدالوهاب البياتي ـ :

« وهكذا نجد القصيدة تشتمل على جدلية بين الموضوع ونقيض الموضوع ، يمتد فيها الصراع حتى النهاية ، التي نصل فيها إلى المركب منها ، ويكون هذا المركب انتصاراً للحق على الباطل ، وللحقيقة على التزييف، وهنا تكون الدينونة هي المصير النهائي ، الذي يظهر فيه الحق أبلج ناصعاً ، وينهزم الباطل حسيراً متصدعاً » [٢].

ويتحدث عبدالوهاب البياتي عن ديوانه (الذين يأتي ولا يأتي) ، فيقول :

« يهمني أن أؤكد هنا ... أن مفهومي ... إنما يقوم على الجدلية الواقعية ، المستمدة من التاريخ ، إن (الذي يأتي ولا يأتي) يمثل الجدلية الروحية والمادية ، والإنسان الذي يحمل النبأ ، لا يأتي قبل الطوفان، وإنما بعده ، أو لعلهما يأتيان معاً : الهدم والبناء ، وهذا هو ما أود أن أحدده ، عندما تختفي العوائق والجدل التاريخي ؛ فإن الناس ، وحتى البسطاء منهم ، الذين لن يكونوا كذلك عندئذ ، سوف يجدون مكانهم الكريم الحقيقي ، والإنسان الذي يتجاوز الطوفان لن يكون جد بعيد ؛ إنه الإنسان الكوني ، الذي سوف يولد من ألم الأرض ، محطماً شرنقته الصلدة الصماء » [٣].

---

(١) هذا الشعر الحديث ص ٦٨ ، ٧٢ .

(٢) عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٦١ ، وانظر ص ٩٩ ، ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٥ .

وكذلك بدر شاكر السياب يرى أن الأدب الجيد هو الذي يقوم على الصراع الأبدي بين الإنسان وما يخالفه من قوى الشر [١].

٨- ويقول يوسف الخال :

« لا يجوز أن تطغى الأفكار السلفية على الأفكار الجديدة ، يجب أن يكون هناك صراع بين الأفكار والمفاهيم ، وليس تعطيل هذا الصراع أو خنقه ، والغلط لا بد أن يظهر فيما بعد أنه خطأ ...» [٢].

ولهذا فإن من مستلزمات الكتابة الحداثية ، سواء كانت قصة ، أو رواية ، أو غيرها ، « وجود أحد أشكال الصراع ... أو التضاد الحداثي» ، كما يقول صالح الرزوق [٣].

ويؤكد يوسف الخال على أهمية تصارع الأضداد ، حيث تكتسب الحداثة به « التوتر والزخم ، وترتفع عن مساق الكلام العادي » [٤].

ويؤكد كمال أبو ديب « أن الحداثة صراع بين الماهية ، والوجود ، فيه يصبح الوجود سابقاً على الماهية بمدلول معرفي كامل ، لا فني بحت ، وفيه تصبح الخطوة صنعاً للكائن ، والكائن هنا ليس استمراراً لسابقه ، بل تأسيساً لنفسه ، وللعالم ، ولكل لاحق .

وإذا كان هذا الوصف يبدو حاداً في إطلاقيته ؛ فإن هذه الحدة علامة من علامات تصور الحداثة لنفسها ، ولبكورة مشروعها الكلي .

من هذا المنطلق تصبح الحداثة لا احتجاجاً على السلطة أو رفضاً

---

(١) انظر : بدر شاكر السياب ، حياته وشعره ص ١٦ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٠ .

(٣) انظر : مجلة الآداب ع ٧،٨ يوليو /أغسطس ١٩٨١ ، ص ٥٤ .

(٤) راجع : الحداثة في الشعر ص ٢٣ .

لها أو صراعاً معها وحسب ، بل انسلاخاً عنها وانتماء إلى ما يقع خارجها، إلا ما لا يندرج تحت مجال فاعليتها ، وفي هذا المجال المنفصم ، هذا المدى القصي ، تصبح الحرية شرطاً وجودياً ، لا مطلباً ، تصبح مناخاً ، تتم فيه الحركة ، لا هدفاً يسعى إليه .

هكذا تعيش الحداثة في مناخ من الحرية المطلقة . الحرية التي تخلقها هي ذاتها ، ولا تمنح لها منحاً ، وهذه الحرية مولدة لذاتها ؛ ولأنها كذلك فليس ثمة قيود تحدها ، أو قوانين مسبقة تضبطها ؛ لذلك نرى هذا التسارع الهائل في التغيير ... » [(١)].

ويقول الحداثي محمد جمال باروت بأن الحداثة في معناها العام هي : « الصراع بين القديم والجديد » [(٢)].

٩- ويرى الحداثي السوري وليد إخلاصي أن « التناقض هو الذي... يذكي لهب الحداثة في العقل ، أي أن الحداثة نتيجة حتمية لصدام يقوم ما بين زمنين ... ، ومن هنا يكون الصراع المستمر بين المنتمين إلى كل من الزمنين ، الجديد والقديم » [(٣)].

ولهذا يرى الحداثي المصري أمل دنقل أنه يجب على الحداثي العربي أن يتصل بالينابيع الأولى للتراث ، ولكن ليس اعتناقاً وتسليماً له ، وإنما كقضية تثير من الجدل أكثر مما تثير من التسليم [(٤)].

وللحداثي العراقي بلند الحيدري مقطوعة بعنوان « حوار عبر

---

(١) مجلة فصول ، مج ٤ ، ج ١ ، ع ٣ ، ١٩٨٤م ، ص ٣٨ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٣/١٤٤ .

(٣) قضايا وشهادات ٢/٣١٢ .

(٤) انظر : مجلة اليمامة ع ٦٢٥ ، ١٤٠١/١/٦هـ ، ص ٥٤-٥٧ .

الأبعاد الثلاثة » [١]، وهي تعتمد على فكرة رمزية لكيفية (قتل الأب) ، أي التراث ، وقتله هنا بمعنى « محاولة الانتصار عليه ، وتخطيه وتجاوزه باعتبار أن الصراع الدائب بين الآباء والأبناء يحمل دائماً خصائص التطلع نحو الجديد والإيجابي ، بديلاً عن القديم ، الذي غالباً ما يراه الأبناء سلبياً ومتخلفاً » [٢].

١٠- وإذا تحدث الحداثيون العرب عن الحداثة الغربية ، استشهدوا بها على دعوتهم إلى الصراع مع القديم ؛ إذ أن الحداثة الغربية ولدت - كما يقولون - « في رحم مجتمع يتحول من داخله ، ويعيش حالة مخاض دموي صعب ، شمل مختلف مستويات المجتمع ، مخاض يتصارع فيه القديم والجديد بلا هوادة ؛ لأن خلف هذا الصراع تقف قوة اجتماعية جديدة ....، وفي خضم هذا الصراع بدأ المجتمع يتحرر من عقال البنى التقليدية في الدين والثقافة والفكر والسياسة ، وهي حركية زادتها تسارعاً ورسوخاً الثورة الصناعية والعلمية ، ويمكن أن نعمم على مختلف مجالات المعرفة والإبداع والفكر ما قاله ماركس بصدد حديثه عن العلوم الفيزيائية من أن الفيزياء كانت عذراء متبتلة لله والكنيسة ، فجاء نيوتن فحررها فحملت وأنجبت ....» [٣].

١١- ويفسر الحداثي حسين مروّة نشأت الإسلام ، وانتشاره تفسيراً مادياً ماركسياً ، يقوم على نظرية « صراع المتناقضات » ، و « الحتمية التأريخية » و « الثورة الطبقية » ، ونحو ذلك .

---

(١) الأعمال الكاملة ص ٦٥٥ .

(٢) دير الملاك : دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر ص ٩٩.

(٣) أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ص ٧ ، ٨ .

فهو يقرر بأن الرسول – ﷺ – كان يعتقد « أيديولوجية » مغايرة « لأيديولوجية قريش » ، فهو كان على الحنفية ، وقريش على الوثنية ، فأدى هذا التناقض إلى الصراع بين تلك الأيديولوجيتين » ، ومن ثمَّ نشأ عن ذلك الصراع والتناقض أيديولوجية حديثة ، هي الإسلام ، الذي « دعت إليه ظروف المرحلة »

بل إنه تجرأ وفسر « نشأة التوحيد » ، وتحدث عن القرآن بالمنظور الماركسي نفسه [١].

١٢- ويقول الحداثي عبدالله الغذامي بأن القصيدة هي : « عالم معقد ، عالم واسع ، مشروع غامض ، وأنها دخول في الزمن . وأنها مسافة شاسعة بين الواقع وبين الحلم ، وهي لذلك لا علاقة لها بالواقع لأنها واقع نقيض هو الحلم في النهاية » [٢].

ويؤكد الحداثي السعودي محمد بن عبدالله العلي بأن الحداثة « هي ذلك الإفراز الجدلي ، الذي يتم بين السياقات ، ووفق صراع لا يدرك بالعين المجردة ؛ ذلك الإفراز الجدلي ، المتقدم إلى الأجمل والأعمق في رؤية الإنسان والحياة هو ما أسميه وأعتقد بأنه الحداثة » [٣].

فالحداثة في مفهوم محمد العلي هي إفراز جدلي ، جاء نتيجة للصراع ؛ من أجل الوصول إلى عقيدة حديثة حول الإنسان والحياة .

ويقول سعيد السريحي :

« .... وهذه الرؤيا الإبداعية تنبثق من خلال العلاقة الجدلية التي

---

(١) انظر : دراسات في الإسلام ص ٧ -٣٧ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٥١٧ ، ٢٦/٥ / ١٤٠٧ هـ.

(٣) المصدر السابق ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

تربط الذات بالعالم ، الذي يحيط بها ... .

إن الرؤيا الإبداعية هي تحرر الروح من أسار الضرورة ، وانطلاقها وراء حدود الإمكان ، وتشوقها نحو المثالي ، وسعيها باتجاه المطلق ، وذلك هو جوهر الفن كما يراه رائد الجدلية المثالية هيجل » [١].

ويقول الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف بأن « أول معنى من معاني الحداثة : الجديد في مواجهة القديم » ، ثم بين أن « الجديد لا يقتصر على الفكر والأدب ، وإنما ينسحب أيضاً على البنى الاقتصادية والاجتماعية، وإلى قيم جديدة مختلفة عما هو قائم وسائد ، وإلى علاقات تلائم هذه القيم ، كل ذلك مع تطور لا يلبث يتسع ويتزايد في العلوم والتكنولوجيا والمعارف الإنسانية ، إضافة إلى تنمية القوى المنتجة وتنامي الوعي ، وعلمانية في الفكر والسلوك ؛ لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض » [٢].

ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر ، أثناء كتابته عن الحداثة :

« فتلك النزعة كما يقول (ارفنج هاو) لا تشير إلى مجرد المعاصرة ، بل إلى الحساسية والأسلوب ، اللذين يصدران أحكاماً على ما سبقهما ، ويهدفان إلى أن يحلا محله ، ولكنها تختلف عما سبقها من محاولات تجديدية في أنها تأخذ على عاتقها أن تختلف مع ما سبقها وتنازعه، دون أن تصل إلى انتصار ، فعليها أن تواصل الصراع مع القديم دائماً ؛ لكي لا تنتصر أبداً ، هنا يتبدى لنا بعض مظاهر الحداثة ، فهي تنضوي على حساسية وأسلوب يحاكمان الماضي لإزاحته ، والحلول محله ، دون أن تلغيه أو تدفنه ، بل تستمر في حركتها من خلاله حتى يتواصل الصراع .

---

(١) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٠ ، و: الكاتب والمنفى ، هموم وآفاق الرواية العربية ص ٥٧ ، ٥٨ .

وهذا الرأي يحمل في داخله تصوراً محايداً ، خاصة في رؤيته للحداثة بأنها واقفة أبداً في مكانها أمام السابق ، فنحن إذا نظرنا إلى ما قبل الحداثة نجد أن السابق كان يحتل بأفكاره وفنه ومظاهره العامة كثيراً من المواقع ، ولكن الآن الحداثة قد أزاحت واحتلت ؛ نتيجة للصراع مواقع جديدة ، وسجلت انتصارات مرئية في الفن ، والتكنولوجيا ، والاتصالات ، وحتى في الحياة اليومية البسيطة ... .

وربما أن رأي (ارفنج هاو) حول طبيعة الصراع الدائم بين الحداثة وما قبلها يتمظهر بشكل فاضح في المجتمعات الأخرى غير الغربية ، خاصة المجتمعات النامية ، حيث ما زالت الحداثة مشروعاً جمالياً ، بل وخيالياً ، أي أن الخيال يتقدم فيه على الواقع ، والصراع يحتدم فيه أيضاً بين الحداثة وماقبلها » [١].

ثم يؤكد موقفه ، ورؤيته للحداثة قائلاً :

« وهنا أرى أن الحداثة بعد كل هذا هي نتاج العصر الحديث ؛ لأنه أتى بكل مكتسباته ، ليصادم ويقوّض ، ثم يبني من جديد مفاهيم جديدة كل الجدة ، ويبشر بعصر آخر يمتلك مواصفات في غاية الجدة ، وهذه الحداثة ليست انقطاعاً ، ولكنها إزاحة كاملة » [٢].

١٣– ولهذا فإن الحداثيين يهتمون ، كثيراً ، بمبدأ النقيض ، أو ما يسمونه (التعارض الثنائي) ، في دراساتهم الحداثية النقدية .

يقول أدونيس :

« القصيدة الجديدة { أي الحداثة } ...، تركيب جدلي رحب ،

---

(١) صحيفة الرياض ، ع ٨٥١٩ ، ١٤١٢/٤/١٤هـ ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ، ع ٨٥٢٠ ، ١٤١٢/٤/١٥هـ ، ص ٧ .

وحوار لا نهائي بين هدم الأشكال وبنائها ٠٠٠» [١].

ويقول كمال أبو ديب في وصف المنهج الحداثي البنيوي :

« تصبح البنيوية ثالث حركات ثلاث في تاريخ الفكر الحديث ، يستحيل بعدها أن نرى العالم ، ونعاينه ، كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعاينه ، مع ماركس ومفهومي الجدلية والصراع الطبقي ٠٠٠، ومع الفن الحديث ٠٠٠، ومع البنيوية ومفاهيم التزامن ، والثنائيات الضدية ، والإصرار على أن العلاقات بين العلامات ، لا العلامات نفسها ، هي التي تعني ، أصبح محالاً أن نعاين الوجود - الإنسان والثقافة والطبيعة - كما كان يعاينه الذين سبقوا البنيوية .

بهذا التصور ، وبالإصرار عليه ، يكون هذا الكتاب - الذي يهدف إلى اكتناه جدلية الخفاء والتجلي ، وأسرار البنية العميقة وتحوّلاتها - طموحاً لا إلى فهم عدد محدد من النصوص أو الظواهر في الشعر والوجود ، بل إلى أبعد من ذلك بكثير ، إلى تغيير الفكر العربي ... .

وبهذا التصور أيضاً ؛ فإن طموح هذا الكتاب ثوري ، تأسيسي ، وفي الآن نفسه رفضيّ نقضي ٠٠٠» [٢].

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ١١٤، وانظر : الثابت والمتحول ٣/١٥٥،١٥٦.

(٢) جدلية الخفاء والتجلي ، دراسات بنيوية في الشعر ص ٧ ، ٨ ، وانظر : ما ذكره وفيق خنسة في : جدل الحداثة في الشعر ص ٣٤ ، وراجع عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٢١٣ .

الفصل الثاني

ضرورة التحول والتطور

ضرورة التحول والتطور

من أسس الحداثة ، وأصولها الرئيسة ، الدعوة إلى ضرورة التطور ، والتحول من المبادئ والأفكار القديمة ، والمواقف الماضية ، إلى أفكار ومواقف جديدة ، ورؤيا حديثة حول الإله والكون والإنسان .

فمن الخطأ - عندهم - الثبات على تراث ثابت ، وعقائد ساكنة ، ومصادر معرفية قديمة ، فالحياة دائمة التطور والتغير ، وبالتالي فلا بد من استمرارية التحول والتطور في العقائد والأحكام والقوانين والقيم .

فعلامة الحداثة هي مخالفة النمطي والسائد ، ومجاوزة المعروف والمألوف ، فالحداثة في تحول مستمر ، وتطور لا يتوقف ، وتغير لا ينتهي .

« الشعر التجريبي العربي هو وحده الشعر الجديد ، وهو وحده الشعر الثوري ، إنه أولاً ليس متابعة ، ولا انسجاماً ، ولا ائتلافاً ، وإنما هو على العكس اختلاف ، وهو ثانياً بحث مستمر عن نظام آخر للكتابة الشعرية، وهو ثالثاً تحرك دائم في أفق الإبداع ، لا منهجية مسبقة ، بل مفاجآت مستمرة ، وهو رابعاً ليس تراكماً كما هي الحال في المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، بل بداية دائمة ، فقيم الإبداع الشعري ليست تراكمية ، بل انبثاقية ، وهو أخيراً تحرك دائم في أفق إنساني ثوري ، من أجل عالم أفضل ، وحياة إنسانية أرقى » [(١)].

أدونيس يؤكد المنهج التغييري للحداثة

١- يصرح أدونيس بموقفه التغييري، فيقول :

« كيف يمكن الشعر العربي أن يشارك في ترسيخ الرؤيا العلمية للمجتمع العربي المقبل ؟ ، بتحويل الكتابة العربية وتغييرها ، لا تعود المسألة

---

(١) زمن الشعر ص ٢٨٩ .

هنا مسألة عودة إلى الأصول ، وإنما تصبح مسألة تثوير الأصول .

الثقافة العربية الموروثة هي في جوهرها أدبية ، إنها انفعال بالعالم ، أو انطباع عنه ، إنها إذن وصف ، وكل وصف نوع من الحياد إزاء العالم ، الثقافة التي نطمح إلى تأسيسها ثقافة ترفض الحياد ، إنها تبتكر العالم من جديد ، هكذا تتغير الثقافة العربية بطريقة تعبيرها وبما تعبر عنه في آن .

.... من جهتي ، ما أزال أطرح الأسئلة ، أشعر أن قوتي الوحيدة هي في أن أطرح الأسئلة باستمرار ، وأريد أن أحيط كل شيء بأسئلتي ، الجحيم ، والجنة ، الأرض والسماء ؛ لذلك لا مكان لي في العالم الذي توقف وانتهى ، عالم الأجوبة ، إن مكاني في العالم الذي يحرّض ويقلق، ويكشف عن الأعماق والأعالي ، عالم الأسئلة ، إن شعري كله سؤال أطرحه على نفسي ، وعلى الآخرين في آن ؛ لذلك ليس شعري أريكة ولا سجادة ، ولا باقة زهر ، إنه اللهب ، وما يدفع إلى أبعد من اللهب » [١].

٢- ثم يبين دور (التجريبية) في التغيير ، فيقول :

« كل رفض للتجريبية في المجتمع العربي ليس ، إذن ، إلا رفضاً للخروج مما نرزح فيه ، أي ليس إلا مصالحة مع أشكال الواقع الموروث ، ذلك أن التجريبية لا تنهض وفقاً لما هو راهن ، وإنما تنهض كتجاوزٍ له ، من أجل الكشف عن بديل أشمل وأعمق وأغنى .

التجريبية هي ، إذن ، عمل مستمر لتجاوز ما استقر وجمد ، وهي تجسيد لإرادة التغيير ، ورمز للإيمان بالإنسان وقدرته غير المحدودة على صنع المستقبل ، لا وفقاً لحاجاته وحسب ، بل وفقاً لرغباته أيضاً » [٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه ص٢٨٧، وهذه هي حقيقة الحداثة عند أصحابها في أوروبا ، كما=

٣- وفي موضع آخر يوضح أن صحة التراث وقيمته تكمن في قابليته للتحول والتغيّر، فهو يرى أن « التراث ليس الكتب والمحفوظات والإنجازات التي نرثها عن الماضي ، وإنما هو القوة الحية التي تدفعنا باتجاه المستقبل ، وما يهمنا من التراث اليوم في ضوء اتجاه المجتمع العربي نحو التغيير يكمن في العناصر التراثية ، التي تحتفظ بالقدرة على إضاءة الحاضر والمستقبل ، هكذا يجب في الشعر والثقافة بعامة أن نفهم التراث بمعناه الكياني ، لا التاريخي أو الماضوي ، فالماضي بالمعنى التاريخي مضى ، لكنه بالمعنى الكياني ليس بالضرورة ماضياً ، وإنما يستمر في الحاضر ، وهو ليس الماضي كله ، بل بعض أجزائه ، التي تتحول باستمرار ، وتتغيّر ...، كل ماض لا يختزن طاقة على الإضاءة والتحوّل لا تكون له أية قيمة ، ويجب أن نرفضه ، فالعودة إلى التراث تعني العودة إلى العناصر الثورية فيه » [١].

ولهذا « فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر ، أي التناقض ، والتصادم بين البُنى السائدة في المجتمع ، ما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البُنى التي تستجيب لها ، وتتلاءم معها » [٢].

٤- ثم يوضح هدفه أكثر ، بقوله :

« الثورة العربية التي أطمح إليها هي عملية تحويل المجتمع من

= يقول ما لكم براد بري ، وجيمس ماكفارلن ، « كانت الحداثة في الثمانينات من القرن التاسع عشر ، تعني الإيمان الراسخ بالتطور الاجتماعي ، وكذلك الاعتقاد بأن تسليط الضوء على المساوىء يعني القضاء عليها ، وكانت تعني أيضاً التنكر للتقاليد الماضية ، من أجل الإتيان بواقع أخلاقي وصحي ومثل أفضل» الحداثة ص ٤٢.

(١) فاتحة لنهايات القرن ص ٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١.

وضع إلى وضع آخر في جميع مستوياته ، الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، هذا التحويل أمر صعب ، لكن المهم هو أن نسير في اتجاهه .

لا يمكن أن يحقق التغير إلا أولئك الذين تغيروا بالفعل ، معظم الذين يسمون أنفسهم ثواراً ، لم يتغيروا في الواقع ، أعني أن نظام العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ، والنظام الثقافي ، والاقتصادي ، هذه كلها مستمدة من أشكال ماضية ، ربما كانت صالحة في وقتها ، غير أنها لم تعد صالحة الآن » [١].

٥ – ويعرّف الحداثة بقوله :

« الحداثة رؤيا جديدة ، وهي جوهرياً رؤيا تساؤل واحتجاج ، تساؤل حول الممكن ، واحتجاج على السائد » [٢]، وعلى هذا فلا يرضى الحداثي بالسائد من العقائد والمباديء والقيم والأحكام ، وإنما ينادي بتغييرها وتحويلها إلى مواكبة الفكر الحداثي في العالم ، بل يجب أن تكون في تغير مستمر و« تحرك دائم في اتجاه ما لاينتهي » [٣].

ويمجد أدونيس الخارجين عن المألوف ، أمثال امرىء القيس ، وأبي نواس ، والمعري ، ونحوهم ، معللاً ذلك بأنهم من العقول « التي غيّرت ، ورفضت ، وتمردت على الأليف ، والموروث ، والعادي ، والتقليدي » [٤].

وهو يمجد الشعر الحداثي الذي « يغيّر الطريقة السائدة في رؤيا الحياة والعالم ، والتي عبّرَ تغييرها مجازاً تنشأ صور وطاقات لتغيير العالم،

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤١ ، وانظر : ص ١٤٢.

(٢) الثابت والمتحول ٣/٢٤٤ .

(٣) سياسة الشعر ص ٧٢ ، وانظر مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٤ ، ١٩٨٤ ، ص ١٣ .

(٤) زمن الشعر ص ٢٨٣ .

مادياً ، دون ذلك لا يكون الشاعر كاتباً ، أي يمارس التعبير عن طاقة خلّاقة وفعّالة ، وإنما يكون مُسْتكتَباً يقوم بوظيفة محددة ، إن دور الشعر في شعريته ذاتها في كونه خَرْقاً للمعطى السائد » [١].

٦- ومقياس الشعر الأصيل - عنده - هو ما بينه بقوله :

«الشعر العربي الذي يمكن أن نسميه أصيلاً ، هو الشعر الذي يبحث عن نظام آخر غير النظام الشعري القديم ، أي هو الذي يصدر عن إرادة تغيير النظام القديم للحياة العربية { كذا } ، وعن طموح الفئات الجديدة بهذا التغيير ، والقادرة على تحقيقه ، والعاملة له ؛ لأنه قضيتها الأولى ، ومصلحتها الأولى » [٢]، ويريد بالنظام ، الفكر القديم ، أي الإسلام وما جاء به من عقيدة ثابتة ، ورؤيا سليمة للعالم ، فهو ينادي بتغيير تلك العقيدة والرؤيا القديمة إلى رؤيا وعقيدة حديثة ، مخالفة للماضية .

فهو يعرف التجديد بقوله :

« ليس التجديد ، إذن أن تبتكر الجديد ، وحسب ، بل هو أن يكون هذا الجديد جزءاً في رؤيا جديدة للعالم » [٣].

ثم يؤكد ضرورة التغير الثقافي ، قائلاً :

« .... لأنه من الصعب أن يتغير لدى القارىء العربي منظوره الشعري ، إلا إذا تغير منظوره الثقافي بأكمله » [٤].

وهو يرفض أشكال التعبير الشعري القديمة معللاً ذلك بقوله :

---

(١) سياسة الشعر ص ٢٠ .

(٢) الثابت والمتحول ١٤٦/٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٧٢ ، وانظر : ص ٢٧٣ .

« إنه حين يحيي شاعر في القرن العشرين أشكال التعبير الشعري في القرن السادس أو السابع ؛ فإنه في الواقع لا يحيي اللغة الشعرية القديمة وحسب ، وإنما يحيي معها كذلك : الفكر والموقف القديمين » [1].

ولهذا يقول غالي شكري :

« يتعين على الشاعر العربي الحديث أن يعاني أولاً في داخله انهيار المفاهيم السابقة ... ، مفهوم الحداثة في الشعر الجديد هو مفهوم حضاري قبل كل شيء » [2].

٧- ويشترط أدونيس للتحول والتطور هدم البنية الدينية الثقافية للفكر العربي ؛ لأن البنية الدينية التقليدية تقف في وجه التغيير ، وتمنع الإبداع والتحول عن الأفكار الدينية السابقة ، بل وتؤكد الاتباع لها [3].

فالشعر الثوري هو بالضرورة - حسب تقرير أدونيس - الصورة العليا للتغيير الشامل لبنية المجتمع الدينية والثقافية ، كما هو كذلك في الثورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية [4].

والشعر عند أدونيس « هو اللهب الذي يختزن الطاقة المغيرة ، وهو لذلك ليس قبولاً ، بل سؤال دائم ، وبحث دائم ، وتجاوز دائم ، من أجل تغيير الحياة وجعلها أكثر جمالاً ونقاوة وإضاءة ، وهذا يحتم أن تكون القصيدة شبكة تلتقط العالم بتركيبه كله ، بتعقيد كله ، إن كل قصيدة حقيقة حرب أو هجوم .

---

(١) نفسه ص ٥٦ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٦، ١١٧.

(٣) انظر : الثابت والمتحول ١/٣٢، ٣٣ .

(٤) انظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٢٤٥ .

إن الشاعر الثوري يرتبط بتطلعات الإنسان ، بحركة الكشف بهاجس التغيير والتجاوز ، يرتبط بابتكار المستقبل ، بهذا وحده يستطيع أن يؤثر في وعي القارئ ، أي في وعي الجمهور ...، إن الثورة هي علم تغيير الواقع ...» [١].

وهذه الثورة المغيرة للواقع قام بها الحداثيون ، الثائرون على الثقافة السائدة ، هذا ما ذكره بقوله :

« إن المجتمع العربي ما يزال في بنيته الأيديولوجية الغالبة ، مجتمعاً تقليدياً ، غير أنه مع ذلك يتحرك أيديولوجياً بقيادة أقلية طليعية ، في اتجاه الحداثة ...» [٢].

ثم أكد أن الحداثي لا بد أن ينفصل « عن الآلية الأيديولوجية السائدة ...؛ توكيداً لارتباطه العضوي مع الفئات الطليعية ...، العاملة للتغلب على الأيديولوجية السائدة وعلاقاتها ...» [٣].

ولهذا امتدح جبران خليل جبران ؛ لأنه من أوائل الارهاصات الحداثية الداعية لتغيير الفكر والحياة ، فهو يقول عنه :

« وبدءاً من جبران أتيح للشعر العربي أن ينتقل فجأة بلا تمهيد أو مقدمات إلى عالم آخر وراء هذه السطوح التي باخت فيها المشاعر والأفكار ، عالم أسرار ومشاعر ، وتطلعات جديدة ، ...، في بهاء الحرية وسلطانها الكامل ، كان جبران يحلم بما هو أبعد من الحلم : بتغيير الحياة ، وكان في هذا بشارتنا الأولى ...» [٤].

---

(١) زمن الشعر ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/ ٢٤٠ ، وانظر : ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤١ .

(٤) مقدمة للشعر العربي ص ٨٤ .

٨- ويتحدث أدونيس عن الإبداع والتجديد ، فيقول :

« إن دلالة التجديد الأولى في الشعر هي طاقة التغيير ، التي يمارسها بالنسبة إلى ما قبله ، وما بعده ، أي طاقة الخروج على الماضي من جهة ، وطاقة احتضان المستقبل من جهة ثانية ••• ، فكل إبداع يتضمن نقداً للماضي الذي تجاوزناه ، والحاضر الذي نغيره ونبنيه ، وعلامة الجدّة في الأثر الشعري هي طاقته المغيرة ، التي تتجلى في مدى الفروقات ، ومدى الإضافة ، في مدى اختلافه عن الآثار الماضية ، وفي مدى إغنائه الحاضر والمستقبل ••• ، إذن كل إبداع تجاوز وتغير ... •

فالقصيدة حَدَثٌ ، أو مجيء ، والشعر تأسيس ، باللغة والرؤيا ، تأسيس عالم واتجاه لا عهد لنا بهما من قبل ؛ لهذا كان الشعر تخطياً يدفع إلى التخطي ، وهو ، إذن ، طاقة لا تغيرّ الحياة وحسب ، وإنما تزيد إلى ذلك في نموها وغناها ، وفي دفعها إلى الأمام وإلى فوق ••• ، إنه حُميًا تسري في الإنسان ، وتسري من ثَمَّ عبر سلوكه ومواقفه وأفكاره ومشاعره في الحياة والواقع •

وإذا كان الإبداع تجاوزاً فهو يتضمن اختياراً ؛ لأن من يبدع يتخلى عن شيء ، ليتبنى آخر غيره •••؛ لهذا يمكن القول إن البحث عن قبول جديد هو من أعمق مميزات الحركة الشعرية العربية الجديدة ••• » [١].

ثم بعد ذلك لخص « القيم الشعرية القديمة التي تحولت أو تغيرت، والتي تجاوزها الشعر العربي الجديد ، أو يتجاوزها بمايلي : الحكمة ••••، أخلاقية الحكمة : القناعة ، الصبر ، الانسجام والتسوية ، الخضوع للقضاء والقدر ، الرضوخ لأحكام العرف ••••، الآخرة ، الزهد في الدنيا ••••،

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، وانظر ص ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ •

الشعر العربي الجديد شعر يتمسك بالدنيا حتى ليمكن وصفه أنه شعر الأرض ...، النموذج ...، الشكل الثابت ...، الزمن ...، الغنائية ...، معنى الشعر ...» [١].

٩- ومما تجدر الإشارة إلى ذكره في هذا المقام أن الحداثي النصراني بولس نويّا كان مشرفاً على رسالة الدكتوراة (الثابت والمتحول) لأدونيس ، وكان مما أوصاه به قوله :

« إن الدين يكيّف الحضارة كما أنه يتكيف بحسب الحضارة التي تحمله ، بعبارة أخرى كما أن الدين يحاول أن يغير الإنسان ؛ فإن الإنسان بدوره يغيّر الدين ... ، من هذه الناحية أظن أنك قد أديت للإسلام خدمة كبيرة عندما حللت بوضوح كيف أن التاريخ يظهر أن الإسلام يحمل في باطنه امكانيات الاتباع والإبداع ، وأن تاريخه سار على طريقين : طريق التحول ، وطريق الثبوت ...، وقد شاء ت الظروف أن يكتب النصر للآخذين بالاتباع والمنتصرين للثبوت ، لكن هذا لا يعني أن الدين في جوهره اتباع وثبوت نظراً لوجود التيار الآخر، تيار التحول والإبداع ؛ لذا فأنا أظن أنك قد أديت للعالم الإسلامي خدمة إيجابية حيث أظهرت أن مستقبل الثقافة العربية متوقف على تحول طبيعة العلاقة بين الثابت والمتحول ، بين الذهنية الاتباعية والذهنية الإبداعية ، وإذا تحولت هذه العلاقة داخل الدين ؛ فإنها ستتحول أيضاً بين الدين والإنسان ، وستتحول بين الإنسان العربي وماضيه أو تراثه.

ذكرت في الأطروحة أن التراث هو بمثابة الأب ، ونحن نعلم منذ فرويد أن الابن لا يستطيع أن يكتسب حريته ، ويحقق شخصيته إلا إذا قتل أباه ، على الإنسان العربي أن يميت تراث الماضي في صورة الأب ؛ لكي

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٨-١٣٠ .

يستعيده في صورة الابن ...» [١].

ولعل أدونيس قد اجتهد في تطبيق وصايا معلمه النصراني ، فالثابت والمتحول ، بأجزائه الثلاثة دعوة إلى التحول من الثابت (الإسلام) إلى المتحول ، (الحداثة) .

فهل يا ترى يسعى أدونيس وأضرابه إلى قتل « أبيهم » الإسلام ، من خلال أقلامهم وأقوالهم ؟ ! ، (نعم) ، ولكن هيهات ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

١٠- يقول محمد عبدالله مليباري :

« أما الأيديولوجية الحداثية ، أو أيديولوجية (حداثة الثقافة العربية) كما استطعت أن أفهمها من خلال ما جاء في كتاب (الثابت والمتحول) لأدونيس ، هي إيجاد تحول في الثقافة العربية التي ثبتها الإسلام بقيمه الدينية ، تحولاً يزلزل القيم الموروثة ، سواء كانت دينية ، أو اجتماعية، أو أخلاقية ، أو أدبية ، أو سياسية » [٢].

ثم نقل كلاماً لأدونيس ، قال فيه :

« يلبس أبو نواس فيما يشكل صورة العالم قناع المجون ، والخمرة هي له بؤرة التحولات ، إنها الرمز - المفتاح ، سيضفي إذن على الخمرة قدرة التحويل ، قدرة الإبادة والإعادة ، النفي والإثبات ، سيساويها بالله ، فهي القديمة التي لا تنسب إلى شيء ، بل كل شيء ينسب إليها ، وهي أمومة البداية والنشوء ، وهي كذلك المعاد ، وهي فيما بين النشوء والمعاد ، الحبيبة والحب ...» [٣].

---

(١) الثابت والمتحول ١٦/١ .

(٢) صحيفة الندوة ، ع ٨٤٨٧ ، ١٤٠٧/٥/٢٨هـ ص ٣ .

(٣) الثابت والمتحول ١٠٩/٢ ، ١١٠ .

ويؤكد أحمد الشيباني أن الحداثة في العالم العربي ، « رفض الاتباع ، والقول بالتحول ، أي الإبداع ...، والثورة على جميع الأعراف والتقاليد والشرائع والأخلاق والمعتقدات » ، كل ذلك يجري وفقاً للقوانين الماركسية ، [١] وهذا مايدعو إليه ، ويسير عليه أدونيس .

(١) انظر : صحيفة الرياض ، ١٤٠٨/٩/١٥هـ ، ص ٥ .

الحداثة تحول عقدي

تؤكد الحداثية خالدة سعيد « أن الحداثة تحول معرفي سمته الأولى الانتقال من المشابهة السكونية إلى الاختلاف والتحول أو الجدل ؛ أي من التكرار إلى التوليد والتجاوز، وهذا ما يجعل الحداثة حالة عقلية قبل كل شيء ، أي وضعية فكرية ومساراً ، فالحداثة ليست إنجازاً محدداً ، يمكن تقليده أو استيراده ، أو حتى تصديره ، إنها نقيض كل تقليد ، أو محاكاة، أو استلهام لمثال ؛ وهي كذلك لأنها نقدية تحديداً ، ومن ثمّ تقوم على المراجعة الدائمة ، وإعادة النظر الدائمة ...» [(١)].

وتعرّف الإبداع الحداثي بقولها : إنه « قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية ، وإسقاط النماذج ، واستبدال ذلك بالتجربة والكشف ...، وإسقاط عصمة المطلقات، وكل ما يقوم منفصلاً عن الإنسان ، أو يتعالى على التاريخ... ، ومن هنا كانت الشعارات المتعددة التي تلتقي في التحليل الأخير عند الإبداع والتغيير ، إنها عودة إلى الإنسان ترى فيه منبع القيم ....

في الحداثة العربية لم يعد الإنسان مكاناً ، أي محلاً للأوامر والنواهي ، أو قوانين القوى الخارجية عنه ، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى .

إن الحداثة عندنا تتميز بانتزاع الإنسان الأهلية لتغيير نظام الأشياء ، وترجمة السلوك الإنساني ، والكشف عن الخفي ...، كما تتميز الحداثة بالتطلع إلى التغيير » [(٢)].

ولهذا يقول حنّا عبّود :

---

(١) مجلة فصول ، مج ٤ ، ج١ ، ع ٣ ، ١٩٨٤م ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ ، ٣١ .

« وبمجرد أن يؤمن أي إنسان بالتطور ؛ فإنه مؤمن بالحداثة ، وعلى هذا فإن أي مناظرة في الحداثة ستحيلنا إلى البحث عنها في نظرية التطور ، التي يؤمن بها المفكر أو الأديب أو الشاعر » [١].

وقد أكد الحداثي « نسيم خوري » أن الحداثة تصادم أصول الإسلام وأركانه ، وأنه لا يمكن للعالم العربي أن يكون حديثاً إلى إذا تخلى عن مفاهيمه الإسلامية الموروثة وتحول عنها إلى غيرها من المفاهيم الثورية التغييرية ، ومن ثم فلا بد للإنسان العربي من أن يمرَّ بعدة أطوار خلال تحوله إلى الحداثة ، ومن تلك الأطوار :

١- اليقظة التحريرية .

٢- الصراع مع القديم ومقلديه .

٣- التحولات التي تُنذر بالثورة وإرادة التغيير والانقلاب في المفاهيم .

٤- إعادة تنظيم المجتمع [٢].

ولهذا فإنه عَدّ من خصائص الفرد الحداثي :

أولاً - الانفتاح نحو التجديد والتغيير .

ثانياً- الديموقراطية ، واحترام « الغير » ! .

ثالثاً- الاتجاه إلى الحاضر والمستقبل أكثر من الماضي .

رابعاً- سيطرته على بيئته .

خامساً- ثقته بالعلم والتكنولوجيا ... . [٣].

ويقول عبدالمجيد الشرفي :

---

(١) الحداثة عبر التاريخ ص ٧ .

(٢) انظر : مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٢ ، حزيران ١٩٨٠م ، ص ٦٢،٦٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٦٣ ، ٦٤ .

« ولعل أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها ، بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير ... ، هذه التحولات لا تجعل الحاضر مختلفاً عن الماضي فحسب ، ولكنها ترسخ قابلية للتغيير ، فيسود الاعتقاد بأن المستقبل سيكون بالضرورة مختلفاً عن الحاضر » [١]، والمراد في عقائده وأفكاره [٢].

وتأمل قول الحداثي حسين مروّة :

« أتمنى أن يكون الشاعر ثورياً ؛ لأني أعتقد بعظم دوره ، وعمق دوره في التغيير الاجتماعي ، ما دمت أنشد التغيير الاجتماعي الثوري ، فأنا أتمنى أن يكون هناك دور للشاعر ، كما يكون هناك دور لغيره من العناصر المغيّرة ؛ لأني أعتقد بدوره الكبير ، بتأثيره الكبير ، بعمق تأثير الشعر في الناس ...، أتمنى على الشاعر أن يكون واعياً مفهوم الحرية ، فالحرية الذاتية مرتبطة بحرية المجتمع ، ويكون موقفه ثورياً ؛ لأنه يكون حينئذٍ يكون عاملاً من عوامل التغيير كغيره من القوى المغيّرة للمجتمع ...» [٣].

ويتحدث حسين مروّة عن الإسلام ، زاعماً بأن « ظروف المرحلة » و « الحتمية التأريخية » ، و« صراع المتناقضات » ، و« ضرورة التحول والتغيير والتطوّر » ، كل هذه الأمور هي التي أنتجت الإسلام ، وسببت في انتشاره، كما أنه يتحدث عن القرآن ، والتوحيد ، بصفتهما مرحلة تأريخية تطورية ، دعت الحاجة إليها في ذلك العصر ، هكذا يتحدث عن الإسلام ، زاعماً بأنه حركة ثورية تطورية ، طوّرت الأعراف والتقاليد من العصر

---

(١) الحداثة والإسلام ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٤٢٥ .

الجاهلي إلى عصر حديث ، مناسب لزمانه ، قرر هذا في صفحات كثيرة دون الإشارة إلى الوحي ، بل يفهم من تحليلاته للإسلام ، والقرآن والتوحيد ، بأن هذا الإسلام فكر وضعي جاء به محمد - ﷺ - مطوراً به الحياة والمجتمع [١].

ويقول :

« فالإسلام ... الموقف منه كما يكون الموقف من أية ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل إلى مجتمعها ، وإلى المجتمعات الأخرى التي يمكن أن تتفاعل معه ، لا حاجات التغيير التي انضجتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التغيير هذا ضمن حركة التطور والصيرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ... » [٢].

ويدعو الحداثي هشام شرابي إلى دراسة التراث الإسلامي دراسة حداثية من أجل تغييره ، وتطويره عن طريق العقلانية والعلمانية ؛ إذ يقول :

« يتجسّد معنى الحداثة بالنسبة لنا ، باتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني ، والاتجاه العلماني ، عقلنة الحضارة ، وعلمنة المجتمع ، والحديث هو الجديد والطلائعي ، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه ....، الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه ، ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبنائه ... .

الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر ، وإلى صياغة جديدة ، بضوء الظروف والأوضاع المستجدة ؛ لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها ، أي من خطر التمسك

---

(١) تأمل ما كتبه تحت عنوان« الإسلام - الثورة في ضوء المنهجية العلمية » في كتاب دراسات في الإسلام ص ٧-٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٨ .

بالأيديولوجيات الماضية ، وبالاتجاهات الفكرية ، والممارسات السياسية التقليدية ، التي لم تعد تصلح لمجابهة أوضاع نهاية القرن العشرين وتحدياته » [١].

ولهذا نادى بإقامة « ثورة تغيّر المجتمع وعلاقاته على مستوى الممارسات اليومية ، وفي كل الحقول الاجتماعية ، لا على مستوى السلطة الحاكمة وحسب ... » [٢].

وجاء في مجلة (شعر) اللبنانية الحداثية ، قول أحدهم .

« فالشعر الحديث ، والرؤيا طبيعتها قفزة خارج المفاهيم القائمة: هي ، إذن ، تغيير في نظام الأشياء ، وفي نظام النظر إليها ، أو كما يقول الشاعر الفرنسي المعاصر رينيه شارل : الشعر الحديث يعنى بالكشف عن عالم يظل أبداً في حاجة إلى الكشف » [٣].

ويذكر غالي شكري أن الحداثة « اتجاهات متعددة للتغيير الاجتماعي – الثقافي » [٤].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٢ .

(٣) مجلة شعر ع ٤٣ ، صيف ١٩٦٩م ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٤) صحيفة الأهرام ١٩٨٩/٣/٢٢م ، ص ١٢ .

الحداثة تدعو إلى تغيير المسَلّمات والحقائق الثابتة

الحداثة تؤمن بجدلية التغيير ، وضرورة ممارسة النقد الفكري من منظور التأريخية الماركسية ، وعبدالله العروي ممن يمثلون هذا النقد ، فهو – كما يقول محمد برّادة – يطرح مسألة الحداثة طرحاً عميقاً « من خلال إعادته النظر في الأيديولوجيا العربية ، والكشف عن مصادرها ، وانتقاد العوائق التي تحول بين المجتمعات العربية ، وتحقيق حداثتها ، أي الثورة المتيحة لتجاوز التأخر والانتقائية والسلفية ، ومن ثم الارتقاء إلى منطق العصر »[١].

ويؤكد محمد برّادة المفهوم الحداثي عند أدونيس ، ويصفه بأنه مشروع حضاري ، يتخذ الذهن ميداناً له ، وأنه يطرح فكراً مغايراً يصدع الثقافات التقليدية ، ويرفضها على نحو جذري ، ويقترح بديلاً يحمل في طياته تطوراً هائلاً ، وتبدلاً في أنماط التفكير ، ولهذا فالحداثة ترتبط « بحدوث قطيعة أساسية في تاريخ البشرية بين نمطين مجتمعين متغايرين كل التغاير ...، وتظل الحداثة موضوعاً غامضاً يتضمن في دلالته إجمالاً ، الإشارة إلى تطور تاريخي باكمله ، وإلى تبدل في الذهنية »[٢].

ويصرح الحداثي المغربي محمد بنيس برفض « الحقيقة الثابتة »؛ إذ الحداثة تقوم على التغيير المستمر ولا تؤمن بحقائق ومسلّمات ثابتة ، وبالتالي فمن الخطأ الإيمان بعقائد وأفكار ثابتة ، سواء ما يتعلق بالإله ، أم بالإنسان والكون والحياة ، وهو يقرر بأن الحداثة « تلغي سلطة الحقيقة ؛

---

(١) مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٣ ، ١٩٨٤ ، ص ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ .

لتعوضها بإرادة المعرفة والتغيير ؛ لأن الحديث باسم الحقيقة نفي للتعددية من جهة ، واستمرار للاهوت من جهة ثانية ؛ لذلك كان النص الحداثي يسعى نحو المعرفة والتغيير ولا يدعي قول الحقيقة على عكس النص التقليدي ، الذي كان وما يزال يقدم نَفْسه كراع للحقيقة وناطق بها ، يمجد الخطابة لا الكتابة... ، فإرادة المعرفة والتغيير تفرض إعادة النظر في بعض المسلّمات، التي ما تزال مترسخة في وعينا ، ولا وعينا ، ولا نريد لمستقبلنا أن يكون على شاكلة الماضي ...» [١].

ولهذا فإن يوسف الخال يصف المتمسكين بالمعروف والمألوف بأنهم أصحاب « العقلية الجامدة المتحجرة ، لا ترتاح إلا في مناخ العبودية للمعروف والمألوف » [٢]، أما الحداثي فهو « ضد المتعارف عليه والمعتاد والمألوف ...» [٣] ، والحداثة « حركة ثورية تطورية ...» [٤].

وهذا « المفهوم الحديث للشعر يفرض شكلاً غير الشكل التقليدي الموروث » [٥] ، وعلى هذا فلا بد للحداثي من أن « يخلق أساليب حديثة ؛ للتعبير عن مضامين حياتنا الحديثة » [٦]؛ لأن الحركة الحداثية « حركة إبداع تماشي الحياة في تغيّرها الدائم » [٧].

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٨٧ وانظر ص ١٨٦ حيث أكد أن التغيير لا بد أن يشمل جميع المجالات بلا استثناء.

(٢) الحداثة في الشعر ص ٨٣ ، وانظر : ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٧ .

(٤) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٥) مجلة شعر ع ١٣ ، ١٩٦٠ ، ص ١١٨.

(٦) المصدر السابق ع ١٩ ، ١٩٦١ ص ٥ ، وانظر : ع ٢٠ ، ١٩٦١ ، ص ١٢١ .

(٧) الحداثة في الشعر ص ٩٥ .

ويعرّف الحداثة بقوله :

« وما الحداثة زياً أو شكلاً خارجياً مستورداً ، وإنما هي نتاج عقلية حديثة تبدلت نظرتها إلى الأشياء تبدلاً جذرياً وحقيقياً انعكس في تعبير جديد ... »[١].

ويتحدث عن مستقبلها في العالم العربي ، ويقول :

« ... ، فعلى المرحلة المقبلة من تطور الشعر العربي أن تكون مرحلة تركيز وتجاوز لما تحقق في السنوات الماضية من فتوحات : في هذه السنوات دللنا على الطريق : حرية الشاعر في التعبير كيفما يشاء ، عما يشاء ، والقضاء على قداسة الشكل الموروث ، وإغناء القاموس الشعري بألفاظ جديدة ، وتفجير طاقات اللغة العربية ، ودفن مواتها ، والدعوة إلى أن الحياة تتغيّر ، وأننا نحن تغيّرنا »[٢].

ويصف الحداثي عبدالسلام المسدي الحداثة بأنها « الانسلاخ التاريخي المتحوّل على مستوى المضامين ، ومستوى تفجير القوالب الصياغية ، أو الأدائية ... »[٣].

ويؤكد كمال أبو ديب أن « الحداثة تعني التغير بوصفه حركة تقدم إلى أمام ، وذلك سر مأساتها ؛ فكل تقدم هو انفصام عن ماض ، ومن هنا كان وعي الحداثة لنفسها بوصفها انفصاماً ، والانفصام دائماً فعل توتر وقلق ومغامرة »[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٣) مجلة فصول ، مج ٤ ، ع ٤ ، ١٩٨٤ ، ص ١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٥ .

ويرى عبدالله أبو هيف أن الحركة الحداثية « تعلن بشارة التغيير، داخل حياة الشعب ... ، إن هذه الحركة ترتبط بالمواجهة الثقافية الشاملة لواقع يفرز الفكر الرجعي ، وقوى وفئات تعزّزه ...، الحداثة ...تبدو كمفهوم في قلب الممارسة اللغوية والأدبية والنقدية والفكرية ... »[١].

وفي كتابه عن الحداثة ، عدّها عبدالمجيد زراقط من ميّزات العصر الحديث ، وذلك بقوله :

« تتميّز المرحلة التاريخية الحديثة بحكم طبيعتها التحويلية التأسيسية بتفسّخ البنى الاجتماعية القديمة ، وانهيارها ، وبمحاولة تأسيس بنى جديدة على مختلف المستويات »[٢].

والقضية الكبرى عنده هي « قضية التحوّل بالشعر وفق مسار حديث ؛ بغية تأسيس بنى جديدة ... »[٣].

ويؤكد ذلك بقوله : « إن المرحلة التاريخية الحديثة ، وهي ذات طبيعة تحويلية تأسيسية ، تقتضي بذل جهود على صعيدي الإفلات من أسار البنى الموروثة ، وتأسيس بنى جديدة ...، أي هدم البنى التقليدية ، وتأسيس بديل منها »[٤].

وهذا الحداثي الثوري أحمد عبدالمعطي حجازي ، يسخر ببعض العقائد الإسلامية ، لا سيما الإيمان بما ذكره الرسول – ﷺ – من علامات الساعة ، فيقول أحمد عبدالمعطي حجازي ، واصفاً شعره ، منادياً بالتحول

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة ، دراسة وشهادات ص ٢٧ .

(٢) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٤) المصدر نفسه ص ٥٩ ، ٦٠ ، وانظر ص ١٢٧ .

والخروج عن الموروث والسائد من تلك الأفكار والعقائد :

« ... ، وإنما كان شعر خروج وتحول ، شعر معاناة وتمزق ، بين عالمين متناقضين من السلوك والتقاليد والقيم ... ، كان شعوراً بالانقطاع ومحاولة لمد الجذور في أرض المستقبل الجهنمية ، كان محاولة للتغلغل في تفاصيل عالم معاد غير مفهوم ، ورغبة في الكشف عن مأساة انتقالنا إلى عصر آخر ، غير العصر الذي قدمنا منه ، مثقلي الروح بالأسطورة الدينية الشعبية (كذا) ، التي تتحدث عن علامات انتهاء العالم وقيام الساعة ، إذ يتكلم الحديد ، وتخرج النساء سافرات ، وكان من ناحية أخرى رهاناً على تحويل موضوعات النثر إلى موضوعات لشعر من نوع جديد، وبصيغة أخرى تأكيداً لمشروعية القصيدة الجديدة ... »[١].

ويتحدث الحداثي أنسي الحاج عن الشعر ، فيقول بأنه « تغيير للحياة ، لا لأشكال الشعر وتراكيب الكتابة فحسب ، الشعر هو السلطة التغييرية الأولى والوحيدة التي لا طلاق عندي فيها بين المثال والواقع ، ولما سماه الأقدمون (لغة الآلهة) لم يقصدوا رفعة شأنه الجمالي فحسب ، بل قدرته ، قدرته وفعله الحقيقيان الحسيان في الزمن والعالم ...، من أين هذا الإلحاح على ألوهية الشعر ؟ أو على شيطانيته كما فعل العرب ؟ هل لأنه يرى ويتنبأ ويحدس فقط ؟ لا أعتقد ، أظنه من قدرة له فائقة ... »[٢].

ثم تأمل قوله :

« أنا ضد الشعوذة ، ضد الريف ، ضد التقليد ، لكني مع المغامرة ، مع التجرؤ ، مع اللعب ، مع التغيير ، مع الصدم ، بل أنا مع

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر ، دراسات وشهادات ص ٢٣٨ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٣١٩ .

الفضيحة عندما تكون شعرية »[١].

ويؤكد الناقد إحسان عباس أن الحداثة ثورة على الثابت والراكد ؛ بغية تحويله وتغييره ، وأن الثابت يشمل العقائد والقيم الإسلامية ، وذلك بقوله :

« إن الشاعر الحديث ، الذي يؤمن بالثورة على التراث ، لا يريد أن يقف عند حدود التطور الطبيعي للغة ، بل يريد أن يطورها - عامداً - من خلال منظوره الخاص ، رافضاً كل قيمة تُفْرَض عليه من الخارج ، ومن ثم ارتبط الشعر بقانون التطور والتحول ، حتى غدا الشاعر في مسابقة مع الزمن ، ومسابقة مع شعره نفسه ... .

وصحب هذا كله إيمان بأن كل قيمة ثابتة - أياً كان منبتها ، ومهما تكن مدة ثباتها - فهي تشير إلى الركود ، أو التخلف والجمود ، سواء أكانت تلك القيم تتصل بالدين ، أو بنمط حياة ، أو طريقة تفكير ، وكان هذا الوجه من النظر يصيب أكثر ما يصيب مؤسسة قائمة على ثوابت ضرورية ، مثل الدين - وخاصة الدين الإسلامي في صورته السنية - من حيث أنه صورة كبيرة من صور التراث .

والحق أن الإنسان الحديث حين يعتقد أنه يعيش في كون قد غابت عنه الألوهية ؛ فإنه لا بد أن يعيد النظر في كثير من القيم التي كانت تتصل بالنواحي الغيبية ...»[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٥ .

(٢) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١١٣ .

الدعوة الى التحول عن أحكام الشريعة ومصادرها

ينتقد الحداثي المغربي محمد عابد الجابري أحكام الشريعة الإسلامية ، كلها جملة وتفصيلاً ، ويطالب بتحويلها ، واستبدال أحكام جديدة بها ، أحكام تناسب الحضارة الراهنة ، وبالتالي فهو يصرح بعدم صلاحية العمل بالإسلام في هذه الأزمان ؛ لعدم صلاحيته إلا لزمانه فقط ، أما الآن فتغيرت الأحوال ، ولم تعد شبيهة بالعصر الأول للإسلام حتى نتحاكم إلى الأفكار القديمة في هذا العصر المتحضر ، المختلف بثقافته وسياسته واقتصاده ومجتمعه عن العصر الأول ، الذي أُنزل الإسلام ليناسب أحواله فقط ، ولنقرأ قوله :

« إن المناداة بتطبيق الشريعة كان دائماً شعار الحركات الإصلاحية ، في التاريخ الإسلامي ، وكان يعبر عنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي أصيل ، وإذا كانت حركات الإصلاح في الماضي قد مارست التجديد من خلال الدعوة إلى الرجوع إلى ما كان عليه (السلف الصالح) فلأن المجتمع العربي كان إلى وقت قريب امتداداً تكرارياً لما كان عليه المجتمع والحضارة زمن (السلف الصالح) ...، ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بدايات القرن الماضي متشابهة متناظرة فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال : كيف نتعامل مع التراث؟، لم يكن في وقائع حياة الإنسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن (التراث) ، لقد كان حاضره امتداداً للماضي ونسخة منه.

أما اليوم فالأمر يختلف تماماً ، إن الحياة المعاصرة ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة ، تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف ...؛ وإذن فالإصلاح

أو (تطبيق الشريعة) أصبح يتطلب ليس فقط الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح ...» [(١)].

ثم قارن بعد ذلك بين « الفكر العربي الإسلامي » و « الفكر الأوروبي المعاصر » ، قائلاً :

« إن الفكر العربي الإسلامي ، وقد كان عالمياً في عصره ، ولا زال يحتفظ ببعض عناصر عالميته ، والفكر الأوروبي المعاصر ، وهو عالمي في عصرنا ، ينتظمها قاسم مشترك ذو محورين متوازيين ، محور العالمية ، ومحور المصالح القومية والطبقية ، سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي ، ونحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا ، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز ، لن نستطيع تثبيت كياننا ، وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقة بين تراثنا ، وثقافة العصر معالجة فاعلة ، لا انفعالية ، أساسها نظرة جدلية واعية ، ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث ، والفكر المعاصر ، برؤية جديدة ، رؤية شمولية جدلية ، تاريخية ، لا تقتل الخاص في العالم ، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام » [(٢)].

ثم بعد ذلك انتقد المنهج السلفي « الماضي » ، وكذلك انتقد بعض الاتجاهات ، إلا أنه مال إلى أحدها ، وهو الاتجاه الماركسي ، فانتقد « المحاولات القليلة ، التي تتبنى الرؤية الماركسية ، ولا تسترشد بها كمنهج» [(٣)]، ثم علل تأخر تطور الفكر العربي بالتزام الحكام في العصور الماضية بالإسلام وتطبيقهم للشريعة ، وتأصيلها ، والدفاع عنها ، وبغياب

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٠ ، ١١.

(٢) المصدر السابق ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٤٢ ، ٤٣ .

الثورات العلمية المضادة للدين ، كل ذلك « حال دون تطور الفكر العربي الوسطوي إلى فكر حديث على غرار ما جرى في أوروبا ...، الصراع كان في الفكر العربي صراعاً سياسياً يوظف فيه الدين وليس العلم »[1] ؛ ولذلك فإن أعظم ما يخيف الحداثيين هو « تطبيق الشريعة » ؛ لذا فهم يعملون جاهدين للحيلولة بين الحكام في العالم الإسلامي وبين العمل بالإسلام ، بالتحريف ، والتخويف ، والسخرية ، والوشاية بدعاته .

ثم يدعو إلى ضرورة التطوير ، تطوير الفكر العربي بنقد الفكر اللاهوتي فيه – على حد تعبيره – ، وبيّن منهجه في ذلك قائلاً :

« أنا لا أقول هذا تقيّة ، بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور ، وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا ، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله في ذاته هذا النقد اللاهوتي ...، إن تطوير العقل العربي ، أو الفكر العربي ، أو تجديده ، أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه ، من خلال العيش معه ، من خلال نقده من الداخل ، من خلال التعامل معه ، لا من خلال رفضه رفضاً مطلقاً »[2].

ولا شك أن نقد الإسلام وتشويهه من داخله يجمع بين السيئتين ، الأولى : الردّة عنه والكفر به ، والثانية : إثارة الشبهات والشكوك حوله، بتزوير الحقائق وتسطير الأكاذيب ؛ لصرف الناس عنه ، والحيلولة دون العمل، والالتزام به .

وكذلك الحداثي المغربي الآخر سعيد بنسعيد ، تحدث عن التحولات

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

التي حدثت في الفكر الغربي ، إذ تم الانتقال من « عصر الخرافة إلى عصر الأنوار » بسبب الثورات السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية . وبالتالي فهي – في منظوره – الحل لإحداث التغيرات في الفكر العربي للانتقال به من الأفكار الموروثة إلى عالم الحداثة المأمول [١].

ويضرب الحداثي حسين أحمد حيدر مثالاً تطبيقياً للمكانة التقدمية للتطور فيقول :

« أيها الأحبة ، لقد كانت في الأدب القديم كلمة (رداء) واسعة الشمول ، استعملها الشعراء والكتاب القدامى ، في كل أعمالهم ، لوصف ما يلبس ، وما يخلع ، لكل كائنة ، وكل كائن بشري ، فكان يقول المعبر :

ارتدى الرجل رداءه ، وارتدت المرأة رداءها ، وأيضاً ارتدى الطفل رداءه ، وارتدت البنت رداءها .

وربما امتدت هذه العبارة إلى الحيوانات .

أما اليوم فقد تناولت يد الحداثة هذه العبارة الضيقة ؛ إذ لم تعد صالحة في هذا العصر المتطور ، فأفعمتها بخصوصيات ، ونبض ، وحركة ، ولون ، فكلمة (رداء) اشتقت عنها كلمة طقم ، وفستان ، وبلوزة ، وبنطال ، وغيره ، فإذا قلت : لبست البنت فستانها ، أو خلعت الست فستانها ، يحدث هذا التعبير في خيال الرجال لوناً شيقاً ، وحضوراً جمالياً ، لقدٌ ، وخصر ... ، ونهد .

وطبعاً ما يحدث للرجال ، يحدث أيضاً للنساء ، ولكن المرأة تستعصي على البوح ، محتمية بستار الخجل اللون ، إنها عبقريات العصر .

... .

وهكذا ، فتطور جانب من الحياة ينسحب بالضرورة على

---

(١) انظر :الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٨-١٠ .

الجوانب الأخرى ...، ولكن للأسف – نصر على أن نمسح هذا التطور من وجودنا ، ونحن مدركون أننا بذلك نمسح ذواتنا من خاطرة العصر ، ونحكم علينا بالإعدام .

أيها الإخوة : يتهيأ لي أن ما كان صالحاً في الماضي لم يعد صالحاً في الحاضر ، وربما ما هو صالح في هذا العصر ، لن يكون صالحاً في الزمن الآتي »[١].

ثم يقول ساخراً :

« وبالتالي ، إذا صح ما قاله السلفيون ، إنه على الأبناء تتبع خطى آبائهم ، المقتفين لخطى الأجداد ، الذين مشى على رؤوسهم الموت ، ألا يعني هذا – حتماً – بأننا حكمنا – بغباء – على أبنائنا ، وبناتنا أن يتوقفوا عن التقدم .

وإذا مشوا خلفنا فهم يتقدمون ، ولكن إلى الوراء ، ويفكرون – كما نحب – ، ولكن بعقلية آبائهم ، الذين هم ، أيضاً ، فكروا بعقلية أجدادهم الميتين ، وهل لميت أن يفكر ؟ ، وهكذا رجوعاً متقدماً إلى الوراء ، حتى القرن صفر .

إنني أتساءل ، هل لكي يكون الولد (مرضياً) يجب عليه – بالضرورة – أن يكون تابعاً ، وأن يكون فارغاً ، وأن يقبع وراء السلف ، بلا مبادرات ذاتية ؟ ! ؛ ليصير مفعولا به ، لا فاعلاً ، والذي أريد أن أنتهي إليه، هو أنه علينا – نحن الكبار – أن نعكس المفهوم السلفي ، فبدلاً من أن نرغم أبناءنا وبناتنا على تقليدنا ، علينا نحن أن نبادر إلى رص خطانا مع خطى الشباب ، وأن ترص سيداتنا خطاها حول خطى الصبايا ، وأن نرقى

---

(١) تحديث وتغريب ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ .

جميعاً، نحن وهم ، متأثرين بروح العصر ، مستأنسين بفهم بناتنا وأبنائنا لمقولة الحداثة ، حتى نكون – نحن وهم – قادرين على التطلع دائماً إلى الأشياء ، وكأننا نراها لأول مرة ... ، وأخيراً لم ينتظر شعراؤنا المحدثون حتى يأتيهم التغيير ، الذي حلم به أبطال (أنطوان تشيكوف) ، بل مضوا هم إلى ذلك الزمن الذي :

١- يضحك الناس فيه حقاً .

٢- ويحبون حقاً .

٣- ويرون فيه السماء زرقاء – كما يرغبون – إنه الزمن الحقيقي »[١].

ولأن الحياة تطورت ، فلا بد للحداثة من متابعة تطورها ، ويتم ذلك – كما يقول الحداثي الجزائري ازراج عمر – بالصمود في وجه « المسلّمات العربية » ، السياسية منها والفكرية ؛ إذ أن الحداثة وصلت إلى مرحلة تستوجب المراجعة وإعادة النظر في الموقف من الحياة والكون والدنيا ، لا بد من رؤيا حديثة نحو هذه الأمور[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ – ١٠٥ .

(٢) انظر : برج بابل النقد والحداثة الشريدة ص ٤٤ .

ضرورة تغيير الواقع بجميع مجالاته

يدعو محمد أمين العالم إلى ضرورة العمل بالتيار الحداثي ، للوصول إلى تغيير حقائق الواقع وتثويره ، فيقول :

« إن هذا التيار هو امتداد معمق لحركة الشعر الجديد ، يواصل تجديد لغة التعبير الشعري وتطويرها ، في استبصار عميق بحقائق واقعنا، وبوعي موضوعي مسؤول بضرورة تغييره وتثويره .

وبرغم ما في هذا الشعر من غموض كذلك ، وإن اختلفت مستوياته ، هو في أغلب الأحيان غموض التعبير الشعري نفسه ، وغموض الخروج عن المألوف ؛ كشفاً للجديد المتخلف في واقع الخبرة الاجتماعية ، والإنسانية الجديدة. . . » [١].

ثم يبين الهدف التغييري للثورة الحداثية ، فيقول :

« إن الثورة في الشعر . . . هي قطيعته مع الأيديولوجية السائدة، وما تتجسد فيه من لغة ، وأبنية تعبيرية ، هو تغيير بنيوي أساساً ، يخرج الشعر من الذاكرة التراثية السائدة في التعبير ، أما علاقة الثورة الشعرية بالثورة الاجتماعية ، فهي علاقة تواز ، لا أكثر ، الثورة الاجتماعية تغيِّر البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، والشعر يغيِّر أبنيته التعبيرية ، أما علاقة الشعر بقارئه فهي عزلة هذا القاريء عن تراثه التقليدي السائد ، ووحدته المطلقة مع ذاته في مغامرة اكتشاف للمجهول ، ولا شك أن الثورة في الكتابة ، وفي الفكر هي القطيعة مع الأيديولوجية الرجعية السائدة . . . »[٢].

ويؤيد أدونيس قول محمود أمين العالم ، ويعلق عليه قائلاً :

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر ، دراسات وشهادات ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨، وانظر ص ٤٩ .

« هذه مناسبة لكي أعلن عن احترامي وتقديري الكبيرين لمحمود أمين العالم ، شخصاً وفكراً ...، فشعر الثورة هو الذي يصوغ الثورة فينا، أي أنه يعطي البعد الفني التغييري لهذا الواقع الذي يتغير سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وآخذ مثالاً مشهوراً ، هو موقف الشعر في الثورة الاشتراكية الأولى ، التي يجب أن نفيد منها كثيراً ... » [١].

ويقرر ذلك أحدهم بقوله :

« لا تستطيع أية أفكار ثقافية ، أو أدبية أن تظل ثابتة ... ؛ لأن التجارب الثقافية تقود إلى طريقين ، كل منهما يقود إلى التغيير :

أ- في الطريق الأول يكتشف المحدثون أن قناعاتهم النظرية كانت تشكو خللاً ، وبالتالي يجب تجاوز هذا الخلل .

ب- في الطريق الثاني يكتشف المحدثون أن قناعاتهم النظرية ، وممارساتهم الحداثوية قد أصبحت تقليدية ، ووجب تطويرها أيضاً ، وبالتالي يجب التنقيب عن ذهب الحداثة في مناجم جديدة من الحياة » [٢].

ويذكر صبري حافظ أن التغير والتحول شرط رئيس من شروط الحداثة ، بل هو أحد أسسها ، ويقول :

« الحداثة كمفهوم ينطلق من جوهر عملية التغيّر ، قد يكون مفهوماً أوسع من مفهوم المعاصرة ، وهو مفهوم زمني أكثر من مفهوم الحداثة ، فقد يكون هناك كاتب معاصر لكنه غير حديث ، بمعنى أن منطلقاته ثابتة ، ولا ينطبق عليها هذا المعيار ، ومن الممكن ، أيضاً ، أن يكون هناك

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٧ ، ٥٨ ، وانظر ٥٩ .

(٢) صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦هـ ، ص ٩ ، وصاحب المقالة لم يكتب اسمه ، فلعل الصحيفة نفسها تبنّت الموضوع .

كاتب سابق علينا ، لكن تبنى التغيرّ كمنطلق وتبنى التجاوز ، فهو إذاً كاتب أكثر حداثة من كاتب آخر ، قد يكون معاصراً لنا ، لكنه تقليدي في منطلقاته ورؤيته » [١].

ثم بيّن أن التـغـيّر المطلوب « ليس في الشكل فـقـط » وإنما في الرؤية ، والمنطلق ، والقواعد [٢].

ويوضّح مراده أكثر فيقول :

« والتغيّر هو الآنية الفاعلة لمفهوم الحداثة ، والتغير نفسه كتغيّر ينطوي على تجاوز دائم لذاته ، تجاوز لكل الرواسي المفهومية ، والرواسي القيمية ، والرواسي التصورية ، بمعنى أن كل الأشياء التي رسخت ، وأصبحت من الثوابت ينطلق الموقف الحداثي من تجاوزها وتحديها وتغيرها بشكل مستمر ...» [٣].

ويوضح هذا الأساس التمردي التغييري ، الحداثي المصري جابر عصفور فيقول :

« الحداثة رؤية إبداعية تستبدل الإبداع بالاتباع ، والتمرد بالإذعان ، والنسبي بالمطلق ، والتساؤل بالإجابة ، والشك باليقين ؛ وهي لذلك تنطوي على وعي متمرد ، يتأبى على ما هو سائد ، ويرفض ما هو قائم... ، وعي ينقسم على نفسه في الوقت الذي ينشق على واقعه ، في الوقت الذي يؤسس معرفة جديدة بنفسه ، فتمرده على نفسه هو الوجه الآخر لتمرده على واقعه ، وسعيه إلى تغيير شروط إنتاج معرفته بنفسه ، هو سعي

---

(١) مجلة الأسبوع العربي ١٩٨٨/٩/٢٦، ص ٦٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

إلى تأسيس علاقات معرفية جديدة في واقعه .

هذا الفهم لا يجعل من ضدية الوعي المحدث صفة ملازمة للاتباع بحال من الأحوال ، إن الاتباع رؤية مناقضة لرؤية الإبداع ، ومن ثمّ مناقضة للوعي المحدث ، رؤية الاتباع تنطوي على وعي خانع ، مذعن ، سلبي ، مستسلم ، ثابت ، يقنع بتقليد ما هو معطى ، ويقبله بمنطق النقل ، الذي يستبدل التصديق بالشك ، والتسليم بالتساؤل ... .

إن هذا الوعي الضدي علاقة فارقة ... إنه وعي مناقض لصفات الإطلاق ، الوثوقية ، اليقين ، الجزم ، القطع ، التسليم ، التصديق ، الإجابات الجاهزة ، القوالب المتكررة ، الذات العارفة بكل شيء ، وهو الوعي الذي يستبدل بالمطلق النسبي ، وباليقين الشك ، وبالإجابة الثابتة السؤال الدائم ، وهو يؤسس نفسه بوصفه وعياً إشكالياً يرى في الشك علاقة العافية، وفي السؤال شرط الوجود ، وفي النفي دلالة الحرية » [(١)].

وتأمّل قوله – في تعريفه للإبداع بأنه : « الفعل الذي يعبر المجال كله ، ويحدث تحولاً جذرياً في ثوابت النظام نفسه ، بعبارة أخرى ، الإبداع هو الرؤية التي تؤسس انقطاعاً عن السائد ، أو المنقول ، أو الموروث ، أو المترجم ، الرؤيا التي تغير كل شيء يقع في منظورها مهما كان مصدره ....

إن إبداع الحداثة يبدأ من لحظة المفارقة التي ينطوي عليها الوعي الضدي ، هذه اللحظة التي يدرك فيها الوعي أنه لكي يبدع العالم ؛ فإن عليه أن يعاكس العالم ، وأنه لكي يعاكس العالم ؛ فإن عليه أن يكون نقيضاً له ، نفياً لثوابته ، تدميراً لقيوده ، تحريراً للأنا المبدعة من شراك ماضيها الجامد ... .

هذه الرؤية الإبداعية للحادثة ... ترفض القائم في هذا الواقع

---

(١) مجلة الشعر ع ٦١ ، يناير ١٩٩١م ، جمادى الآخرة ١٤١١هـ ، ص ٣٢، ٣٣ .

في سبيل الممكن ، والثابت في سبيل المتغير ، والضرورة من أجل الحرية ، ومن ثم فهي رؤية تقدمية تبدأ من بذرة الثورة الدائمة على أي واقع ثابت »[١].

ويقول الحداثي السوري مصطفى خضر :

« ما زالت فرضية (التغيّر) الفرضية المحورية ، التي تبني عليها حركة الحداثة الشعرية ضرورتها وأصالة دعوتها وجدواها وقيمتها المؤثرة .

إنها تهجس بتغير الوقائع والأفكار والقوى والطبقات ، وتكتشف موضوعاتها ومضموناتها من داخل هذا التغيّر الذي يمتد إلى حقل الأنظمة المعرفية والعلاقات الاجتماعية والإنسانية ...، فالتغير يعكس علاقة بين العالم القديم والعالم الجديد ، كما يعكس الصراع بين القديم والجديد .

وقد أرّخت حركة الحداثة لمفهوم التغيّر في بداياتها بمحاولة ابتداع معايير وتقاليد تنسجم مع المعطيات الواقعية ، وتحمل حلم الأمة ، أو المجتمع ؛ لتلبي حاجات الجمهور الجديدة »[٢].

ويدعو الكاتب السوري أحمد سليمان الأحمد إلى الاستمرار في التطور الكمي والكيفي ، التطور الذي « لا تنفصم عراه ، ولا يقف عند حد مرسوم له ، إنه تطور يواكب الحياة ... ، نرضي متطلبات التطور ، متطلبات العصر ، وكل عصر يريد أن يكون له طابعه وإسهامه في الحضارة...، ونحن في رفضنا أيديولوجية الأنظمة البالية نكون إنما نستجيب لنداء الصراع التطوري المستمر لنداء الحياة ...»[٣].

ويؤكد عمران الكبيسي الأساس التغييري في الحداثة ، فيقول :

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) الشعر والهوية : دراسة ، ص ٣ ، ٤ .

(٣) هذا الشعر الحديث ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ .

« الحداثة موقف فكري حضاري ، يطرح القضايا الأساسية في التحول الجذري ...، يتطلع إلى طموحات مستقبلية تتبناها نزعة التغيير ، ومواصلته ، وفق خطط تجسدها رؤى ، غالباً ما تقوم في الأمم الأصلية على إعادة قراءة التراث ... »[١].

وتحدث الحداثي اليمني عبدالعزيز المقالح عن بعض شباب الجزيرة العربية ، الحداثيين ، فقال عنهم :

« وما يلفت الانتباه في تجربة هؤلاء الشبان ، أنهم لا يخضعون للثوابت ، ولا يجترون التعابير الشائعة والمبتذلة والسطحية ، مع حرصهم العميق على الربط بين الإبداع ، وضرورة التغيير »[٢].

---

(١) مجلة القافلة ع ٣ ، ربيع الأول ١٤١١هـ ، ص ٤١ .

(٢) صحيفة الرياض ع ٦٧٩٤ ، ١٤٠٧/٥/٢٩هـ ، ص ١٢ .

الحداثيون السعوديون دعاة ثورة وتمرد تغييرى

١- يقول الحداثي تركي الحمد :

« التغير طبيعة الأشياء ، وبقاء الحال من المحال ... ، نحن إذاً نعيش في عالم متحول ، عالم قانون القوانين فيه هو التحول والتغير ، بوتيرة لا تهدأ ، وحركة تأبى الثبات وترفض السكون ... إن عالم اليوم يشهد تحولات جذرية في كافة المجالات ، وعلى كل المستويات ، من سياسية واقتصادية واجتماعية وعلمية وتقنية ، وغير ذلك كثير » .

ثم قرر أن العالم يعيش « الحداثة ، أي ضرورة التحول الدائم » .

وبالتالي فإنه ينادي « بطرح وتحليل للثقافة العربية برمتها ؛ وذلك لأن الثقافة هي الإطار الذي من خلاله يدرك الإنسان ما حوله ، ومن ثم يسلك ويتصرف وفقاً لهذا الإدراك ...، المسألة تتعلق بالموقف والموقع من التغيّر والتحول بصفة عامة ، وما تحولات السياسة إلا جزء من سلسلة شاملة من التحولات هي فيه مجرد حلقة من الحلقات مرتبطة بما قبلها وما بعدها ... » [1].

فهذا الكاتب الجاهل يطالب بضرورة التحول في الثقافة العربية بكافة مفاهيمها العقدية وغيرها .

وهو يعرّف الثقافة بأنها « مجموعة من المفاهيم والتصورات والمصطلحات والكلمات التي من خلالها تنتقل صورة الموضوع إلى الذهن ، بشكل أو بآخر ، ومن خلالها يحكم الذهن على هذا الموضوع ، ويهيء بالتالي أرضية السلوك والممارسة ...، إنها الوسيط الذي من خلاله ينتقل الموضوع إلى الذهن » .

ثم بعد أن عرّف الثقافة طالب بضرورة تغيير مفاهيمها ، فتأمل قوله :

---

(١) الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ص ٥، ٩، ١٠ .

« ... ، فالمفهوم ليس إلا تصور ذهني ، يقوم بنقل الموضوع (المحيط) الذي هو متغير بطبيعته ، وبالتالي لا بد للمفاهيم والتصورات أن تكون متغيرة بدورها ، وإلا فإنها سوف تتحول إلى وسيط مزيف عندما تثبت في محيط متغير ... جمود الوسيط يعني ممارسات خاطئة ، ومن ثم عدم القدرة على السيطرة على الموضوع ، أو التوائم معه ، ومن ثم الفناء والاندثار ، هذه هي قاعدة الأمور » ، عند تركي الحمد الذي يخلط بين الثوابت والمتغيرات ، بل لا ثوابت عنده ، « فالثقافة » بأصولها وفروعها يجب أن تتحول وتتغير ، كما فعلت « الثورة العلمية » في الغرب .

من خلال هذا التحول الحداثي يسعى الحداثي إلى بناء - كما يقول تركي الحمد - « شخصية إنسانية عامة ، تتمثل في الثقافة الإنسانية الشاملة ، التي هي مجمل خبرات وتجارب الإنسان بوصفه إنساناً على هذه الأرض ، موجزة وملخصة في كم من التصورات والتمثلات والمفاهيم والقيم والأحكام ، هذه الشخصيات أو الثقافات ، التي نفصل بينها لأغراض أكاديمية هي ليست كذلك في واقع الحال ؛ إذ أنها متداخلة متشابكة ، كل منها مؤثرة ومتأثر بالآخر في سلسلة من الفعل - والفعل المقابل ليس لها أول ولا آخر » ..

ثم قال :

« إذن فالثقافة ، وبكل بساطة هي الوسيط الذهني المتراكم زمانياً ومكانياً ، والذي يلعب دور الوسيط في إدراك الإنسان ما حوله (مفاهيم تمثلات) ، وفي تغيير الإنسان لما حوله (قيمٌ وأحكام) » [1].

وهذا يؤكد أن الذي يسعى الحداثيون إلى تغييره ليس مجرد

---

(١) المصدر السابق ص ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٨ .

أساليب ووسائل وأمور دنيوية قابلية للتغيير ، وإنما هدفهم المصادر المعرفية والفكرية ، والأصول المنتجة للمواقف والمعاملات .

ولهذا فهو يقول :

« الإشكالية تنبع من أن الإنسان ، فرداً أو جماعة ، ينحو في كثير من الأحيان إلى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات ، وإعطائها بُعداً ثابتاً ، بحيث تتحول مثل هذه المفاهيم والمصطلحات والتصورات والأحكام إلى قيد على الإدارك ، ومن ثمّ التمثُّل ، ومن ثم الحكم على الأشياء والعلاقات ، وبذلك فإن الوسيط الذي يقف بين الذهن والموضوع يتحول إلى نوع من الحجاب أو الستار مما يؤدي إلى تعطّل الفاعلية الإنسانية في الفعل الحضاري ، الذي هو بكل بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه .

في اللحظة التي تصل فيها ثقافة جماعة ما إلى مثل هذا المأزق ، فإنها تدخل في متاهات (المدرسية) (السكولاتية) وتفقد الصلة مع المحيط الحي المتغير ، وتصبح نوعاً من القياس وإعادة القياس ، لإنتاج الجيد ، الذي هو ليس بجديد ، ولإعادة إنتاج ثقافة فقدت فاعليتها وتأثيرها منذ أن ثبتت المفاهيم وقدّست التصورات في عالم لا يقبل الثبات والسكون » !! (١).

كلام خطير جداً !

ثم استدل على قوله بـ « تأريخ أوروبا الوسيط » حيث طغت الكنيسة المنحرفة وظلمت تحت شعار الدين ، وتقديس النصوص المنحرفة ، والمصيبة العظمى أن تركي الحمد يعمم هذه القضية ، أو هذا المثال على جميع « المفاهيم والتصورات » العقدية في جميع الأديان وغيرها .

فهذا الكاتب « لا يقبل الثبات والسكون » ، أو « تقديس المفاهيم

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩ ، ٢٠ .

أو التصورات والأحكام » مهما كان مصدرها ، إذ لا ثوابت عنده .

أما شيخه وقدوته في هذا الكلام فهو محمد عابد الجابري ، الذي نقل عنه أقوالاً خطيرة ، استشهد بها على أقواله ، والحقيقة أن ما قرره تركي الحمد هي آراء أستاذه الجابري ، إلا أن الحمد صاغها بأسلوبه وكأنها آراؤه ، واستشهد ببعض أقوال أستاذه عليها [(١)].

ثم قال :

« وفي اعتقادنا أن الأزمة المعاصرة للثقافة العربية إنما تكمن في هذه النقطة المتحدَّث عنها آنفاً ، مجموعة من المفاهيم والتصورات والقيم اكتسبت صفة الثبات المطلق ، بل السكون ، وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع أو المحيط المتغير ، فأصبح الإدراك الذي تنقله ، وبالتالي الأحكام الصادرة عنها إدراكاً وأحكاماً مزيفة أو مشوشة على الأقل » .

ولا يستغني عن رأي قدوته الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ؛ إذ نقل عنه ما يؤيد قوله في الفقرة السابقة .

ثم يتجرأ تركي الحمد أكثر ، فيطالب بنفي الرؤية التي سمّاها « الصفرية أو الآحادية » ، وهو أن تكون رؤيتنا لمن حولنا دينية إسلامية ، وأن يكون الإسلام هو المنطلق والمصدر في جميع العلائق والتصرفات ، وإذا فعلنا ذلك – كما يقول – « فإننا في هذه الحالة لن ندرك الواقع ، ولن نستوعبه ونفهمه ، وبالتالي لن نستطيع التحكم فيه وفي مساره ، ومن ثم لا أهداف تتحقق ولا غايات تتجسد ...» [(٢)] ؛ ولهذا نادى بضرورة الإيمان

---

(١) ويبرز هذا أكثر في المصدر نفسه ص ٢١–٢٣ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، بل الكتاب كله تصوير لأفكار الجابري ، وبعض الحداثيين ، انظر : ص ٨٩ – ٩١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢ ، ٢٥ – ٢٩ .

بثقافة إنسانية شاملة ! .

ومما يَحزن عليه هذا الكاتب أن من خصائص الثقافة العربية – في منظوره – :

أولاً – أنها ماضوية في مقابل المستقبلية ، ومثاله في ذلك أن « التيارات الإسلامية » تتمسك بما كان عليه « الأوائل » ويعدونه « النموذج المتسامي » ، ويدعون إلى « الرجوع ، العودة ، الانبعاث ، النهوض بشيء مكتمل ... » .

ثانياً – أسطورية في مقابل الواقعية ، ولهذا يصف الحداثيون بعض المغيبات بأنها أساطير ورموز .

ثالثاً – آحادية في مقابل التعددية ، فهو ينادي بالتعددية الدينية ، فليس الحق مع الإسلام وحده ، والثقافة العربية الإسلامية وغيرها ليست عالية على غيرها ، وبالتالي لا يجوز للمسلم أو العربي أن يحس بعلوه على غيره ، وكذلك ينادي بالتعددية السياسية ، فليس الحق مع النظام الحاكم وحده ، فلا بد ،إذن ، من الأحزاب السياسية المعارضة !! .

رابعاً – رغبوية في مقابل التاريخية ، « وبذلك نعني إسقاط رغبات الذات على أحداث التاريخ الفعلي لا المفترض ، والنظر إلى أي حدث ، وكل حدث على أنه يسير في صالح هذه الذات ... » [١].

ثم كتب خلاصة لأفكاره السابقة فقال :

« نحن أمة – هذا على افتراض الاتفاق على معنى الأمة وافتراض أننا أمة واحدة بناء على ذلك – لا تعرف ماذا تريد ، وإن عرفت فعن طريق الأسطورة والحلم البحت المجرد ، وليس الواقع المعاش ... ، نحن أمة لا

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٩ – ٤١ .

تعرف ماذا تريد ، لأنها أمة محكومة بمفاهيم ثقافية ذات خصائص تُقيِّد من حرية الفعل والحركة لديها بمفاهيم وتصورات لا تعبر عن الحركة في التاريخ بقدر ما تعبر عن السكون واللاتاريخية ، وفي ذات الوقت نحن نعيش في عالم سريع الخطى ، آني التحول والتغيير ، تتحول التصورات والمفاهيم فيه تحولاً سريعاً ؛ نتيجة التحول السريع في ذات العالم الذي لا يعترف بالثبات المطلق والسكون الذي هو قاتل في نهاية المطاف .

ولهذا يقول بأنه يجب أن نكون مع الحداثة ، بل لسنا مخيرين في الأخذ بها ، وإذا لم نأخذ بها فسنعود إلى « الجمل وصفين وكربلاء » [(١)]!

فتأمل مراده الساخر .

أما المخرج – عنده – مما يحس به هو وأمثاله من نفسيات معقدة، ومركبات نقص ، وانهزاميات انحطاطية مهلكة ، فهو كما يقول :

« كل النهضات الإنسانية المعروفة تاريخياً ابتدأت بنوع من الثورة الابستمولوجية { المعرفية } التي غيرت من نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى مجتمعه وإلى العالم من حوله ، سواء تحدثنا عن النهضة الإسلامية (وهي التجربة النهضوية الناجحة الوحيدة في تاريخنا – ابتداء من ظهور الدين الإسلامي [(٢)] ، أو النهضة الأوروبية ، أو النهضة اليابانية .

ابتدأت هذه النهضات بثورة ابستمولوجية غيرت من الذهنية (الثقافية) بين الكائن والمحيط الذي يعيش ويعمل فيه ، فكانت النهضة وكان الإبداع وكان الفعل الحضاري »

(١) نفسه ص ٧١ ، ٧٢ ، ٧٥ .

(٢) الحداثيون يعدّون الإسلام ظاهرة حداثية تمردت على السائد والمألوف ، فهو بالتالي تجربة نهضوية حداثية نجحت في عصرها فقط ، في ثورتها «الابستمولوجية » ، ثم انتهى دورها بانتهاء عصرها .

ثم أكد دعوته الحداثية الثورية بقوله :

« كل ما نستطيع قوله في هذا المجال أنه لم تقم نهضة في التاريخ إلا وقد سبقها ثورة ابستمولوجية غيرت من نسق القيم والمفاهيم والتصورات السائدة في تلك المرحلة التاريخية أو ذلك المجتمع »[١].

٢- ويؤكد الكاتب السعودي عثمان الصيني أنّ « الشمولية التي تميِّز الحداثة ، وتجعلها تتغلغل في جميع مناحي الإنسان والحياة ، هي التي تجعل منها ضرورة ملحّة للوجود .

فهي تعيد تركيب علاقة الإنسان مع نفسه ، ومع العالم الخارجي {كذا } ، إما بالتعرف على الأشياء بصورة جديدة ، أو إعادة خلقها من جديد، أو بابتكار مغاير للسابق ؛ وذلك نتيجة لما تقوم به من تعميق للوعي بمخاطر الثبات وسلبيات السكون »[٢].

فالحداثي يدعو إلى تغير النظرة التقليدية ، والموقف القديم من الإنسان نفسه ، وكذلك العالم الخارجي ، وماذا يشمل العالم الخارجي ، إنه كل ثابت وساكن من العقائد والشرائع ، وهو ما أشار إليه في نهاية كلامه .

٣- ولهذا يقول عبدالرؤوف الغزال :

« هناك قناعات خاصة بي ، بدأت تتبلور في وعيي ، وهي عن جدوى النقد المطروح في الساحة ، معظمه نقد اللحظة الآنية ، هو مجرد تعليق على قصيدة نشرت في صحيفة ، أو قصة ألقيت في أمسية عابرة ، وذلك غير مجد بتاتاً .

قد يقول البعض : إن ذلك ضرورة مرحلية ، لكنها مرحلية أن

---

(١) المصدر السابق ص ٧٧، ٧٨ .

(٢) صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

يتأسس عبرها فكر نظري ، أو نقد تطبيقي .

يجب أن يتهيأ نقاد وباحثون يشتغلون على مشاريع متكاملة ، يؤسسون عبرها للمتغيرات الاجتماعية في المستقبل »[١].

٤- ويؤكد أحمد عائل فقيه أن الحداثة « صنعت أهميتها وحضورها المضيء ، وأشعلت السؤال الكبير في أذهان الذين هم يقفون خارج المرحلة ؛ لأنها تجاوزت الرؤيا التي يمتلكونها ، والهم الاجتماعي ، الذي يحملونه ... »[٢].

فالحداثة - إذن - نظرة جديدة للعالم ، وموقف فكري آخر مخالف للقديم والمألوف ، إنه الموقف الذي يسعى إلى تغيير الحياة وما فيها من أفكار وقيم .

٥- يقول سعيد السريحي :

« الحداثة مفهوم شمولي هو أوسع مما منح لنا ، ومما ارتضينا لأنفسنا ؛ ذلك أن الحداثة نظرة للعالم أوسع من أن تؤطر بقالب للشعر ، وآخر للقصة وثالث للنقد ؛ إنها النظرة التي تمسك الحياة من كتفيها تهزها هزاً ، وتمنحها هذا البعد الجديد »[٣].

٦- ويقول عبدالرحمن المنيف :

« ولهذا يجب أن نفهم الحداثة ، وأن نتعامل معها ، على أنها روح أكثر مما هي شكل ، وأنها حالة أكثر مما هي صيغة ، إنها ضمن أبسط المفاهيم : الاتساق مع العصر والضرورة والحاجة ، وهي في حركة تطور

---

(١) المصدر السابق ع ٧٤٦١ ، ١٤٠٧/٣/٢٩هـ ، ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ع ٧٤٦٨ ، ١٤٠٧/٤/٧هـ ، ص٥ .

(٣) مجلة الشرق ع ٣٦٩، ١٤٠٦/١٢/٣هـ ، ص ٢٢.

وتقدم مستمرين ، تماماً كمياه النهر ، لا تعرف التوقف أو الثبات ، وإن كل ما كان ممكناً أو جديداً في مرحلة لا يصبح كذلك في مرحلة لاحقه ؛ ولهذا يجب أن تبقى المجتمعات في حالة من الحركة والاستعداد والتفتح لتقبل الجديد ، ولتجاوز ما هو قائم ، وللبحث عن الأفكار والصيغ التي تلائم المرحلة »[١].

٧- ويبين الحداثي السعودي سعد البازعي أن الحداثة ليست تغييراً في الشكل وحسب ، وإنما هي تغيير في المضمون الفكري ؛ ليتناسب مع المستجدات الفكرية العصرية ، فهو يقول - بعد أن ذكر بعض الخصائص الفنية للقصيدة الحديثة ، أي الحداثة - :

« هذه الخصائص الفنية ، وهي ليست كل ما هنالك بالتأكيد - تحمل بعداً مضمونياً واضحاً في تصوري ، إنها مبنى يحمل المعنى ويتداخل فيه ، فكسر قيد العمودي ليس مجرد موضة أو رغبة في مجرد التغيير ، ولكنه انعكاس لبحث الفنان عن أداة فنية مرنة تعبر عن فكره ورؤيته الدائمة النمو ، هذه الرؤية تجد شكلها في محاولة الشاعر الحديث أن يثير في الإنسان كوامن التغير والتغيير ، كوامن الحركة والتساؤل ، الشاعر الحديث لا يصف الأشياء بقدر ما يحاول اكتناهها من الداخل ؛ ليحدث بينها وبين المتلقي تفاعلاً يتجاوز المسافة والوقوف عند الظواهر التي يتسم بها الوصف، فالوصف استراتيجية بلاغية حكمت الشعر زمناً طويلاً ، وأبدعت شعراً عظيماً ، ولا شك ، لكنها لم تعد تتناسب مع مستجدات عصرنا الفكرية والنفسية »[٢].

ثم يضرب أمثلة لما يقول بأشعار لبعض الحداثيين السعوديين ،

---

(١) قضايا وشهادات٢/٢١٢ .

(٢) ثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٩ .

من أمثال سعد الحميدين وعبدالله الصيخان ومحمد جبر الحربي ومحمد الثبيتي وجار الله الحميد وغيرهم [١].

٨- ويدعو غازي القصيبي إلى تغيير المجتمع السعودي المسلم «تغييرات نفسية وفكرية واجتماعية» ، تبعاً للتغيرات الحضارية الوافدة كلها؛ إذ - على حد زعمه - « لم يكن من الطبيعي ، ولا المعقول أن تتم هذه التحولات الحضارية الخارقة ، دون أن تتبعها تغييرات نفسية وفكرية واجتماعية »[٢].

ثم أشار إلى أمثلة من تلك التي لم تتغيّر بعد ، لتتلائم والحضارة المعاصرة ، ومنها « البرامج التلفزيونية » ، « المناهج التعليمية للمرأة » ، « مجالات عمل المرأة » ، وقال عنها بأنها « قضايا تنتظر دورها » ، أي أنها لم تتغير بعد ؛ لتتناسب مع « التحولات الحضارية الخارقة » .

بعد ذلك دعا إلى عرض « قضايانا كلها » للحوار والمناقشة ، ليحكم « الطبيعي والمعقول » بما يساير التحولات الحضارية [٣].

ولهذا فهو يرى أن المسلمين منذ عهد المصطفى - ﷺ - إلى الآن، يعيشون « في حياة لا إنسانية » [٤].

٩- ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر :

« إن كلمة حداثة أبدية بذاتها ، أي أنها تستمد حياتها من كونها

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٠ - ٢٩ .

(٢) انظر : صحيفة الشرق الأوسط ع ٤٣٧١ ، ١٦/١١/١٩٩٠، ص ١٠ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر : صحيفة النيوزويك الأمريكية ٩ يونيو ١٩٧٧م وصحيفة التايم الأمريكية ٢٤ ابريل ١٩٧٨م ومجلة الاعتصام ع ١١، ٧/١٣٩٧هـ ، ومجلة المجتمع ع ٤٥٦، ٣/١٢/١٣٩٩هـ ، ص ٣٥ .

لا تنتسب إلى الجمود أو التوقف ، هي حركة دائمة ، والحركة لا تتوقف أو تنقطع ، وسوف تستمر حتى أنها امتلكت القدرة على تجاوز نفسها إلى ما بعد الحداثة ، وستبقى الحداثة باستمرار تقود إلى ما بعد الحداثة ، ولسوف تمتلك الـ (ما بعد الحداثة) القدرة ذاتها على التجاوز ، وباستمرار ، إنه مصطلح فضفاض »[١].

ويقول في موضع آخر :

« تتبدى الحداثة هنا في كونها تتميز عن الأجناس والأشكال السائدة قبلها ؛ وهي لهذا أي بتميزها تخلق لها مواقع متقدمة في نظر المجتمع رغم وقوف بعض شرائحه في طريق تقدمها ، ويمكن أن يكون هذا سبباً في لازمانيتها ..؛ إذ أن كل فنان أو مبدع يتمنى في داخله أن يتجاوز التجارب السابقة المماثلة ؛ ليبتدع شيئاً آخر وجديداً في كل زمان »[٢].

ثم تحدث عن الحداثة في بلاده ، المملكة العربية السعودية ، فقال :

« ونحن هنا في بلادنا لا نتحدث عن ما بعد الحداثة ؛ لأن حداثتنا في الأصل ما زالت في طريقها إلى التكون ، ولم تتغير أشياء كثيرة ، ولكنها في سياقها كبيرة ولافتة للنظر ، فالتغيرات في المسكن ، والملبس ، والمأكل ، والاتصالات ، والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، والانفتاح على الآخر ، وفي الثقافة ، واستخدام التكنولوجيا في الحياة والفن والأدب ، كل ذلك من مظاهر حداثتنا ، التي نعيشها ، ونمضي معها ، وتسير بنا إلى الأمام ، ولكن هل يمكن أن تقودنا حداثتنا إلى ما بعدها ؟ »[٣].

---

(١) صحيفة الرياض ، ع ٨٥١٩، ١٤١٢/٤/١٤هـ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ، ع ٨٥٢٠، ١٤١٢/٤/١٥هـ ، ص ٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ع ٨٥٢١ ، ١٤١٢/٤/١٦هـ ، ص ٧ .

وقال :

« وفي رأيي أن الحداثة في تجلياتها الغربية هي تعبير صادق عن المجتمع الغربي ، ولكنها لم تعد ملكاً لمجتمع دون الآخر ، إنها حركة عالمية اشتعلت في كل المجتمعات ، حتى الأشد تخلفاً ، وهي بهذا تثبت بقوة أنها دائماً تبحث عن آفاق التقدم بواسطة تحويل المجتمع وتغيير ما قبل الحداثة إلى حداثة ، وتبقى (الما بعد الحداثة) وأيضاً في تجلياتها الغربية فعلاً غربياً خالصاً ، ما زال مثار جدل واسع في الثقافة الغربية لما تتمتع فيه من ديموقراطية وحرية تعبير ، دون تسلط أو خوف { !! } ... .

أما نحن ما زلنا في أول الطريق ... ، باتجاه الحداثة ، وحين تستقر حداثتنا ، وتأخذ شكلها وقيمها وملامحها وتبلغ أشدها ؛ فإننا سائرون لا محالة في الطريق ، الذي تسير عليه البشرية »[١].

---

(١) المصدر نفسه ، ع ٨٥٢٣ ، ١٨/٤/١٤١٢هـ ، ص٥ .

التلاقح الفكري

الحداثيون في العالم العربي يدعون إلى ما يسمونه بالتلاقح الفكري ، أي التزاوج والتقريب والمزج بين الثقافات والأفكار المختلفة ، العربية ، والأجنبية ، والإفادة من جميع المذاهب في العالم ، على أن الجامع بينها هو التحديث والثورة على الثقافة الدينية الموروثة ، ومقياس ذلك – عندهم – مواكبة العصر ، وحركة التقدم والتطور ؛ بعيداً عن طائفية الأديان– على حد تعبيرهم .

١– ولهذا فهم ينكرون الغزو العقدي الفكري المنظم ، والمخطط له ، من قِبَل أعداء الإسلام ، للقضاء عليه وأهله ، بل الحق أنهم يتجاهلون ذلك ، مع علمهم به ، وفوق ذلك مشاركتهم لهم بالدعوة إلى هدم القديم ، والثورة عى الموروث ، وتجاوز السائد والمعروف ، وإنشاء مصادر معرفية فكرية جديدة تتوافق مع الإنتاج الإنساني الكلي الشامل ، الذي يجب أن يحل محل الأديان ، حتى لا يعتقد أحد أنه على حق ويقين ، وغيره على باطل وضلال ؛ فإن الحق مشترك في الإنتاج الإنساني الحديث ، القائم على الثورة والتجاوز [١].

يقول أحمد عبدالمعطي حجازي عن الحداثة بأنها :

« ثمرة للقاء المتواصل بين الشعر العربي الحديث ، والثقافة الأجنبية ، التي أصبحت عنصراً مهماً من عناصر تكوين الشاعر العربي ، ولو لم يكن يعرف غير لغته .... القصيدة الحديثة في العالم كله قصيدة بحث وتجريب ، لكن واجب الشاعر العربي أن يجعل علاقته بالثقافة الأجنبية علاقة حوار وتلاقح ، لا علاقة اقتباس ونقل ، ولا يجوز أن نحتذيه من

---

(١) انظر : في قضايا الشعر المعاصر ، دراسات وشهادات ص ٦ ، ١٠ .

القصيدة الأجنبية ، مهما بلغت قيمتها نموذجاً تحتذ يه ، وإنما علينا أن نجعلها أداة لتفتيق خيالنا ، وتوسيع مجال حريتنا ، واكتشاف خصوصيتنا، وتأكيد انتمائنا للعصر ، وللعالم كله »[١].

ويقول الحداثي النصراني يوسف الخال :

« إن التفاعل بين الثقافات شيء تاريخي قديم ، وويل للأمة التي لا تتفاعل ثقافياً مع أمم أخرى ، سواء كانت أدنى أو أعلى منها ثقافة ... .

إن التفاعل بين الثقافات شيء مشرف ، وليس شيئاً معيباً ، وويل للأمة التي تقفل على نفسها ، وتقول : هذا من الثقافة الفلانية ولا أريد التعامل معه ... .

العرب عندما كانوا في أوجهم لم يقولوا مثل ذلك ، لقد أخذوا من كل الثقافات التي عرفوها واحتكوا بها ، لم يقولوا أبداً لا نريد أن نأخذ من الفرس أو الإغريق أو الهنود .

إذن ساقطةٌ الفكرة التي تقول بأن هذه النظريات الفكرية والأدبية لا علاقة لها بالذوق العربي العام ... .

أكثر شيء اهتدينا به هو تخليص الشاعر العربي من القوانين المفروضة عليه ، ثم إننا قلنا للشاعر العربي كما قلنا للإنسان العربي : إن الحضارة الإنسانية كلها ملكك ، وأنت سواء ساهمت فيها في الماضي أو لم تساهم شريك فيها ... ، المهم أن أخاك في الإنسانية عمل نظرية ... كلها لك ، التراث الإنساني كله ملكك ، لا يوجد هم ونحن ، هناك (نحن) فقط، المتنبي لنا بمقدار ما شكسبير لنا ... ، فالخوف من الذوبان ، من ضياع هويتنا خوف مردود جداً ... ، يقولون لك : الاستلاب الثقافي ، الغزو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦ .

الثقافي ، هذا خطأ ، هذا قوقعة توصلنا إلى القحط ، لا غير ... » [١].

ولهذا فهو قد عَدّ من أهداف الحداثة « الغوص إلى أعماق الروحي – العقلي الأوروبي ، وفهمه وكونه ، والتفاعل معه » [٢].

وحين سئل يوسف الخال عن مجلته (شعر)، وطابعها التنصيري، أجاب قائلاً :

« إذا درست مجلة (شعر) جيداً ، تجد أن طابعها يتسم بالنظرة إلى الحضارة الإنسانية كجهد إنساني متراكم ، يخص كل إنسان ؛ ولذلك دعونا إلى الانفتاح التام المطلق على كل الثقافات الإنسانية ، منذ بدء التاريخ إلى اليوم، وإذا كان لمجلة (شعر) من أهمية ؛ فإنه هذا الطابع الحر الخلاق ...» [٣] ، ثم بعد ذلك ذكر انتماءه للنصرانية ، وافتخر بالانتساب إليها [٤].

وفي جواب آخر له قال :

« الحضارة الأوروبية اليوم ... ، هي حضارة إنسانية مركزها أوروبا ، بمعنى أن الفاعل الأكبر فيها الشعوب الأوروبية ، وكل شعوب أخرى ناهضة في الوقت الحاضر ، أو التي تسمى بشعوب العالم الثالث إنما تنهض وتتقدم بقدر ما تفهم هذه الحضارة ، وتتفاعل معها ، وتستفيد منها ، ولا أمل لها على الإطلاق بغير ذلك ... ؛ ذلك لأن الجهد الإنساني جهد مشترك بين جميع بني البشر ... ، والعرب لا يكونون بالفعل ناهضين إلا حين يعتبرون (شكسبير) شاعرهم ، كما هو شاعر الانكليز ، ويفتخرون به،

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٩ .

(٣) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٤ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ١٥٨، ١٥٩، ١٦١ .

وأظلم مصير ينتهي إليه العرب هو استمرارهم على الفصل بينهم ، وبين سواهم .

وفي كلامك ألمحت إلى الخوف المزمن المهلك ، الذي استولى على العرب ، طوال تاريخهم من الانفتاح على الحضارات الأخرى ، التي قامت بالضرورة على مذاهب وأديان مختلفة ، ما هكذا يصنع التاريخ ، وما هكذا تحيا الشعوب وتنمو وتنهض » [١].

ويلزم دعاة الانفتاح والتلاقح اليوم الدعوة إلى الانفتاح على الفكر النصراني المعاصر ؛ لأنه ما تمثله الحضارة الغربية الحديثة ، المتقدمة كما يقرره الحداثيون أنفسهم [٢].

ويدعو يوسف الخال إلى ضرورة « الغوص إلى أعماق التراث الروحي العقلي الأوروبي والتفاعل معه ... ، والإفادة من التجارب الشعرية، التي حققها أدباء العالم ، دون أن يقع الشاعر اللبناني الحديث في خطر الانكماشية ، كما وقع الشعر العربي قديماً بالنسبة للأدب الاغريقي » [٣].

وهو يقرر – أيضاً – أن الحضارة الإنسانية هي حضارة الإنسان المتراكمة عبر التاريخ ، وهي في الوقت الراهن أوروبية – أمريكية ؛ لأن الأوروبيين والأمريكيين أعطوها أكثر من غيرهم [٤].

وقد سبقت الإشارة إلى قول أدونيس : « لا يلتمس الشاعر العربي المعاصر ينابيعه في تراثه وحده ، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل » [٥].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٠ ، ١٦١ ، وانظر : ص ١٦٢، ١٦٣ .

(٢) انظر :المصدر السابق ص ١٦١ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ٨٠ ، ٨١ ، وانظر : مجلة شعر ع ٢ ، ١٩٥٧، ص ٩٩ .

(٤) انظر : مجلة شعر ع ١٥، ١٩٦٠ ، ص ١٣٩ .

(٥) زمن الشعر ص ٤٢ .

ولهذا فإن الحداثة كانت تُعنى بتحقيق « شراكة فعالة مع الشعر المعاصر في العالم ، فلأول مرة نقف أنداداً لمجايلينا في العالم » ، كما يقول يوسف الخال [١].

فأصحاب الثقافات المختلفة في العالم ، يجب أن نكون شركاء لهم وأنداداً ، وإذا وجهوا إلينا تلك الثقافات ، أو نقدوا ما عندنا ، فهم على حق في ذلك ، ولا يُسمى غزواً ثقافياً ، هكذا موقف أصحاب الحداثة ، يقول صلاح عبدالصبور :

« ولذلك فإني أحتقر من كل قلبي كل ما يردده بعض متسكعي الفكر السياسي في بلادنا عن الغزو الثقافي ، وما شابه ذلك من الشعارات السخيفة الجاهلة ، ولو خلصنا من هذا الخلط المزنوج لأدركنا أن الثقافة يجب أن تعامل ككيان مستقل ، وأن تبرأ من التحيزات ، وأنها لا تنتمي إلا إلى نفسها في باديء الأمر » [٢].

وغاية الإنسان ، عند الحداثيين ، « أن يخلق الواقع اللائق ، أن يخلق حالة يتجاوز بها التناقضات ، حيث تستيقظ طاقات الإنسان للتآلف مع الطاقات الأخرى ، من أجل بناء عالم جديد ، وكلٍّ إنساني واحد ، وكثيراً ما يخلق هذه الحالة بغضب يوصله حتى إلى الانفكاك عن الآخر؛ لشدة التعلق به ، وإلى رفضه لشدة البحث عنه ، واللهفة إليه ... .

من هنا ينفذ الشاعر برؤياه إلى ما وراء قشرة العالم ، وبقدر ما يغوص في أعماق العالم يخلق أبعاداً إنسانية وفنية ... ، إنه يستعين بالخيال والحلم والرؤيا ؛ لكي يعانق واقعه الآخر ، ولا يعانقه إلا بهاجس

---

(١) انظر مجلة شعر ع ١٥ ، ١٩٦٠ ، ص١٣٩ .

(٢) ديوان صلاح عبدالصبور ٣/١٩٧ .

تغيير الواقع ، وتغيير الحياة ... ، حيث لا يعود له يقين غير يقين الإنسان-الكلّ والكون ... » [١].

٢- ويرون أن الفلسفة ، أي فلسفة ، لا بد لها من قاعدتين رئيستين هما « إرث البشرية الحضاري ، والثانية الحاضر المعاصر ، أو الحداثة المتطورة » [٢].

يقول عبدالوهاب البياتي :

« الثقافة العربية ليست دينية وحسب ، وإنما هي ثقافة إنسانية أيضاً ، مفتوحة تتفاعل مع الثقافات الأخرى ... .

أعود مرة أخرى إلى موضوع وحدة الحضارات ، إن الثقافة العربية لا تشتمل على المظهر الديني فقط ، وإنما تذهب إلى أبعد من ذلك ، إنها ثقافة إنسانية مفتوحة ، بها نفس التناقضات ، التي توجد في ثقافات أخرى ... ، العالم العربي بعامة لا يعرف التعصب الديني ، وبالفعل فإن هناك ديانات بجانب الديانة الإسلامية ، تعيش داخل العالم ، وتشكل جزءاً من الثقافة العربية » [٣].

ويقول أحمد الشقيرات :

« حين يشعر هيجل بالاغتراب السياسي والاجتماعي ، وفيورباخ بالاغتراب الديني ، وماركس بالاغتراب الاقتصادي ، الذي جعله أساساً لكل الاغترابات ؛ فإن صدى ذلك يصل إلى عالمنا العربي ، الذي لم تعد الحدود ، ولا أية موانع أخرى تفصله عن التيارات الفكرية في أية بقعة من العالم

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ وانظر : ص ١٢٣ .

(٢) التجديد في الشعر الحديث ، بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٨ .

(٣) عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٢٠٧ ، ٢١٠ .

المترامي الأطراف ، بفضل التقدم الصناعي والعلمي »[١].

ويرى جلال فاروق الشريف : « أن انفتاح الواقع العربي على الفكر الليبرالي الغربي ، يعد أحد العوامل ، التي أثرت في انطلاق حركة تطور الفكر العربي المعاصر ...»[٢].

ويدعو غالي شكري إلى الاتصال الوثيق بالحضارة الانسانية ، للتخلص من الحضارة العربية المتخلفة ، والاتصال يكون باستيراد الفكر الغربي ، على أن يكون استرياد التفاعل ، لا الأخذ دون العطاء ، يدعو إلى هذا التفاعل مع أنه يقرر بأن العرب ليس لديهم ما يعطونه ، مما سبب لهم العقد ومركبات النقص ، على حد زعمه [٣].

وهذا اعتراف من الحداثي غالي شكري بإحساسهم بالنقص والعقد النفسية من جراء بعدهم عن الدين الإلهي الحق ، وتخبطهم في الفلسفات والأفكار المتناقضة ، والتي لا تسمن ولا تغني من جوع ، هذه العقد النفسية والفكرية ، ومركبات النقص التي يعيشونها ولدت عندهم الحاجة إلى إبراز الذات بارتكاب المخالفات للموروث والسائد والمألوف .

ويطالب لويس عوض بسياسة « الباب المفتوح » أمام الأفكار والقيم الأجنبية ، فيقول :

« إن سياسة الباب المفتوح عندما تمتد من مجال السلع والخدمات المستوردة ، إلى مجال الأفكار والقيم المستوردة ، سوف تبعث في مصر على وجه اليقين ذلك التراث الإنساني العظيم من التواصل الثقافي مع بقية بني الإنسان »[٤].

---

(١) الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ص ٥٠ .

(٢) بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ص ٤٣ .

(٣) انظر : شعرنا الحديث إلى أين ص ٢١ ، ٢٢ .

(٤) صحيفة الأهرام – مقال : تأملات في الثقافة المصرية ٢٤/٥/١٩٨١م .

وفي مؤتمر روما يدعو عيسى الناعوري إلى اندماج العربي في تيار الفكر الإنساني ، وتغلغله في مختلف فنونه ومدارسه ومذاهبه واتجاهاته وتطوراته ، واتصاله اتصالاً مباشراً وثيقاً بأعلامه ، وبما ينتجون، حتى يصبح الأدب العربي أدباً إنسانياً راقياً ، كغيره من آداب الأمم الأخرى [١].

ويُثنى على التلاقح الفكري ؛ الذي تم في العصر العباسي ، فيقول :

« قامت النهضة الفكرية في العصر العباسي على التلاقح الفكري، بترجمة الفلسفات والعلوم الهندية واليونانية والفارسية ، فاتصل بذلك الفكر العربي بالفكر الإنساني ، وأثر كل منهما في الآخر تأثراً مباشراً ، فبينما ازداد الفكر العربي غنىً وعمقاً عن طريق هذا التلاقح ، رأيناه يمضي قدماً فينشيء ويبدع ، ثم يزيد في ثروة الفكر الإنساني ، وينقله مشبعاً بالغنى والعمق إلى العالم كله » [٢].

ويقول عن التلاقح الحديث : « كانت أزياء الماضي هي لباس الفكر العربي طوال القرن التاسع عشر كله ، فلم تبدأ المحاولات الجدية للتفاعل مع الفكر الغربي ، والانطلاق من عبودية القديم إلا في القرن العشرين ... ، فقد التقى الفكر الشرقي والفكر الغربي على صعيد واحد ، وعلى مفاهيم إنسانية واحدة » [٣].

ويقول وأدونيس :

« إن الشاعر ، أو كل شاعر أفق مفتوح تتلاقى فيه جميع الرياح ،

---

(١) انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ٦٢ .

وجميع الاتجاهات لكنه يصنع من هذا كله مساره الخاص ، وهويته الخاصة .

الإبداع العظيم هو التهجين العظيم ، لا شيء من لا شيء ، كل شيء هو من جميع الأشياء ، انظر : كبار الخلاقين في العالم ، كلهم مارسوا هذا التهجين ، بدءاً من التوراة ، التي هي إعادة كتابة بشكل أو بآخر للأساطير السومرية والبابلية وغيرها » [١].

ويضرب مثالاً على التهجين المطلوب عنده بالقرآن الكريم ، فهو على حد زعمه « خلاصة ثقافية للعالم القديم الذي سبقه ، وهذا وجه من الوجوده التي يغفلها فيه مع الأسف المسلمون ، جميع الكتب المقدسة التي وجهت البشرية هي إعادة كتابة للموجود ، خذ شكسبير ، عازرا باوند ، بورخس ، فنتاج هؤلاء ملتقى أو هو لجٌ تتداخل فيه وتتماوج جميع الأمواج ، أنا أحلم أن أكون هذا اللج ؛ ولذلك أريد أن أموج النفري في نيتشه ، وأن أموج نيتشه في المتنبي ، أريد باختصار أن يكون نصي محيطاً تعبر فيه نصوص العالم ... ، أنا مع التهجين وإرادة التهجين ...، الأصالة هي مرض ...» [٢].

ويرى الحداثي عبدالمجيد الشرفي أنه يجب الكف عن النظر إلى الدولة الإسلامية ، وكأنها محاطة بالأعداء ، ومهددة بالجواسيس » [٣].

ويؤكد الحداثي المصري ادوار الخراط أن الفكر الحداثي فكر إنساني « والفكر الإنساني لا يعرف الحدود ، والإبداع أو الفكر لا يعرف التفرقة » ، ولهذا دعا الخراط إلى « الحوار والتسامح والديمقراطية » مع

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٥ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) الإسلام والحداثة ص ١٣١ .

جميع الثقافات الإنسانية [١].

٣- وتحدث الحداثي الجزائري محمد أركون عن « مشكلة المسلم» ، الذي يتمسك بعقائده التراثية ، ولا يرضى الانفكاك عنها ، بل لا يريد أن يسمع حولها إثارة أو مناقشة مخالفة مقصودة ؛ ولهذا رأى أن الحل في زعزعة ثقته بموروثه العقدي هو « أن يهجم شيء من الخارج ، ويخترق هذا الفضاء المليء ، أو المسدود ، من قبل تجربة تاريخية طويلة...، ومن هنا تتولد الحاجة للاحتكاك والتفاعل الخصب ، والمثمر بين اللغات والثقافات ، ومن هنا تتولد الحاجة للترجمات من أجل أن نتجنب ظاهرة الجمود والتصلب العقلي ، الذي تؤدي إليه ظاهرة الجمود اللغوي : أي تصلب شرايين اللغة ، وانقباضها ؛ لأسباب تاريخية معينة ، كالتكرار ، وضعف النمو ، والتخشب ، وطول الانقطاع عن التطور وروح البحث ، والفضول المعرفي » [٢].

ثم يتساءل قائلاً :

« كيف تريدون أن ينشأ فكر جديد داخل الساحة الثقافية العربية، إذا لم نشقّ الأطر الصارمة الموروثة عن الماضي ، إذا لم نخرج من إطار الأرثوذكسية ؟ .

نحن بحاجة اليوم ، أكثر من أي وقت مضى إلى اشتقاق المصطلحات الجديدة ، والاختراعات اللغوية الجديدة في العربية ، من أجل أن نستوعب الحداثة الفكرية ، في العلوم والميادين كافة .

نحن بحاجة إلى حركة ترجمة واسعة ، لا تقل أهمية عن حركة

---

(١) انظر : مجلة الشروق ع ٤١ ، ٢١-١٤١٣/٧/٢٧هـ ، ص ٤٧ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٤٤ .

الترجمات الكبرى ، التي سادت في العصور الكلاسيكية ، زمن المأمون ، وأدت إلى ازدهار الفكر العربي ، وتشكيل ما أسميته بالإنسية العربية ، ولكن هذه العملية الخطيرة تحتاج إلى جيش كامل من الجنود المجهولين ، والمتطوعين ، والعمال الباحثين ، فأين هم » (١).

٤- ويؤكد محمد أحمد العزب أن التواصل مع الفكر الأوروبي ولّد « التيارات الفكرية التي استجدت في مصروالعالم العربي،نتيجة لهذا الالتقاء بالحضارة الغربية ، وللصراع معها ، ولا سيما فيما يتصل بالمعتقدات السياسية والاجتماعية والثقافية ، وفيما يتصل بين العلم والدين ... .

التيارات الأدبية والفنية التي استجدت في مصر والعالم العربي نتيجة للتواصل الثقافي مع أوروبا ، ولا سيما ما يتصل منها بتطور اللغة وأشكال التعبير الأدبي والفني » (٢).

فالحداثيون يؤكدون أنهم يأخذون « من التيارات العالمية المحدثة»؛ ولذا فهم يعترفون « بنصيب الثقافة العالمية ، وتأثيرها » في اتجاهاتهم الحداثية ، وينادون بالانفتاح على جميع الثقافات والأفكار ، بينما يرفضون الانتماء إلى عقيدة سماوية ، يُعرض عليها الفكر ، لمعرفة صحيحه من سقيمه، ويقولون بأن « الحرية هي شعار هذا العصر ، ولا يمكن لأمة متطورة عصرية أن تختار لأدبائها طريقة ثقافية ما ! » ، ويعدّون الانتماء إلى الإسلام « وصاية ثقافية » (٣).

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥١ ، وانظر ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ حيث أكد ضرورة الانفتاح على الحداثة الغربية ومناهجها ، من أجل قراءة جديدة للوحي ونصوصه .

(٢) عن اللغة والأدب والنقد – رؤية تاريخية ورؤية فنية ص ٩٢ ، وانظر : تاريخ الفكر المصري الحديث ١/٨ ، ٩ .

(٣) انظر : صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦هـ ، ص ٩ .

ثم ضربوا مثالاً على ماذكروا نجيب محفوظ ، الذي حافظ على أصالته على حد زعمهم ، بالرغم من خروجه على المألوف ، ومناداته بمصالحة إسرائيل ، تأمّل ما جاء في إحدى الصحف من قولهم .

« إننا لم نشكك في أصالة نجيب محفوظ ، وانتمائه للأمة العربية؛ لأنه وافق على مصالحة إسرائيل ، نحن نرى انتماء وأصالة نجيب محفوظ فيما كتب، فكيف نشكك في الأصالة العربية للمحدثين { أي الحداثيين } ، ....»[1].

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

الحداثيون السعوديون يدعون إلى التلاتح الفكري وينكرون الغزو الفكري

يقول الحداثي السعودي عبدالرحمن المنيف :

« إن الفكرة القائلة بثقافة عالمية هي الآن أقرب إلى التحقق على أرض الواقع من أية فترة سابقة ، وتظهر بوضوح في وعي الناس وأذواقهم ومدى استعدادهم للتعامل مع الظواهر الجديدة ؛ ولذلك لا يمكن لثقافة – وليس من المطلوب أيضاً – أن تنعزل عن الثقافات الأخرى ، أو أن تحصن نفسها ضد الثقافات المختلفة ، والفرق بين ثقافة وثانية هو في مدى قدرة هذه الثقافة أن تكون ضمن سياق ثقافة العالم من ناحية ، وأن تؤثر في هذه الثقافة من ناحية أخرى ... » [١].

٢- ويدعو معجب الزهراني إلى إلغاء الحواجز بين الثقافات ، ويقول :

« انتشار التقنية على مستوى كوني يلغي أصلاً أي إمكانية لإقامة الحواجز بين الثقافات ، بل يعمل على خلق وإيجاد شروط جديدة لهوية الكائن البشري ... ، إنه من العبثي والنافل أن نتحدث عن هوية ثقافية عربية واحدة ، أو عن هوية ثقافية غربية واحدة فقط ؛ لكي نصور الأمور وكأننا في حرب أزلية أبدية مع الآخر المختلف ، الغربي أو غيره » [٢].

نعم إننا في خلاف دائم مع (الآخر) ، اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والمشرك ، خلاف في العقيدة والشريعة والسلوك ، والأخلاق ، فنختلف معه في الثقافة والهوية ، ولا اتفاق معه فيها ، إلا إذا أسلم ووحّد الله تعالى ، وانقاد لشرعه ، واتبع رسوله – ﷺ – .

٣- ويدعو الحداثي السعودي سعد البازعي إلى « تبني حركات

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢١٦ .

(٢) مجلة الشروق ع ٢٤ ، ١٧-٢٣ /٩/١٩٩٢م ، ص ٤١ .

التجديد الابداعية ، وأيضاً الانفتاح على الفكر العربي والعالمي » ، والتواصل مع الغرب ، والاهتمام « بالآداب الأجنبية »[1].

ولما سئل عن « مفهوم الغزو الثقافي » ، كان جوابه قوله :

« مفهوم (الغزو الثقافي) فيه قدر كبير من الوهم ، ومن القراءة الخاطئة للواقع الثقافي .

أما الوهم فمرده أن العالم لا هم له سوى غزونا ، وكأننا محاطون بحصون منيعة يحتاجون معها إلى الغزو ، فالعلم والعالم الغربي خاصة لديه مشاكله الكثيرة ، الداخلي منها والخارجي .

كما أننا مع الأسف لسنا من المنعة والقوة بحيث نحتاج إلى غزو. . . » ثم قرر أن هذا « وَهْمٌ . . واعتداد بالنفس » .

وحجته أنهم « أغنياء » ، ونحن « فقراء »[2].

وسعد البازعي ينتسب إلى عقيدة المسلمين ، وهم إلى شرك ووثنية ، وهذا كاف له بأن يفتخر بما يحمل من عقيدة حُرم منها أولئك .

وعبارته الأخيرة صادقة إلى حد كبير ، فالحداثيون في العالم العربي فقراء يتسولون حول أغنيائهم في « العالم والعالم الغربي » ، وهم لهم تبع ، سقطوا في زبالة أفكارهم الوثنية ، وما عادوا يحسون بأنهم مغزوون ، إذ فقدوا ما يفتخرون به .

ولهذا فإن من الأشياء التي تصيب البازعي « بالضجر الهائل » « مفهوم المؤامرة في النقاش السياسي اليومي »[3].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٤٣ .

(٢) مجلة اليمامة ع ١١٨٤ ، ١٤١٢/٦/٥هـ ، ص ٨٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ع ١٢٨٤ ، ١٤١٤/٦/٢٥هـ ، ص ٤٠ .

٤- ويقول الحداثي السعودي سعيد السريحي :

« أنا اتحفظ كثيراً على كلمة الغزو الفكري ، فكثيراً ما يتخذ هذا ذريعة لقفل باب حوار الحضارات ، الفكر لا يكون فيه غزو { كذا } ، الفكر عطاء إنساني ، لا أقول غزو ولكن بطبيعة قوة أمة من الأمم أن يصبح لها مدٌ يؤثر في هوية الأمم ، إذاً ليست هناك فكرة غزو ، فهذا مصطلح عسكري ، يجب ألا يدخل في الفكر ، وإنما هو تيار يسري بين الأمم ، يقوم فيه حوار الحضارات ، يكون الصوت الأقوى ، والصوت الكاسح هو صوت الأمة القوية المؤثرة »[1].

٥- بل إن عبدالعزيز مشري ، يزعم أن البراءة من عقائد الكفار الغربيين خطة استعمارية ، فهو يقول :

« إننا لو حددنا الخطط الغربية الاستعمارية من زاوية العقيدة ، لوقعنا في تحديد مغلوط ، وهذا التحديد يهم الغرب أن نظل نتخبط في عشوائية .... عندما رأى الغربي انهزامه ، دخل من بوابات أخرى ، لم نقدر على تحديد منافذها إلينا ، وظل يوهمنا بأن العقيدة عدوة العقيدة ، وأن الشرق شرق ، والغرب غرب ، وهذا بالطبع بعيد عن العقيدة الموضوعية .... إذ أن الفكر الغربي يسعى نحو التركيز على أن الإنسان العربي لن يبني ذاته إلا من خلال استقلاليته الثقافية والفكرية إلى آخره ، وهو يعني الدعوة إلى الانعزال »[2].

٦-وكتبت مجلة اليمامة مقالة بعنوان « حروب الحضارات محض هراء » ردّت فيه على أحد الأعاجم الذين قالوا بحرب الحضارات وخطر

---

(١) المصدر نفسه ع ٩٠٦ ، ١٤٠٦/٩/١٣هـ ، ص ٧٩ .

(٢) نفسه ع ٩١١ ، ١٤٠٦/١٠/١٨هـ ، ص ٨٣ .

بعضها على بعض .

فنفت المجلة وجود حرب بين « الحضارات » أو « الثقافات » ، وأن الحضارة الإسلامية لا تواجه شيئاً من ذلك ، حتى الحرب في البوسنة والهرسك ليست دينية ، ولم يقل أحد بذلك إلا « غلاة المتشددين الإسلاميين... » على حد قول مجلة اليمامة .

ثم قال الكاتب :

« ولئن داخل الظن أحداً بأن المعارك الدائرة في البوسنة تتعلق في جوهرها بالتصارع والاقتتال بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية ، فسوف يكشف ذلك عن ضحالة في المعرفة بحقائق الأمور ... » .

ثم ذكر أن ما يحدث من حروب واضطهادات في العالم إنما هو بسبب « الثروة والتجارة والأراضي والمصالح السياسية والاقتصادية ، ويمكن معالجة هذه الصراعات ... »[١].

---

(١) انظر : مجلة اليمامة ع ١٢٨٧، ١٤١٤/٧/١٦هـ ، ص ٤٠ ، ٤١ والمقالة فيها مغالطات كثيرة ، اكتفيت بالإشارة إلى قليل منها .

الدعوة إلى اتباع المذاهب الغربية ومناهجها

يعارض الحداثيون الإفادة من العلوم المادية والتجريبية الأجنبية دون اتباع مناهجها ومذاهبها الفكرية والثقافية ، التي دفعتهم إلى انتاج تلك العلوم ، وينتقدون من يطالب بالحذر من الاتجاهات الفكرية الفلسفية الأوروبية ، بينما هو يجيز الإفادة من إبداعاتهم المادية ، الصناعية ، ونحوها .

وعلى هذا فإن الحداثيين وأمثالهم يرون ضرورة اتباع المذاهب الفلسفية الغربية ، ومنهاجها ، ولعل الجامع بينها هو الثورة على الكنيسة ورجالاتها وتعاليمها ، ويرون أنها الدافع إلى تقدمهم التكنولوجي والمادي ، وبالتالي زعموا بأن (العرب) لا يمكنهم التقدم ، ومسايرة العصر إلا « بالفكر الحديث »، أي بالثورة على الإسلام وعلمائه وأتباعه ، والتخلي عنه إلى الفلسفات الحداثية الحديثة في العالم الغربي [١].

ولعل بعضهم رأى صعوبة ذلك ، فدعى إلى تحديث الإسلام ، وإعادة النظر فيه ، وإعادة قراء ته ، وفق المناهج الغربية ، كالبنيوية ، والتفكيكية ، والتشريحية ، والألسنية ، وأمثالها .

وهذه من المسائل التي يكثر الحداثيون في العالم العربي ، وأمثال الحداثيين ، من ذكرها وتكرارها .

أ- ولهذا أشاد عبدالعزيزالمقالح بمقالة أحد الغربيين ،عندما قال : « أنا لا أعترف بالأصالة ؛ إنها لصنم آخر مصنوع في عصرنا ،

---

(١) انظر : ما قاله محمد أركون في مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٦٢ - ٦٣ ، مارس - ابريل ١٩٨٩م ، ص ١١٢ ، وعبدالمجيد الشرفي ، في الإسلام والحداثة ص ١٨٦ ، والطيب تيزيني في كتابه من التراث إلى الثورة ص ٤٣٤ ، وقبلهم لويس عوض في صحيفة النهار العربي والدولي ، ١٨/١٢/١٩٧٨م ، وطه حسين، انظر : الأعمال الكاملة لطه حسين ٩ /٥٤ .

ذي الانهيار السريع »[1].

ب- ويدعو تركي الحمد إلى استيراد الحداثة الغربية ، بمفهومها الثقافي هناك ، ضمن استيراد التكنولوجيا ؛ لأن « التكنولوجيا ذاتها ليست إلا ثمرة معينة ، وموقف معين تجاه الوجود ، واستيراد الثمرة من دون الموقف الثقافي ، الذي يقف وراء ها مسألة عابثة في جوهرها كما أرى ، إن المطلوب ليس التكنولوجيا بحد ذاتها ، ولكن الموقف الذي خلق هذه التكنولوجيا وابتكرها ، أي إن المطلوب هو حداثة الإنسان ، وحداثة الثقافة، وحداثة التعامل ...»[2].

ج - ويدعو حسن حنفي إلى كسر جميع العوائق بين المسلمين وغيرهم من أجل وصولهم إلى « المعرفة » التي وصل إليها المجتمع الغربي ، ثم قال :

« ....، لدي أسئلة أخرى تتعلق بمجتمع الكتاب وأهل الكتاب... الخ ، كل ذلك عبارة عن مصطلحات قديمة ، حتى ولو قلنا مجتمع الكتاب ، فهناك في العلوم الاجتماعية المجتمعات التراثية ، التي ما زالت ترى بأن المعرفة معطاة في نسق مسبق ، ويشارك في ذلك ، تقريباً ، كل مجتمعات العالم الثالث ، في مقابل المجتمع الغربي ، الذي ظن أن المعرفة تتقدم بقدر ما تنقطع عن القديم ، إلا أن المصطلحات القديمة : دار الإسلام ، مجتمع الإيمان ، مجتمع الكفر ، هي مصطلحات تعود لمجتمع منتصر ، ونحن لسنا كذلك ، وبالتالي فالتخلي عنها كلياً قد يساعد على تحقيق الهدف ...»[3].

د- وتأمل قول محمد أركون :

---

(١) أزمة القصيدة الجديدة، ص ٣٠ .

(٢) مجلة الشروق ع ٢٣ ، ٢٤-٣٠ /١٤١٣/٥هـ ، ص ٣٤ .

(٣) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٤٠٧ .

« أنتم مدعوون ، وكل الباحثين العرب الشبان ، للاطلاع ليس فقط على ماكتب في اللغة العربية عن الإسلام ، وإنما على ما كتب ، ويكتب في اللغات الأوروبية الحية ، كالفرنسية ، والانكليزية ، والألمانية ، والإيطالية ، على وجه الخصوص ، بالطبع من الصعب على الباحث أن يلم بكل هذه اللغات دفعة واحدة ، ولكن ينبغي على الأقل أن يلم بواحدة منها ، بالإضافة إلى الانكليزية ، ثم أنتم مدعوون لتوسيع آفاقكم ، النظرية والمنهجية ، عن طريق الاطلاع على أمهات الكتب الابستمولوجية ، التي تنشر في الغرب ، داخل الكليات الجامعية الأخرى ، أو خارج الجامعة ؛ وذلك لأن الحداثة تتجاوز المجال العربي والإسلامي ؛ لكي تخص كل شعوب الأرض ، إنها ظاهرة كونية ... .

ولعلكم تعرفون أن أشد أنصار التيار الأيديولوجي الإسلامي ، الحالي ، موجودون في الكليات العلمية والطبية في الجامعات ، مما يدل على أنهم يتعاملون مع التقنية ، والمخترعات والأجهزة ، دون أن يأخذوا روحها ، أو بالأحرى الروح العلمية والفلسفية ، التي تربض وراء ها ، أو التي أدت إلى انتاجها »[1].

ثم أكد أن هناك فرقاً بين الحداثة ، التي هي « موقف للروح أمام مشكلة المعرفة ، إنها موقف للروح أمام كل المناهج ، التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع » ، وبين التحديث ، الذي هو « مجرد إدخال للتقنية ، والمخترعات الحديثة ... لا يرافقه أي تغير جذري في موقف المسلم للكون والعالم »[2].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥٢، ٣٥٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٥ .

بعد ذلك قال :

« وإذا ما ذهبتم إلى منطقة الخليج والجزيرة العربية استطعتم أن تشاهدوا أحدث أنواع الحداثة المادية ، فالجامعات تمتلك الآلات الأكثر حداثة، ولكن هل هذه هي الحداثة العقلية والفكرية ؟ بالطبع لا ، فنحن لا نجد أي مناهج حديثة لنقد الوثائق ودراستها على الطريقة التاريخية المعروفة ، بل نجد هيمنة الأيديولوجيا وسيطرة الإسلام الأرثوذكسي على الآراء والمناهج والعقول بشكل شامل ، وهنا نلاحظ طلاقاً فضيعاً ومخيفاً بين الحداثة المستوردة بسهولة (أو بسيولة) البترودولار ، وبين الحداثة العقلية شبه المنعدمة تماماً »[1].

ثم قرر أن « المعرفة الجديدة » لا تميز « إنساناً على إنسان آخر بسبب العرق أو الدين أو اللغة ، أو غير ذلك ، كل الناس ، وكل المجتمعات البشرية متساوية أمام مناهج العلوم الإنسانية ، ونظرتها المنفتحة إلى أبعد الحدود ...، ولا شك في أن العلوم المقارنة ... قد ساهمت في حصول هذه الطفرة المعرفية ، التي أزالت الحواجز والحدود والطائفية والعنصرية ، التي كانت تفصل بين الثقافات البشرية المختلفة ، لم تعد هناك ثقافة أو لغة تتفوق بشكل مسبق ، أزلي أو أبدي ، على جميع الثقافات الأخرى ...»[2].

ولهذا عدّ من المشكلات العظيمة براءة المسلمين من اليهود والنصارى ، فتأمل قوله :

« المسلمون يستبعدون اليهود والمسيحيين ، هذه حقيقة تاريخية واقعة ، لا يمكن لأحد إنكارها ... ، والمسلمون ، أو العرب المسلمون

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥٨ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار ؛ لأنهم تلقوا آخر حلقة من حلقات الوحي على يد نبيهم ، خاتم الأنبياء ، وهذا الوحي الأخير يلغي كل ما سبقه ، وبالتالي فعلى كل إنسان أن يصبح مسلماً ؛ لكي ينجو بروحه في الدار الآخرة »[١].

ثم قرر أن العلاج هو « تفكيك داخلي لكل الأنظمة .. ، ينبغي أن نهضم الحداثة ، ونسيطر عليها بشكل جيد ؛ لكي نستطيع أن نقرأ بشكل صحيح النصوص التأسيسية للإسلام والمسيحية واليهودية ... ، هذا ما تعلمني إياه الحداثة ، ومعقولية الحداثة ، ولا أستطيع اكتشافه عن طريق المعقولية التقليدية ؛ لأن الناس آنذاك لم يكونوا يفكرون بهذه الطريقة ، ومفهوم الأيديولوجيا لم يكن واضحاً لهم ، كما هو واضح لنا الآن »[٢].

هـ – وكلمة سيئة لا تستحق الذكر ، ولكن لعلها تعد من الطرائف في هذا الموضوع يقول محمد عمر العامودي :

« ... ، هناك رأيان ، رأي يقول إن (السي إن إن) ، وتلفزيونات العالم كله ضرب من ضروب الغزو الفكري .

ورأي آخر يقول : يجب أن نربي أولادنا ومجتمعنا تربية سليمة ، تقوم على أسس الإسلام الصحيحة ، وليس المتشنجة ، وعلى مبادئ الحرية والعدل والمساواة ، ثم نشرع لهم النوافذ والأبواب { كذا } ، فهذا الأسلوب وحده هو الذي يخلق الأمة الصالحة ، ويجعلها تفرق بين الحق والباطل ، وتميز بين الخطأ والصواب .

وبينما كنا نهدر الوقت ، ونكيل الشتائم على رفاعة الطهطاوي ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

وخير الدين التونسي ، وطه حسين ، وأولئك الذين فتحوا النوافذ على المعرفة، نفاجأ بخطر أكبر ، باحتلال الأرض ، وتشر يد الأهل ، وإحباط النفس ، وهو غزو أصعب على النفس من الخطر الفكري الذي شغلنا أنفسنا أكثر من نصف قرن باتهامه ، وتلك نتيجة حتمية لتخلفنا الثقافي »[١].

إذا كان هذا الكاتب مصاباً « بإحباط النفس » و « بالتخلف الثقافي » ؛ فلعله يتعلم ليزول عنه ما يعانيه من نقص وإحباط .

وسيأتي مزيد بيان لأساس (التحول والتطور) في الفصل الثالث؛ إذ هم يدعون إلى ضرورة التحول عن مصادر الدين والعقيدة ، وتطوير علوم الشريعة واللغة العربية .

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٨٨٨٤ ، ١٤١١/٤/٢٧هـ .

الفصل الثالث

رفض ما هو قديم وثابت

وفيه مطالب :

الأول - رفض مصادر الدين والعقيدة

الثاني - رفض علوم الشريعة

الثالث - رفض اللغة العربية

المطلب الأول

رفض مصادر الدين والعقيدة

تمهيـــــــد

عند الحديث عن مفهوم الحداثة – في الفصل الأول – تبين أن من سماتها الثورة على القديم والثابت ، ورفضه ما عدا ما يماثلها من حركات ثورية ، واتجاهات فلسفية ، بعيدة عن المنهج الإلهي الحق .

والحداثيون في الغرب والشرق يسيرون على هذا النهج الرافض للثوابت ، والحقائق السابقة على أزمانهم ، حتى أصبح هذا الأمر من أسس الحداثة ، وأصلاً من أصولها ، فهي ترفض القديم من العقائد والشرائع ، وما يصدر عنها من قيم وأخلاق ، وتسعى إلى إنشاء فلسفات جديدة بدلاً عنها ، وقوانين وضعية ، وقيم وتعاليم بشرية تقوم على أنقاض القديم .

فالغربيون يرون أن الحداثة : « انتفاضة ذات طابع عالمي ضد مخلفات الماضي ... ، انتفاضة ذات أفكار وأشكال وقيم بارزة انتشرت من قطر إلى آخر لتصب في التراث الغربي »[١].

لذا فهم يقولون عن الفن : « ... ، الفن يكون طليعياً متى ما ثار؛ لكي يمهد السبيل إلى مستقبل أفضل »[٢].

ويعدّون من أسس الحداثة « ثورتها على الشكل ، ونفورها من التقاليد الراسخة ، واستخدامها الصور التهكمية الذكية ، واعتمادها المشاعر المترابطة ، وتصويرها الآلام التي تفرزها الحضارة المعادية »[٣].

ويؤكدون هذا الأساس بقولهم عنها :«وكانت تعني أيضاً التنكر للتقاليد الماضية من أجل الإتيان بواقع أخلاقي وصحي ، ومثل أفضل »[٤].

---

(١) الحداثة ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠ .

(٤) نفسه ص ٤٢ .

ومن العرب يقول نجيب شاهين – متأسفاً على موقف بعض الشعراء :

« يظهر أن الشعراء آخر من يفكر في خلع القديم الخلق ، والتزيي بالجديد ذي الطلاوة ، فمن كل زمرة الشعراء والمتشاعرين ، الذين ينظمون الشعر ، أو يدعون النظم ، لا تكاد ترى واحداً في المائة يحاول مجاراة العصر ، ونبذ القديم ، واقتباس الجديد ، وتقليد الشعراء العصريين من الأمم الأخرى ، والسبب في ذلك اقتصار شعرائنا على درس الشعر العربي ، وعدم الاحتفال بدرس الشعر الأجنبي ؛ إما لأنهم يجهلون اللغات الأجنبية؛أو لأنهم يزدرون الشعر الأجنبي،ويحسبون أن إلاهات الشعر لا توحي به إلا إليهم ، وأن ما ينظمه الشعراء الأجانب نفاية وسفسفة »[1].

والهجوم على القديم ، والثورة عليه ، ورفضه قديم ، وليس جديداً ، « ومع ذلك فإن الحملة على القديم وأتباعه لم تنتظم إلا مع ظهور (الرابطة القلمية) عام ١٩٢٠ في أمريكا الشمالية ، و (العصبة الأندلسية) في أمريكا الجنوبية عام ١٩٢٣م ، فكانت الحملة بشكل عام ثورية جارفة في الأولى ، راغبة في قطع كل علاقة بين الحاضروالماضي ، وهادئة تدرجية في الثانية »[2].

وكثير من المدارس الأدبية التجديدية ، التي سبقت الإشارة إليها، تبنّت رفض القديم ، وحدث من ذلك صراع عظيم بين أدعياء الثورة على القديم والمحافظين عليه ؛ وحرصاً على الموضوعية سأقتصر على ذكر أقوال الحداثيين ، ومنهجهم في ذلك ، تاركاً المنحرفين من غير الحداثيين ، أو الممهدين للحداثة ، ومن أبرز أولئك الثوار ، جبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمة ، وغيرهما كثير ، وأغلبهم من النصارى .

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

فالحداثة ثورة على القديم ورفض للثابت ، إنها تمرد على الدين والقيم ، ودعوة إلى التجاوز الفوضوي ، ومناداة بحرية مطلقة في كل شئ، وقوامها التجارب الدائمة في جميع مجالات الفكر دون قيد أو ضابط .

ومن أجمع تعريفاتها ما قاله عنها أحد المنتسبين إليها وهو حنّا عبّود ، حيث قال :

« إذا كان لابد من تحديد أيديولوجيا عامة للأدب الحديث ؛ فإننا لا نجد غير (الفوضوية) ... مرشداً أيديولوجياً ، والفوضوية دعوة إلى الحرية ، إلى التجاوز ، إلى تحطيم كل قانون ، مهما كان من أجل خلق (حالة الحرية) ؛ إنها دعوة إلى ممارسة التجارب ، كل التجارب والاتجاهات ، والتعبير بكل حرية عن المطامح الآجلة والعاجلة عند الأديب ، ومحاربة كل أنواع القسر : المادي والمعنوي ، إنها دعوة إلى التعدد ، ورفض قاطع لكل وحدانية مهما زينتها ورود الأيديولوجيا الوحدانية ، فالفوضوية هي أدلجة اللاأدلجة ، إن صح التعبير ... .

إن الأدب الحديث مناهض لكل أيديولوجيا »[١].

ثم قال بعد ذلك :

« ولهذا فإن الحداثة تتعارض وأي أيديولوجيا وحدانية ، كائنة ما كانت ... ، هذا الموقف في الأدب أدى إلى إسقاط القيم التي تفرزها الأيديولوجيات ... »[٢].

---

(١) الحداثة عبر التاريخ ص ٢٦١، ٢٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٥ .

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

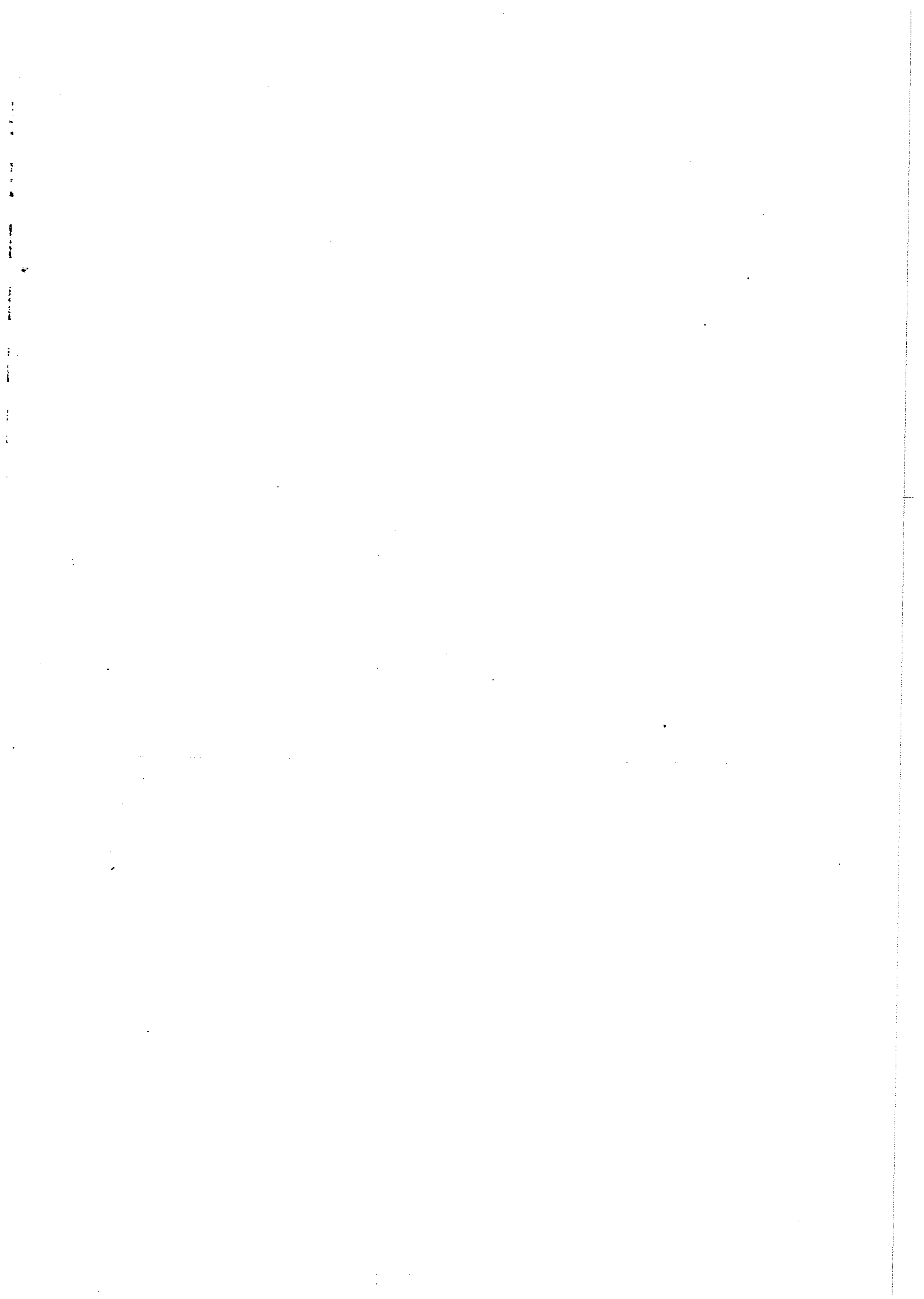
بحث أعد لنيل درجة الدكتوراة

اعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الاستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية اصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ٤



الحداثيون لا يرفضون كل قديم

١ - هناك من الحداثيين من يرى رفض الماضي كله ، وهدمه ، دون النظر فيه أو بحثه [١]، يقول الحداثي المغربي سعيد بن سعيد بأن المثقف التاريخاني يقرر وجود « طرح الماضي ظهرياً ، حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ، ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقة التأخر التاريخي ، بل السبيل الوحيد إلى ذلك هو استلهام درس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر ، الذي استطاع أن يصفي الحساب مع الكثير من الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية، واجتماعية ، ومعرفية ، واقتصادية ، وأيديولوجية » [٢].

فهؤلاء يرون أن « باب الحداثة لا يفتح إلا متى قمنا بإعمال فأس يجتث التراث من أساسه » [٣].

ولهذا يقول الحداثي الماركسي محمد دكروب عن طائفة من شباب الحداثة ، وموقفهم من التراث :

« ... ، فإن الثورة على كل الأشكال والأنواع السابقة في بناء العمل الأدبي ، رافقتها رغبة عارمة من جيل الشباب تهدف إلى محو كل ما سبق ... .

هذا النوع الطفيلي ، هو أكثر الناس صراخاً بالطليعية ، وتطرفاً في نفي كل ما سبق ، والشطب عليه ، ووضعه في خانة التخلف والرجعية » [٤].

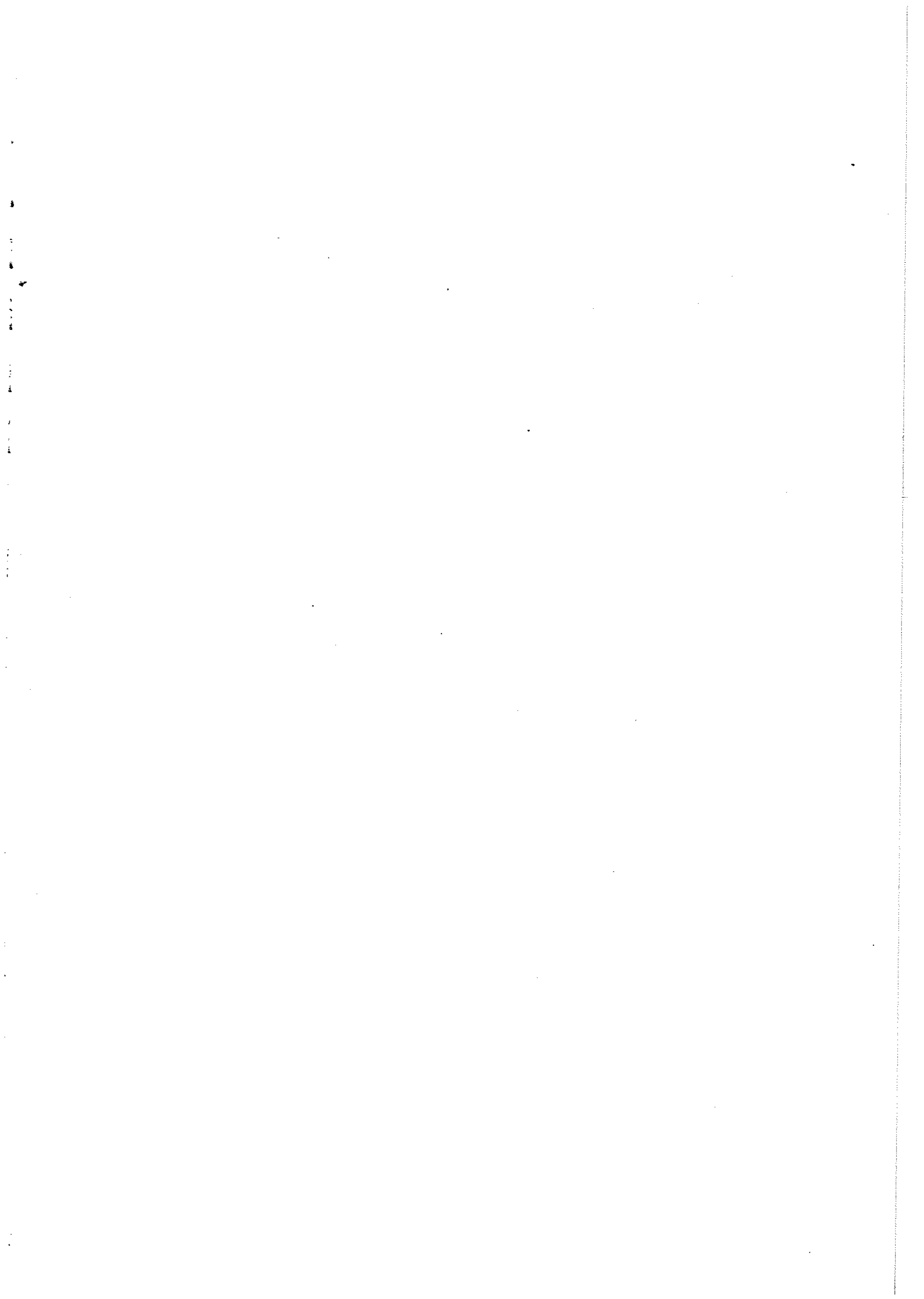
---

(١) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٩٠ ، ١٢٤ ، والحداثة في الشعر المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤) الأدب الجديد والثورة ، كتابات نقدية ص ٦٢ ، ٦٣ .



ثم ينتقد هذه الطائفة قائلاً :

« وهذا النوع الزائف المزيف ، هو آفة كل مرحلة تجديدية ثورية، سواء في الأدب والفن ، أم في حركة النضال السياسي »[١].

وهذا النقد منه ليس لأنهم نفوا التراث ؛ وإنما لأنهم لم يؤمنوا بالحركات الثورية فيه ، وكل ما يعد إرهاصاً للحداثة .

٢ - هذا هو موقف قلة قليلة من الحداثيين ، أما الاتجاه العام والرئيس ، والمنظر له في العالم العربي فهو عدم رفض القديم كله .

فليس كل قديم يرفضه الحداثيون ، ويثورون عليه ، فثورتهم مقصورة على ما يصفونه بالثابت ، والساكن ، والمألوف ، والمعروف والسائد .

ويعنون بذلك القرآن والسنة ، وما جاء فيهما من عقيدة وشريعة ، وقيم وأخلاق ، إنهم يعنون مصادر الدين ، وما صدر عنها .

أما الحركات الثورية والباطنية والفلسفية ، والمذاهب العقلانية المنحرفة ، والفساق ، والخارجون على المنهج الإسلامي المستقيم ، كل أولئك معظمون عند الحداثيين ، بل قد يعدهم بعض الحداثيين أسلافاً لهم في المذهب الحداثي الثوري ؛ لرفضهم الدين الإلهي الحق ، فلا يرفضونهم ، وإن كانوا من القدماء والماضين ، فيجمعهم الخروج ، والتجاوز ، ورفض النمطي والسائد والثابت [٢].

ولهذا فإنهم ينادون بحداثة « تتصالح مع التراث ، الذي هو نقيضها ، وتتصالح كذلك مع الكونية ، مع الموروث المطلق لمجمل البشرية »[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٣/٩، ١٠، ٢٥، ٢٩٣ ، وشعرنا الحديث إلى أين ص ١٠٢،والحداثة في الشعر المعاصر ص ٦ ، وقضايا الشعر الحديث ص ١٧ .

(٣) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٨٥ ، وانظر ص ١٢ .

بل إنهم قد يستعملون ألفاظ القرآن والسنة ، ويوظفونها لخدمة الحداثة والتحديث ، ويعدّون هذا إفادة من التراث ، دون أن يحكمهم ، بل هم يحكمونه ، ويتصرفون به ، أخذاً ورداً ، حسب عقولهم ، وشهواتهم ، وعواطفهم .

يقول أدونيس :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً ، لا يمكن أن يقال عن أي إنسان ، مهما بلغت درجة رفضه ، ذلك أن رفض الماضي رفضاً تاماً مستحيل .

إن مسألة الصلة بالماضي لا تبحث من زاوية الرفض أو القبول ، بل من زاوية فهم هذه الصلة ، ووجهة النظر في تحديد طبيعة هذه الصلة ، وتحديد ما نتصل به ، وما لا نتصل ، وهذه مسألة تطرح قضية الثابت والمتحوّل في تراثنا ، ما الثابت في تراثنا ، وكيف نحدده ؟ ، ما المتحول وكيف نحدده ؟ ، بمن وبأي شيء نرتبط وكيف ؟ عمّن وعن أي شيء ننفصل وكيف ... »[١].

ويقول في موضع آخر :

« إن القول عني بأنني أنادي بالانفصال عن الماضي إطلاقاً ، يتجاهل ، أو يجهل الواقع ... ، إن الماضي الذي أدينه هو ماضي السلبيات ، والجوانب الرجعية ، لا الماضي إطلاقاً ... »[٢].

ويقول :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً عبارة متناقضة جوهرياً ، عدا أن ذلك مستحيل »[٣].

ثم يبين أنه لا يختار من الماضي إلا عناصره الثورية ، فيقول :

---

(١) زمن الشعر ص ١٢٧ .

(٢) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٣ .

(٣) مجلة الآداب ، ع ٦ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٥.

« الثورة ليست تكراراً للماضي ، وليست إحياءً ، إنها تعيد النظر في الماضي ، فتأخذ منه عناصره الثورية ، وترفض كل ما يناهض الثورة أو يناقضها »[١].

ويقول أيضاً :

« لا يمكن رفض الماضي ككل ، هذا عبث ، حين أقول : إنني أرفض الماضي ، أعني - وهذا ما أريد أن يكون واضحاً - أنني أرفض الجوانب التي تعجز عن الحضور ، وعن مواكبة المستقبل ... .

وهذا الرفض يعني أن العربي الذي كاد أن يسيطر على العالم في القديم ، يستطيع أن يسيطر عليه اليوم بشكل آخر ، لكنه لن يسيطر بالخضوع إلى الماضي ، أو إلى أشكاله ، بل بانطلاقه من اللهب الذي انطلق منه أسلافه .

الشكل الآخر هو الشكل المنبثق عن سيطرة الإنسان على لحظته الراهنة ، العربي ما يزال يعيش في اللحظة الماضية ، ومن هنا تمسكه بالماضي وبأشكاله جميعاً ، بهذا المعنى رفض الماضي هو إحياء لأهم ما فيه ، هو تأكيد على الإنسان وقدراته .

واللهب هو هذه الطاقة الخفية التي حركت تاريخنا ، وألهمت صانعيه الكبار ، وهذا اللهب هو في جوهره هاجس الارتقاء بالإنسان ، هاجس أن تكون الأرض سماء ثانية »[٢].

وقوله « أن تكون الأرض سماء ثانية » ، أي أن السماء كانت مصدر « المعرفة » والقيم في الماضي ، وهذه هي الأولى ، أما في المنظور الحداثي فلابد أن تكون الأرض هي مصدر « المعرفة » ، وبذلك تكون سماء ثانية .

---

(١) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩ نيسان ١٩٧٠م ، ص ٢٤ .

(٢) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٣٩ .

ثم تأمل قوله :

« آه يانعمةَ الخيانة –

أيها العالم الذي يتطاولُ في خطواتي

هوّةً وحريقة

أيها الجثة العريقة

أيها العالم الذي خنته وأخونه

أنا ذاك الغريق الذي تصلّي جفونه

لهدير المياه

وأنا ذاك الإله –

الإلهُ الذي سيُبارك أرضَ الجريمة

إنني خائنٌ أبيع حياتي

للطريق الرّجيمة ،

إنني سيّد الخيانةْ » [1].

ويخاطب الشيطان قائلاً :

« خفْت ؟ غيّر وجهك المنهزما

أيها الشيطان يا مركبتي فوق النجومْ

أنا لا أخشى الطريقَ الأبكما

إنني ريحُ سمومْ

إنني كالصّدَفَةْ :

تحت وجهي حُفرت مقبرتي

أفْجر الأحلامَ في أهدابك المرتجفه

وابْقَ في حُنجرتي ،

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٣٤٤ .

أيها الشيطان يا مركبتي تحت النجومْ »[١].

ويتحدث أدونيس ، عن المبدعين في تراثه وأسلافه ، فيذكر منهم امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة ، والذي أعجبه من شعرهما ، كما يقول :

« إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من حيث كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينياً واجتماعياً ، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية ، فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع ، وإن كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة اللاخطيئة ، فاللذة هي وحدها القيمة .

إن الانتهاك ، أي تدنيس المقدسات هو ما يجذبنا في شعرهما ، وإن العلة في هذا الجذب أننا شعورياً نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان... ، فالإنسان حيوان ثوري »[٢].

ولهذا فإن الماضي ، الذي يجب أخذه هو الماضي الثقافي ، الذي أنتجه الحلاّج والرازي وابن الرّاوندي وشبلي شميل وفرح أنطون ، كما يقول ذلك أدونيس ، ثم قال : « ولسوف نكمل ما بدأه هؤلاء فنشك ونرفض ونغيّر »[٣].

وكذلك الماضي الذي أنتجه امرئ القيس وأبو نواس وأبو تمام ، والشريف الرضي والمعري « ومئات العقول الأخرى في تراثنا العربي ، التي غيّرت ورفضت وتمردت على الأليف والموروث والعادي والتقليدي »[٤].

ثم قال بعد ذلك :

« نشير – أيضاً – بشكل خاص إلى جابر بن حيان ، وأبي بكر

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

(٢) الثابت والمتحول ١/٢١٥،٢١٦ .

(٣) انظر : زمن الشعر ص ٢٣٩ وانظر ص ٤٩ ، ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٣ ، وانظر ص ١٣٠ ، والشعرية العربية ص ٨٣ ، ٨٤ .

محمد بن زكريا الرازي ، وابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة ، الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردّد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ، وساد لديهم حب المعرفة للمعرفة ذاتها ، وحس البحث والثقة بالعقل الإنساني أنه قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً » [١].

ثم قرر « أن صورة العالم الأرضي في الرؤيا الدينية زائلة ، أي فانية ؛ ولذلك لا يجوز خلق الآلهة الأرضية ، أو الوقوع في وَهْم (الجنة الأرضية) ، وهو وَهْم يخلقه بامتياز الشعر » [٢].

ولهذا يقول الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي أثناء حديثه عن أدونيس وكتابه (الثابت والمتحول) :

« يحاول أدونيس في (الثابت والمتحول) بعد مئات الصفحات أن يثبت أن الشعوبية في الفكر العربي والثقافة هي التيار الأصيل الوحيد الذي كان ، ويتأسف ويأسى لأن هذا التيار قد قمع ... » [٣].

ويقول البياتي - أيضاً - :

« لقد روى لي أحد الأصدقاء أن أدونيس دُعي مرة لإلقاء محاضرة في الولايات المتحدة ، وقد ذكر أمام الحاضرين أن كتاب (ألف ليلة وليلة) هو الكتاب العربي الوحيد الذي يستحق القراءة ، وقد ذكر ذلك في محاضرته أمام حشد من المستشرقين والأساتذة والباحثين مما أثار

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١ ، وانظر ما قرره الحداثي محمد الفيتوري من ضرورة الاهتمام بأمثال من ذكرهم أدونيس ، راجع قضايا الشعر الحديث ص ٢٣٦.

(٢) زمن الشعر ص ٦٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٣ .

استنكارهم ... ، وربما إذا ما دعي أدونيس مرة أخرى لإلقاء محاضرة في مكان آخر سيعلن مثلاً أن مهيار الديلمي هو الشاعر الوحيد في تراث الشعر العربي ، وهلم جرا .

ويمكن تفسير سلوك أدونيس هذا بالباطنية الشعوبية ، التي تجلت من خلال تغييره لمواقع أقدامه ، وانتقاله من الحزب القومي الاجتماعي إلى أن يصبح قومياً ، ثم ناصرياً ، ثم ماركسياً ، ثم ما لا أدري ، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على حقده على هذه الاتجاهات ، ولكنه أراد أن يجرّبها لأسباب باطنية تخفى علينا .

والغريب أن ثورة إيران لم تهزه بقدر ما هزه عرق خفي لم يظهر من هذه الثورة »[١].

ويقول أدونيس :

« يجب أن نميز في التراث بين مستويين : الغور والسطح ، السطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والأشكال .

أما الغور فيمثل التفجر ، التطلع ، التغير ، الثورة ؛ لذلك ليست مسألة الغور أن نتجاوزه ، بل أن ننصهر فيه .

الشاعر الجديد ، إذن منغرس في تراثه ، أي في الغور ، لكنه في الوقت ذاته منفصل عنه ، إنه متأصل ، لكنه ممدود في جميع الآفاق »[٢].

توظيف التراث

يتلاعب الحداثيون بألفاظ القرآن الكريم ، وما جاء فيه من قصص، فيدخلونها في مقالاتهم وأشعارهم ، التي تصف الزنا والخنا ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

والتمرد الحداثي ، ونحو ذلك ، ويسمون ذلك توظيفاً للقرآن والتراث ، وإليك بعض الأمثلة :

١- يكثر أدونيس من تلاعبه بألفاظ القرآن واستغلالها في خدمة فكره الحداثي ، ومن ذلك قوله :

« من يعطيني ورقةً أحمّلها أكداساً من البخور والصندل أنقّطها
كالعروس وأجلوها
أقرأ عليها سورة مريم
أهز فوقها جذوعي من الشوق والحلم
وأرسلها إلى أحبابي
مليئة كالتفاحة
خفيفة وخضراء كمهرة الخضر !
...
أنتم أيها الملائكة
الأطهار المنقذون
القوّاد الحكماء ... إلخ »[1].

٢- ويخاطب حبيبته ، ويقول :

« عمّقي فُوهة الصّدر صيري متاهةً واحضنيني
يكون لي تاريخ من الرّعد
...
بين الزغب أنصب خيامي
أختلج
أهيءُ عدة السفر

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٦٩ ، ٥٧٠ .

كل خلجة بلاد والطرق مضيئة كأحشائي
ننحني نتوتّر نتقابل نتقاطع نتحاذى
أنا لِباسٌ لكِ وأنتِ لباسٌ لي ... »[١].

ويشير عند بداية هذه الكلمات إلى قوله تعالى : (... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ...)[٢]، ومعها أشار إلى قول «القديس» النصرائي غريغوار بالاماس ، « الجسد قُبّةُ الروح » ...[٣].

٣- ويقول الحداثي السعودي محمد الثبيتي :

« أرقيت عفتها بفاتحة الكتاب
قبلتها
فاهتز عرش الرمل وانتثرت قوارير السحاب
أسرجتها بالحلم والشهوات والصبر الجميل »[٤].

٤- ويقول :

« هذه أولى القراءات وهذا
وجه ذي القرنين عاد ... مشرباً بالملح والقطران عادْ
خارجاً من بين أصلاب الشياطين وأحشاء الرماد »[٥].

٥- ويقول بدر شاكر السياب أثناء حديثه عن حبيبته ابنة الجلبي :

« ...
وتحت النخل حيثُ تظلُّ تمطرِ كلُّ ما سعْفَه

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٢٣.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٧ .

(٣) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٠٥ .

(٤) التضاريس ص ٢٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٩ .

تراقصتِ الفقائعُ وهي تُفجَرُ – إنه الرُّطَبُ
تساقطَ في يد العذراء وهي تهزُّ في لهفه
بجذع النخلةِ الفرعاء تاج وليدكِ الأنوارُ لا الذَّهَبُ
سيصلب منه حُبُّ الآخرين ، سيُبرِيءُ الأعمى
ويبعث من قرار القبْر ميْتاً هدَّه التعَب
من السفر الطويل إلى ظلام الموت ، يكسو عظمَه اللحما
ويُوقد قلبَه الثلجي فهو بحبِّه يثبُ ... »[1].

وعند قوله : « العذراء » ، أشار السياب في الحاشية إلى قوله تعالى : « وهُزِّي إليك بجذْع النخلة تُسَاقِطْ عليك رُطباً جَنيًا)[2].

٦– ويقول محمد الثبيتي في موضع آخر :

« قل لليلى تجيء صباح الأحد
إنها تقف الآن بين الزلال وبين الزبد
قل لها :
ظاهر الماء ملح وباطنه من زبد
قل لها :
أنت حِلٌّ بهذا البلدْ
أنتِ حَلٌّ لهذا الولد »[3].

٧– ومن أشعاره :

« ياغراباً ينبش النار

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ١/٥٩٨، ٥٩٩ .

(٢) سورة مريم ، الآية ٢٥ .

(٣) التضاريس ٨٣ ، ٨٤ .

يواري عورة الطين وأعراس الذباب .. .

...

إن قام ماء البحر صاغ الرمل بين مقاطع الجوزاء

مهراً عيطموساً فاتحاً ...

من قمة الأعراف ممتدٌ إلى ذات العماد

...

هذا الدم الحوليُّ منصوب على تيماء ...

من يلقي بوادي الجن شيئاً من نحاس

من ذا يغني : لا مساس ...

ألا قمراً يحمرُّ في غرة الدجى ...

ونتلو على أبوابه سورة الحمى »[١].

٨- ويرسل صلاح عبد الصبور رسالة إلى صديقته ، يقول فيها :

« صديقتي

عِمي صباحاً ، إن أتاك في الصباح

...

صديقتي إني مريض

وساعدي مكسور

... خطابك الرقيقُ كالقميص بين مُقلَتيْ يعقوب

أنفاس عيسى تصنعُ الحياةَ في التراب ... »[٢].

إنه المنهج الانتقائي

هذا المنهج الحداثي هو « المنهج الانتقائي » ؛ إذ يعرض

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٠ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) ديوان صلاح عبد الصبور ١/٧٨-٨٢ .

الحداثيون التراث على أسسهم وأصولهم فما وافقها منه قبل ، وما خالفها رُدّ ، كالمسلّمات والثوابت العقدية والشرعية .

يقول محمد أركون – مؤكداً المنهج الحداثي الانتقائي – :

« والواقع أن ابن رشد يمثل داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني الفلسفي والعلمي ، (بمعنى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع) ، وقد مثل هذه العقلانية إلى درجة أنه أثار في السوربون وأكسفورد ، (أي أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك) ، وفي القرن الثالث عشر الميلادي ، حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا بالرشدية ، أو بالعقلانية الرشدية ؛ فهو يمثل إذن مرجعية هامة داخل إطار الفكر العربي – الإسلامي ، كما ويمثل مرجعية هامة داخل الإطار الفكري الأوروبي ، أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت ، إنه يمثل نقطة التواصل والاحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين ، وعن هذا الاحتكاك الحضاري الخصب تولّد تيار الحداثة فيما بعد »[١].

وبعد ذلك قال :

« فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين ، لا انقطاع واحد ، فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة ، وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر ، منذ أربعة قرون وحتى اليوم ، والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذي يصمّون فيه الآذان بتمجيد التراث » ، والتراث الكلاسيكي المبدع – عنده – هو « ابن سينا ، والفارابي ، والكندي ، والنظّام ، والجاحظ ، والتوحيدي ، والمعري ، والغزالي ، وابن رشد ... »[٢].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٢٢ ، وانظر ص ٣٣٩-٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٣ ، وانظر ص ٣٥٥ .

ويقرر بعضهم أن « الحداثة فعالية مستمرة في كل الأجيال ، وليست ظاهرة تخص عصراً بعينه ، بمعنى أن كل محاولة من المبدعين للتعبير عن حاضرهم ، وتغيير أنماط الفن التي ما تزال تنتمي إلى ماضيهم، انتماء يبتعد عن تلبية حاجات عصرهم ، هي محاولة تعمل بآليات متشابهة غير متعلقة بمقتضيات الموقع الجغرافي ، أو الحقبة التاريخية »[١].

فالتراث ، عندهم « خزان للأفكار والرؤى والتصورات ، تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها ، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم ، لابد إذن من الاختيار ، ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر ، والتطلعات المستقبلية ... »[٢]، لذا فهم يرون تقبل الفكر الأشعري والمعتزلي والشيعي والصوفي والفلسفي ؛ لأن فيها ما يساعد على التقدم ، ويدفع عجلة التطور إلى الأمام ، وعناصر التقدم والتطور موجودة في تلك الأفكار والفلسفات السابقة[٣].

يقول جعفر ماجد :

« تعبير الخروج عن المألوف يحتاج في رأيي إلى نوع من التوضيح ، إن الخروج عن المألوف قد يوحي بنوع من القطيعة ، بينما أفضّل أن يعبر عن المعنى المقصود بالتجاوز والتجديد ، وذلك أحسن من الخروج عن المألوف »[٤].

وتهاجم سلمى الخضراء الجيوسي المحافظين على التراث ، والداعين إلى الالتزام بما فيه من حقائق شرعية ، وكذلك تهاجم الرافضين

---

(١) الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ص ٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٣٨،٣٩ .

(٣) انظر : المصدر السابق ٣٧ – ٤٠ ، وانظر : ص ٢٦٢ .

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٥٦ .

لجميع ما في التراث من حركات وأباطيل ثورية خارجة عن المألوف ، فهي تقول : « والمؤسف في هذا المجال أن من تصدى للدفاع عن التراث ، والدعوة إليه ، كان عادة سلفياً تقليدياً في تفكيره ولغته وأسلوبه ، وأن من تصدى للهجومات على التراث كان يجهله جهلاً كبيراً فلم ننتفع بأي من الفريقين »[١].

ولذلك تدعو إلى الإفادة من التراث ، أي مما حدث فيه من حوادث خارجة عن المألوف والثابت .

يقول يوسف عز الدين :

« وليس التجديد نبذ كل التراث ، والابتعاد عن القديم كله ، أو سحق الإرث الكبير ... ، إنما اختيار الجيد الأصيل من التراث بعناية ودقة ؛ ليلائم روح العصر ، ويطور حاجة الحياة المعاصرة والحضارة الجديدة »[٢].

ويقول حسين أحمد حيدر :

« لم يقف الفكر التراثي حائلاً دون الشعر الغزلي ، لكونه شعر غزل ، ولا الخمريات ، لكونها شعر خمر ، ... ، وشعر الخمريات للنواسي ، وعمر الخيام ، وغيره ... ، كل هذا لم يسقطه الفكر العربي القديم من حسابه ، ... ، والذي أريد أن أنتهي إليه هو أنه ليس لنا أن نطلب إلى الشاعر ... أن ينصرف عن شعر الخمر ، أو الغزل ، ليلتزم أدباً معيناً ، بل نسمعه ينشد :

أين أمس الشهوات

والرجس والفحشاء

والفسق والخنا

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٧ .

والحرام ... » [١].

ويؤكد أدونيس أن سبب بقائهم على صلة مع الماضي ، ليس تديناً ، فهو يقول :

« حين نقول إننا عرب ، وإن حركة مجلة شعر حركة عربية ، نقول ذلك لا تسيساً ، ولا تديناً ، ولا غوغاءة ، نقوله ؛ لأنه واقعنا ؛ لأنه حاضرنا ومصيرنا ، نخجل أن يدخل المثقفون العرب في نقاش حول هذا الموضوع ... » [٢].

ويوظف صلاح عبد الصبور ما يناسبه من التراث لخدمة فكره ودعوته ، فله مسرحية « مأساة الحلاج » [٣]، و « مذكرات الصوفي بشر الحافي » [٤]، و« مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » [٥] أحد ملوك ألف ليلة وليلة .

أما بدر شاكر السياب فقد أكثر من ذكر أساطير الهند والصين واليونان وأوروبا [٦].

وعبد الوهاب البياتي تراثه الذي وظفه يتمثل في « شهرزاد » ، و « سندباد » ، و« جلال الدين الرومي » ، و « الحلاج » ، و« ابن عربي»، وأمثالهم [٧].

---

(١) تحديث وتغريب ص ١٣٦ ، ١٣٧، والشعر لنديم محمد ، انظر : المصدر السابق ص ١٣٧ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٣٦ .

(٣) ديوان صلاح عبدالصبور ٢/٥٤٤ .

(٤) المصدر السابق ١/٢٦٣ – ٢٦٩ .

(٥) المصدر نفسه ١/٢٥٣–٢٦٠ .

(٦) انظر : ديوان السياب ١/١٣١ ، ٢٧٣ ، ٥٠٩.٣٥٢ ، ٤٣٠ ، ٤٨٢ ، ١١٧، ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٥٥ ، ٣٥٣ ، ٣٨٣ ، ٥٥٢ ، ٣١٠ ، ٢٢١ ، ٤٠٨ ، ٥٦٤ ، ٦٥٤ ، ٢٠١ ، ٢١٨ .

(٧) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٤٧٦ ، ٤٨٥، و٢/٩ ، ٢٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٨ ، ٣٧٢ ، ٤١٣ ، ٤٥١ ، وغيرها .

هذا وإن اهتمام الحداثيين بالتراث ينحصر في (التراث الشعبي)، الذي يتمثل بالماديات القديمة الموروثة ، وكذلك الأغاني الشعبية ، وفي « الأقنعة » ، حيث يختار الحداثي أحد المخالفين في التأريخ ويقول ما يريد باسمه وعلى لسانه ؛ ليستطيع نقد الواقع وما فيه دون مصادمة مع المخالفين له ، وفي « المرايا » التي تعكس الأشياء والأشخاص ، وتصلح أن ترفع للماضي ، كما تصلح أن ترفع في وجه الحاضر ، وأخيراً في « التراث الأسطوري » [١].

فالحداثة تجمع بين فكرين تغريبيين ، فكر تراثي يتمثل بالصوفية، ونحوها ، وفكر عصري وهو الوجودية ونحوها من الأفكار الغربية المعاصرة [٢].

ولهذا يشترط صلاح فضل الحرية لولادة الحداثة ، وذلك بأن يصبح الفرد حراً في انتقاء ما يناسب العصر من التراث دون تعصب له ، أو تسلط التراث عليه ، ويؤكد على الحرية الفكرية في الحكم على التراث [٣].

ويقول الحداثي السوري دريد يحيى الخواجة :

« بداءة نحن ضد القطيعة المعرفية الجذرية ... ، لنأخذ ظاهرة استخدام الرمز الأسطوري أو التراثي مثلاً في الشعر الحديث فهي ليست مستوردة ، بل هي من تقاليدنا الشعرية العريقة ، الموغلة في القدم ، التي زادها مسّ التجديد الحيوي على مرّ الأيام عمقاً وقوة وتنوعاً في التوظيف والاتكاء ، دون أن نغفل استفادة هذه الظاهرة من التجارب الشعرية الأوروبية الحديثة ، حيث أدى تفاعل التراث العربي مع الأجنبي في أسلوب

---

(١) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١٤٩ فما بعدها .

(٢) انظر صحيفة الأيام الثقافية ، ١٦/٣/١٤١١هـ ، ص ٩ .

(٣) انظر : مجلة الأسبوع العربي ٢٦/٩/١٩٨٨م ، ص ٦٨ .

هذه الظاهرة إلى ثراء المعنى ... » [١].

ثم ضرب أمثلة من احتفاء الحداثيين بالباطنيين والصوفيين والفلاسفة ونحوهم من السابقين [٢]، وهو التراث الذي يتمسك به الحداثيون .

ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر :

« وقد يرى بعض الدارسين أن الحداثة حركة لا زمانية ، أي غير منتمية لفترة تاريخية معينة ، فالشاعران أبو تمام وأبو نواس يمثلان الحداثة ؛ لأن شعرهما فيه خروج تقدمي ، وانبثاق عنيف و متمرد ، وهذا الرأي يضرب مقولة : إن الحداثة انقطاع عن الماضي والسابق » [٣].

وكأنه يؤيد هذا القول الأخير ؛ إذ قال بعده :

« إن لا زمانية الحداثة يجعلها محيطاً واسعاً تصب فيه أصوات متعددة ، ومتقاطعة أحياناً ، ما الذي يجمع بين حداثة الخمسينات ، وحداثة التسعينات ؟ ، وقبل ذلك ما الذي يجمع بين حداثة الحلاج ، وحداثة أبي نواس ؟ ... » [٤].

وصدق حلمي محمد القاعود عندما أكد أن الحداثيين « يتفقون فيما بينهم على قطع صلة العربي المعاصربماضيه تماماً ... إلا ما اتفق ... مع مناهجهم ، سواء تمثل في الحركات الشعوبية ، أو الباطنية ، أو الإلحادية (الزنادقة) ، أو غير ذلك مما يتناقض بالضرورة مع الإسلام » [٥].

والحداثيون يعدّون « كل حركة معارضة للنظام القائم ثورة

---

(١) الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ص ٣١ .

(٢) انظر : المصدر لسابق ص ٣٣ – ٣٥ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٨٥١٩ ، ١٤ /١٤١٢/٤هـ ، ص٧ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) الحداثة تعود ص ٦ .

إصلاحية ، ... ، ثورة الزنج ، وثورة الخرمية ، - مثلاً - ، فبينما كانت الأولى انتفاضة ضد العبودية والسخرة ، كانت الثانية حركة عنصرية دينية ... »[١]!!.

فهم لا يؤمنون بالماضي والموروث إلا بما يتناسب وحركتهم الثورية، وما لا يناسبها يرفضونه ، ويحاولون هدمه وتحطيمه ، وقد يؤولونه ، ويوظفونه ، لخدمة حركتهم .

« لهذه الأسباب ولغيرها ذهب الشاعر الحديث - في توق محموم - يبحث عن الأسطورة ، ويعتمدها أنى وجدها ، لا يعنيه في ذلك أن تكون بابلية (عشتاروت تموز) ، أو مصرية (أوزوريس) ... ، أو فينيقية (أدونيس ، فينيق) ، أويونانية (أورفيوس ، بروميثيوس ، عولس ، أوديس إيكار ، سيزيف ، أوديب ... الخ) ، أو مسيحية (المسيح، لعازر ، يوحنا المعمدان) ، بل إنه ذهب إلى بعض حكايات الجاهلية ، ورموزها الوثنية (زرقاء اليمامة ... اللات) ، وعامل القصص الإسلامية على المستوى نفسه ، مثل قصة الخضر ، وحديث الإسراء ، والمهدي المنتظر ... ، واتخذ من كل ذلك رموزاً في شعره ... »[٢].

يقول أدونيس :

« ومن هنا نفهم كيف أن القديم يجب أن يكون في خدمة الجديد ، وحيث تنعكس هذه الحقيقة ، أو تنتفي يكون الانحطاط والتخلف »[٣].

---

(١) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١١٠، وانظر ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، وانظر ص ٨٠ ، ٨١ .

(٣) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٣ ، وانظر ص ٣٧ - ٣٩ .

رفض مصادر الدين والعقيدة

١ – من أعظم مقومات الحداثة عند الحداثيين ، الثورة على التراث ، بإثارة الأسئلة والشكوك والشبه حوله ؛ بغية زعزعة ثقة الناس به، ومن ثَمَّ التخلي عنه .

ويقصدون بالتراث ما ورثه الناس اليوم عن أسلافهم ، من المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ومصادره ، فيشمل أصول العقيدة ، وأركان الشريعة ، وما تتضمنه من عبادات ، وقيم وأخلاق، ومعاملات ، أو بتعبير آخر هو القرآن والسنة وما جاء فيهما ؛ فإن زعزعة الإيمان بمصادر التلقي تفقد الحرص على الإلتزام بما جاء عنها.

وأعظم من ذلك تجرؤ الحداثيين على الله – سبحانه وتعالى – وسخريتهم من ذاته وأسمائه وصفاته – تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً – ، كذلك فقد تجرأوا على رسله – صلوات الله وسلامه عليهم – وسخروا منهم .

يقول أدونيس :

« ليس التراث مركزاً لنا ، ليس نبعاً ، وليس دائرة تحيط بنا ، حضورنا الإنساني هو المركز والنبع ، وما سواه ، والتراث من ضمنه يدور حوله ، كيف يريدوننا إذن أن نخضع لما حولنا ؟ ، لن نخضع ، سنظل في تواز معه ، سنظل في محاذاته ، وقبالته ، وحين نكتب شعراً سنكون أمناء له ، قبل أن نكون أمناء لتراثنا ، إن الشعر أمام التراث ، لا وراءه ، فليخضع تراثنا لشعرنا نحن ، لتجربتنا نحن ، لا يهمنا في الدرجة الأولى تراثنا ، بل وجودنا الشعري في هذه اللحظة من التاريخ ، وسنظل أمناء لهذا الوجود ، من هنا الفرق الحاسم بيننا وبين الإرثيين ، لا يقدم نتاجهم

إلا صورة الصورة ، أما نحن فنخلق صورة جديدة »[١].

ويرى أن ما يأخذه على ممثلي الثقافة السائدة هو اتباعهم للتراث، فيقول – مستشهداً بموقف أحد الشيوعيين – :

« كان لينين يأخذ على الديمقراطيين البورجوازيين الصغار تقليدهم الذليل للماضي ، وهذا ما يمكن أن نأخذه على ممثلي الثقافة السائدة في الحياة العربية »[٢].

٢ – ثم يعرّف التراث ، الذي يجب تحطيمه ، واستقصاء مفهوماته ، فيقول :

« إن التراث أفق معرفي ينبغي استقصاؤه باستمرار ، لكن مفهوماته ، وطرائق تعبيره غير ملزمة أبداً ، والشاعر الخلاّق هو الذي يبدو في نتاجه كأنه طالع من كل نبضة حية في الماضي وكأنه في الوقت نفسه شيء يغاير كل ما عرفه هذا الماضي »[٣].

ومن شدة الحمق ثار (أدونيس) على اسمه ، التقليدي ، الديني ، القديم ، الموروث ، فغيّره ، وحوله ، وقد كان اسمه (علي أحمد سعيد) فرفضه وسمى نفسه (أدونيس) ، أحد الأسماء الإغريقية الفلسفية الخارجة على الموروث الديني الصحيح ، ثم أثبت هذا الاسم الجديد على جميع مؤلفاته ومقابلاته [٤].

٣ – ويؤكد أن « مشكلية » التراث هي في أساسها دينية ، إذن لابد من الثورة عليها كما فعل جبران خليل جبران ، ومن هنا تأتي أهميته ،

---

(١) زمن الشعر ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٧ .

(٣) سياسة الشعر ص ٢٥ .

(٤) انظر : الأعمال الكاملة ١/٥٥٦ ، ٥٥٧ ، وحركية الإبداع ص ١٧ .

يقول أدونيس : « وإذا أشرنا من جديد إلى أن مشكلية التراث هي في أساسها دينية ، وإلى أن مواجهة هذه المشكلية كانت شعرياً (وفكرياً) تلفيقية ، بحيث بقي قياس الشعر والأدب على القديم (الدين) قاعدة أولى، تتجلى لنا أهمية جبران الحاسمة في تأسيس أفق الحداثة الفنية العربية »[١].

ويوضح أدونيس أنه يريد بالتراث : « التاريخ الشعري والثقافي الحي ، ليس العربي فحسب ، بل المتوسطي أيضاً »[٢].

ولهذا فهو يثور على « النص » المعرفي في الثقافة الدينية الإسلامية ؛ لأن الناس يأخذون منه ثقافتهم الفكرية ، بصفتها حقيقة ثابتة فيه ؛ وهذا ما يجعلها تتناقض مع الحداثة ، التي لا ترى الحقيقة من خلال النص الديني ، وإنما لابد من « التجربة والواقع » ، ومما قاله في هذا :

« تتجسد هذه الثقافة في ممارسة معرفية متواصلة ، ترى أن الحقيقة كامنة في النص ، وليس في التجربة والواقع ؛ فهي معطاة نهائياً، ولا حقيقة غيرها ، ودور الفكر هو أن يشرح ويعلّم ، انطلاقاً من الإيمان بهذه الحقيقة ، لا أن يبحث ، ويتساءل من أجل الوصول إلى حقائق جديدة، مغايرة .

من هنا كان طبيعياً أن ترفض هذه الثقافة الحداثة ، التي تتناقض نظرياً مع أصولها ، خصوصاً في كل ما يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في رؤيتها الدينية ، وجهازها المعرفي الديني »[٣].

٤ – وكما ثار « العلم » على الدين في المجتمع الغربي ، طالب الحداثيون بثورة العلم على الدين في العالم العربي ؛ ولهذا يرون أن « العلم

---

(١) الثابت والمتحول ١٥٧/٣ .

(٢) مجلة شعر ع ١٨ ، ١٩٦١ ، ص ١٧٩ .

(٣) الشعرية العربية ص ٨٣ .

يغيّر النظرة إلى الماضي تغييراً كلياً ، فالماضي في عين العلم ليس خطأ وحسب ، وإنما هو جهل أيضاً ، وما تبقى فيه مما لا يقدر أن يصمد أمام الامتحان العلمي ؛ فإنه ساقط ، لا محالة .

... ، إن العلم يجعل الإنسان قابلاً لفكرة مجيء مستقبل يختلف جذرياً عن كل ما عرفه الإنسان سابقاً ، ومن هنا يجعله قابلاً لفكرة نهاية الماضي » [١].

ولعلهم تجاهلوا الفرق بين الموقفين ، الإسلامي ، والنصراني المحرّف من العلم .

٥ – ولابد – عندهم – من الانتقال من القبول إلى التساؤل ، « في القبول رضى وطمأنينة ويقين ، في التساؤل تمرد ورفض وشك ، القبول فرح بالأصل والنبع ، والتساؤل قلق عليهما ، إنه المسار الذي يمتد بين حتمية الابتعاد عنهما ، والرغبة في العودة إليهما ، والبقاء فيهما .

القبول علامة الثبات ، والتساؤل علامة التحول » [٢].

والتحول يتمثل : « بدفعة ثورية تجديدية في المضمون والشكل معاً ... ، ثورة على المألوف ... ، من الحياة والأفكار وطرائق التعبير » [٣].

يقول أدونيس :

« الرؤيا الشعرية هنا تشويش لنظام العالم الظاهر، وللحواس ، من حيث أنها موقف ... ، هكذا يصبح الشعر تحولاً ، وصعوداً دائمين ، في أقاليم الغيب من أجل اتحاد بين الإنسان والوجود ، أعمق وأغنى وأشمل... ، إن الشعر الجديد كلام غير عادي ، وغير عام ، إنه على وجه

---

(١) المصدر السابق ١٠٢ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٧ ، ٨٠ .

التحديد خرق للعادة ، هذا كله يغيّر المقاييس والقيم ... .

إن ما ينبغي أن نؤكده هنا ، على الرغم من كل شيئ ، هو أن الشعر العربي يبدأ اليوم مرحلة جديدة ، جذرية وثورية ، في الحساسية ، والفهم ، والرؤيا ، وطرائق التعبير جميعاً ، كأنه يبدأ من أرض محروقة ؛ لكي يعرف كيف يبدأ بكراً ، نقياً »[١].

ويقول عما وصفه بالثقافة الموروثة :

« إن هذه الثقافة ترتكز إلى الثوابت النفسية الموروثة ، وإلى ثوابت القيم ، وهي إذن عنصر ترسيخ لما يجب هدمه »[٢].

٦ – ويرفض الحداثيون التراث ، ويثورون علي الثقافة القديمة ، ويتمردون على السائد والمألوف ؛ لأن كل هذا ديني إسلامي ، ذو عقيدة ثابتة ، وهو ما يتعارض مع أصول مذهبهم الحداثي ، الذي ما نشر في العالم العربي إلا لمحاربة الإسلام ، عقيدة وشريعة وأخلاق .

تأمل قول أدونيس :

« الثقافة العربية التي سادت هي في جوهرها ثقافة دينية ، ذات بعد مدني ، أي أنها نشأت في أحضان الدين ، وتحت راية الدولة ، التي تحميه ، وتحكم باسمه ، ... ، وبما أن هذه الثقافة دينية ؛ فهي لذلك ثقافة غير شخصية ؛ أي أنها لا ترتكز على تجربة شخصية ، بقدر ما ترتكز على أفكار غيبية مجردة ، إنها طاعة ، لا حرية ، وتلقن ، لا اكتشاف ، ومن هنا تتضح دلالة البعد المدني في هذه الثقافة ، ويتضح خطره كذلك : لا حرية ، هذه هي البداهة الأولى في حياة الشاعر العربي ، ليس على صعيد التجربة الشعرية فحسب ، بل على صعيد التجربة

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٩، ١٤١ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٢٤٨ .

الميتافيزيقية كذلك ، ومن ثم في الحياة ، التي يحياها ، إن وضع هذه الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض ، كما فعل نيتشه ، مثلاً ، وغيره في أوروبا بالنسبة إلى المسيحية حضارة وديناً، يعني نبذ من يضعها أو موته ، هذا إذا أتيح له أصلاً أن يضعها .

الثقافة العربية السائدة ، والحالة هذه ، عالم مغلق ، فالعربي من الناحية الحياتية يتطور في حركة لا نهاية لها ، في حين أنه مرتبط من الناحية الثقافية بقيم ثابتة ، تُعتبر صالحة لكل زمان ومكان ، وفي هذا تناقض فاجع يعيشه كل منا »[1].

ثم بعد ذلك ذكر أن في التاريخ أسلافاً له ، نادوا بالفصل بين « الشعر والدين ، وكان هذا الفصل بمثابة الرد على الاتجاهات الدينية ، التي كانت تحارب الشعر ، فترى فيه عنصر غواية وتضليل ، أو تخضعه للأخلاق » ، وأسلافاً آخرين تمردوا على الثقافة الدينية السائدة ، فعارضوا « إيماناً بإيمان ، وحقيقة بحقيقة ، وثقافة بثقافة »[2]، وأسلافه أولئك هم « الحركة الصوفية ... الحلاج ، النفري ، السهروردي ، جابر بن حيان ، الرازي ، ابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ... ، ولعل أوضح ما يعبر عن هذه الثورة ضد ثبات القيم على الصعيد الثقافي هو الإيمان بالعقل إيماناً لا حد له ... ، العقل الإنساني قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً »[3].

---

(١) زمن الشعر ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٥١ .

٧ – والحداثيون – في منظور الحداثي المصري محمد عفيفي مطر– هم « الذين يحاولون أن يخترقوا هذه الكونية ، وأن يحطموا هذا الثبات ... ، إن هناك رغبة أكيدة وقوية في هزّ مسلّمات الحواس ، ومسلّمات الفكر ، وثوابت العقائديات ، وتحجر المعطيات الفكرية العربية في مستوياتها السلطوية ، هذه الرغبة في هزّ الثوابت ، وتحريك الجوامد تتبدى في إعادة النظر في مسلّمات الحواس الإنسانية ، بالدرجة الأولى .

إن هناك رغبة عميقة في إعادة الاعتبار للحواس الإنسانية ، باعتبار أن الحواس نوافذ للإدراك الإنساني للعالم ، ونوافذ تكوين الموقف الفكري ، والموقف الوجداني من العالم ، إن إعادة الاعتبار للحواس تقتضينا بالذات أن نتعامل مع الأشياء تعاملاً مختلفاً عن تعامل الشعر كما كتب في مراحله التي نتحدث عنها ... » [١].

ثم نادى « بإعادة الاعتبار لعدد كبير جداً من النصوص الرائعة والعظيمة { على حد زعمه } في تراث النثر الصوفي » [٢].

أما الحداثة في منظوره فهي « رد شعري على أزمة الواقع العربي، وعلى موقف الفكر العربي المتخاذل ، أمام طرح الأسئلة الجوهرية ، وإبداع الإجابات العربية الحقيقية ، والخروج من سيطرة النماذج ، هذه النماذج التي أصبحت مقدسة في الفكر والسياسة والاقتصاد ، وفي طريقة حلول المشاكل في مناهج البحث ، هذه المناهج التي لم نساهم نحن في خلقها وإبداعها حقيقة ، وأصبح الانتماء إليها إنتماءً له نفس صفات الانتماء البدائي لخرافات الأجداد ، أو خرافات الصحراء أو الكهف ، ... ، بل ربما كانت رداً فلسفياً شعرياً على الواقع العربي الراهن ؛ فهذا الواقع

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ١٦١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٢ .

العربي .. لم يعد من الممكن أن يحكم بالسكون والجمود ... » [١].

٨ – ولهذا فإن الحداثي المصري جابر عصفور ينادي بالثورة علي المجتمع المسلم ، الذي « له قواعده الاعتقادية حيث (النقل) ، الذي يمثل ما يمكن أن يلعبه (العقل) ، و (الاتباع) الذي يناقض (الابتداع) ... » [٢].

ويصرح هذا الحداثي بالثورة على النصوص النقلية الشرعية ، والدعوة إلى ما يخالفها من الحداثة والبدعة [٣].

فهو يعرف الحداثة بقوله :

« فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع ، والعقل الذي هو نقيض النقل ، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة العقل الاجتماعي السياسي لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ... .

إن الفرد الحداثي يتأبى على التأويل النقلي الذي يجعل صورة (الشيطان) تلازم الواحد ، أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذي يحركه وعي ضدي ، وتوتر معرفي ، لا تهدأ رغبته في البحث عن أفق مغاير واعد ... .

إن الحداثة – بهذا الفهم – تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه في التعرف ، وتساؤله الذي لا يتوقف ولا ينفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع :

يُغيِّر اللُّحْمةَ والسَّداةَ والتَّلوينْ

كأنه يدخلُ من جديد

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٥٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

في سفر النشأة والتكوين[١]... »[٢].

٩ – فالحداثيون يسعون إلى هدم المصادر القديمة « للمعرفة والقيم » ، أي للعقيدة والدين ، والأخلاق ، فلا يكون ما يأتي عن الله – تعالى – هو مصدر العقيدة والشريعة والقوانين والمعارف ، بل الإنسان نفسه هو المصدر . ويتم التحاكم إلى ما ينتجه هو ، لا إلى غيره .

يقول أدونيس :

« لا يقدر الشعر أن يتفتح ويزدهر إلا في مناخ الحرية الكاملة ، حيث الإنسان مصدر القيم ، لا الآلهة ، ولا الطبيعة ، حيث الإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة »[٣].

ويؤيد خليل رامز سركيس فكرة أدونيس ، ويعدّها وفاءً للتراث ؛ « لأن الوفاء للتراث لا يعني التحجر في الماضي الموات ، بل هو يعني ، في الأرجح الوفاء للماضي الحي إلى العيش في الزمن الحاضر ، وهذا ما يبتغيه أدونيس »[٤].

وقد أعلن المستشرق مارتينو مورينو تأييده لما دعا إليه أدونيس ، في كلمته السابقة[٥].

١٠– ويدعو أدونيس إلى تفكيك البنية الثقافية العربية القديمة ، وهدمها ، وتجاوزها ، إلى فتح آفاق جديدة تتيح نشوء بنية ثقافية ثورية

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس ١٤٩/٢ .

(٢) قضايا وشهادات ٣٦٦/٢ .

(٣) الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٢ ، وزمن الشعر ص ٤٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧٩ .

(٥) انظر : المصدر السابق ص ١٩٨.

جديدة على أنقاض القديمة [١].

ويقول : « إن دخول الإنسان العربي في حركة الثورة مرهون إذن بحريته الكاملة في الممارسة الثورية ، العملية والنظرية ، وفي إعادة النظر الجذرية المستمرة في ما يرثه من مفهومات وقيم ، وفيما يحققه ، بهذا وحده يتفتت العالم القديم ، ويصعد من أنقاضه عالم جديد ، عالم زاخر من الأشكال والأوضاع والأفكار » [٢].

ويرى أن الشعر « مصدر للمعرفة ، ... ، طريقة أصلية في استبطان العالم والكشف عنه ومعرفته » إلا أن الإسلام ألغى دوره هذا [٣].

وعندما سُئل أدونيس عن علاقة المثقف العربي بالحداثة ، « وأين يكمن الخلل » ؟ ، أجاب أدونيس بقوله :

« مصدر الخلل هو الثقافة الموروثة ، القائمة في المجتمع العربي، وهي ثقافة أصفها جذرياً بأنها تتناقض مع الحداثة ، الإسلام نقيض كامل ، هذا وصف وليس نقداً ؛ لأن الإسلام بوصفه رؤية للعالم لا تعني الحداثة له أي شيء ، بالعكس لا تعني إلا ادعاء الفراغ .

للتوضيح ، الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة ، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ، ومصدر القيم ، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي ، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً ، وإنما هو إنساني ، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي تناقضاً كلياً ؛ لذلك لا يمكن أن تكون حداثة في العالم الإسلامي بدون تأويل جديد أو قراءة جديدة له ، هذا والقراءة لما

---

(١) انظر : زمن الشعر ص ١٢٥-١٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ ، وانظر ص ١٨٣ .

(٣) انظر الثابت والمتحول ٣/٢٣٥ .

تبدأ بعد ، بدأها قليلاً محمد أركون وعبد الكبير الخطيبي ، وأشعلت أنا شمعة في طريقها على الصعيد النظري ؛ لكني في نصوصي الشعرية قمت بشيء ما من هذه القراءة .

الواقع العربي الذي هو في عمق أعماقه إسلامي ... هو بالضرورة مجتمع قديم »[١].

ثم سئل : « كيف ننهض » ؟ .

فأجاب : « كيف ننهض ؟ كيف أنهض ، أجيب عن نفسي ، لا أشعر أني أنهض حقاً إلا حينما أتهدم ، وأهدم نفسي ، حين أهدم أشعر أنني أنهض لكي أكون »[٢].

١١- ويقسم أدونيس الحداثة إلى ثلاثة أقسام :

الأول - الحداثة العلمية

الثاني - حداثة التغيرات الثورية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية .

الثالث - الحداثة الفنية [٣].

ثم يعرِّف هذه الأقسام فيقول :

« علمياً تعني الحداثة إعادة النظر المستمرة في معرفة الطبيعة ؛ للسيطرة عليها ، وتعميق هذه المعرفة ، وتحسينها باطِّراد .

ثورياً تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ، ومؤسسات وأنظمة جديدة ، تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع ، وقيام بُنى جديدة .

وتعني الحداثة فنياً تساؤلاً جذرياً يستكشف اللغة الشعرية

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : بيان الحداثة - فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

ويستقصيها ، وافتتاح آفاق تجريبية جديدة في الممارسة ، وابتكار طرق للتعبير تكون في مستوى هذا التساؤل .

وشرط هذا كله الصدور عن نظرة شخصية فريدة للإنسان والكون »[١].

ثم يبين – في موضع آخر – أن من أصول الحداثة « تفجير كثير من الحدود في النظرة الموروثة إلى الأنا والجسد واللغة ، ... ، وأن الشعرية العربية تقوم في جانبها الطليعي اليوم على التجريب المفتتح ، وعلى أن الخصوصية الإبداعية هي تبعاً لذلك خصوصية الذات الشاعرة ، لا خصوصية الجماعة أو التراث ، وعلى أن الشعر سير في فضاء الحرية ، وتأسيس له في آن ، أي أنه تحرك دائم في اتجاه ما لا ينتهي »[٢].

١٢– ويدعو إلى تغيير الواقع بتغيير النظام المعرفي ، وأن يكون مصدر ذلك هو الإنسان ، واللحظة الراهنة ، فيقول :

« لا يمكن أن يحقق التغير إلا أولئك الذين تغيروا بالفعل ، معظم الذين يسمون أنفسهم ثواراً لم يتغيروا في الواقع ، أعني أن نظام العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ، والنظام الثقافي والاقتصادي ، هذه كلها مستمدة من أشكال ماضية ، ربما كانت صالحة في وقتها ، غير أنها لم تعد صالحة الآن .

الثورة هي أن تستمد هذه النظم من اللحظة الراهنة ، أي أن تجعل الإنسان سيداً لمصيره وحياته ، لا خاضعاً لمصائر وحياة سابقة »[٣].

ولهذا فإنه يرى أنه « لابد للشاعر العربي المعاصر ... ، من أن يتخطى قيم الثبات في تراثه الشعري القديم ، بخاصة ، وفي تراثه الثقافي

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) سياسة الشعر ص ٧٤ .

(٣) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤١ ، ١٤٢ .

بعامة ؛ لكي يقدر أن يبدع شعراً في مستوى اللحظة الحضارية التي يعيشها ، وكما أنه من الطبيعي أن لا يرى في أشكال التعبير الشعري قيماً نهائية ، فمن الطبيعي ، أيضاً ، أن ينظر إلى تراثه الحضاري من هذه الزاوية ، هكذا يصبح التراث العربي ، شعراً ، وثقافة جزءاً من الحضارة الإنسانية ، ولا معنى لهذا التراث إلا بقدر ما يندرج في هذه الحضارة ، وبقدر ما هو إنساني ، وبقدر ما يقوم على الحرية والبحث .

ولا يلتمس الشاعر العربي المعاصر ينابيعه في تراثه وحده ، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل »[(١)].

ويثني على جبران خليل جبران ، قائلاً :

« مع جبران تبدأ في الشعر العربي الحديث الرؤيا ، التي تطمح إلى تغيير العالم ... ، هذا يقودنا إلى الملاحظة الأساسية ، وهي أن جبران كان يجمع في شخصه صوت الثائر ، وصوت النبي ... ، إنه صيحة تجاسرت أن ترتفع في وجه الماضي ، وأن تحاول اختراق جلدة العالم ، رجاء النفاذ إلي جوهره ، وأن تمارس الهدم رجاء تشييد بناء جديد ، ومع هذا كله بقي ، ويبقى تفجراً ، أو بالأحرى خميرة ممكنات ، إنه طوفان صغير ، غسل أمام الذين جاؤوا بعده ، الكثير من عفن الدروب والتواريخ ، الأشياء والكلمات ، وفي هذا ، لا في منجزاته ، سره وجاذبيته ... .

كان جبران يحلم بما هو أبعد من الحلم : بتغيير الحياة ، وكان في هذا بشارتنا الأولى من أرض الشعر ، هذه البشارة علمتنا كيف نُشيع النَفَس الجمالي في كل ما حولنا ، وفي القيم جميعاً ، وكيف نذيب الفلسفة نفسها في الشعر ، وحرضت الشاعر لكي يمارس قدراته ، كصورة الله

---

(١) زمن الشعر ص ٤٢ ، وانظر ص ٤٠ ، وانظر : الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٣ .

وكابن له ؛ ولكي يقوم بمهماته كاملة كبذرة إلهية ، ودخلت فينا هاجساً يوسوس لنا ألا نرضى بغير الفريد ، ويشعل في أعماقنا لهب البحث عنه ، خارج أنقاض الحياة والفكر »[١].

١٣- ثم يثور ، ويدعو إلى رفض القيم « الماضية » ، فيقول :

« ولعل الهوة بين العالم الحديث ، الذي نتبناه طريقة حياة ، والقيم الفكرية القديمة ، التي نتمسك بها طريقة تفكير ، هي من أعمق الإمارات على مأساةٍ من أعمق مآسينا الحضارية العربية الراهنة : إن جسدنا يعيش في عالم حديث ، وفكرنا يعيش في عالم قديم ... .

لهذا ليست البدعة وحدها عدوة الإبداع والتجديد ، وإنما تناصرها كذلك عادة التشبث بالقيم الماضية المستنفدة ، العادة التي تؤدي إلى السهولة والتكرار والآلية والرتابة ، وضمور الوعي ، وانعدام الدهشة ، العادة التي تنكر الزمن ، وتنكر التغيّر »[٢].

ولهذا فهو يسخر « بالتراثي » ، الذي يقول للحداثي : « إن ما ترثه من دين ونظم أخلاقية وتقاليد ... الخ مجد عظيم لا يضاهى » ، ويفتخر بالحداثي الذي يرد على « التراثي » قائلاً : « إن عليك أن تعيد النظر، جذرياً ، في هذا المجد ؛ لأنه مبعث اغترابك عن ذاتك اليوم ... ، إن هذه الطرائق تكتنز أشكال اغترابك ؛ ولهذا يجب أن تتجاوزها ، بحثاً عن طرائق لا تجد فيها عادتك ، بل طاقتك ... ، اخلق جمالك الخاص ، فالجمال يكون إبداعاً ، أو لا يكون ... »[٣].

١٤- ويتحدث أدونيس عن دور الحداثي العربي في تحديث القيم

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٣) انظر : الثابت والمتحول ٣/٢٤٦ .

والحقائق المعرفية ، فيقول :

« أن يكون الشاعر العربي حديثاً هو أن تتلألأ كتابته كأنها لهب طالعٌ من نار القديم ، وكأنها في الوقت نفسه نارٌ أخرى .

وإذ تتأسس الحداثة الشعرية العربية في بعض جوانبها على تحرير المكبوت ، أي على الرغبة ، وكل ما يزلزل القيم والمعايير الكابتة ، ويتخطاها ، فإن مفهومات : الأصالة ، والجذور ، والتراث ، والانبعاث ، والهوية ، والخصوصية ، ومثيلاتها تتخذ معاني مختلفة ، ودلالات مختلفة .

وبدلاً من مفهومات : الترابط المتسلسل ، الواحد المكتمل ، المنتهي ، تبرز مفهومات : المنقطع ، المتشابك ، الكثير ، المتحول ، اللامنتهي ، ومعنى ذلك أن العلاقة بين الكلمات والأشياء متحولة أبداً ، أي أن بين الكلمات والأشياء فراغاً دائما لا يملؤه القول ، وهذا الفراغ الذي لا يمتلئ يعني أن السؤال : ما المعرفة ؟ ، أو ما الحقيقة ؟ ، أو ما الشعر ؟، يبقى سؤالاً مفتوحاً ، ويعني أن المعرفة لا تكتمل ، وأن الحقيقة بحث دائم ... »[1].

١٥- فهم يرون أنه من الخطأ الاعتقاد بوجود معرفة كاملة ثابتة ، وحقيقة عقدية راسخة ، حول الإله والكون والإنسان ؛ ولهذا فهم يعبثون بأصول الدين ، ويرفضونها ؛ لكونها عقائد ثابتة ؛ فإن المعرفة الفكرية العقدية لا تكتمل عند جماعة أو في ملة واحدة ، والحق متعدد عند جميع الأمم ، وبين جميع المذاهب والفلسفات .

وقد « اعتبرت مجلة شعر أن الأدب العربي قديمه وحديثه صحراء قاحلة ، وأن الحضارة العربية جثة أو أسطورة ، أما الخير كل الخير ففي الأدب الأمريكي والأدب الأوروبي ، إذ في ظل هذين الأدبين يمكن للعرب أن يبنوا قيماً أدبية وروحية حقيقية ، أما القيم الأدبية والروحية التي عندهم

---

(١) الشعرية العربية ص ١١٢ .

فقيم بائدة متخلفة ، ولا يستطيع العرب أن يصلوا إلى هذه القيم الجديدة إلا بتمثل الغرب وشرب أفكاره ، ... » [١].

ولهذا يقول يوسف الخال :

« إن للحركة الشعرية الحديثة موقفاً من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود ، إنها تهدف إلى تبديل عقلية بكاملها ، وخلق عقلية جديدة متجددة واعية ، على النقاد العرب ، والقراء العرب ، والمهتمين بالأدب العربي عامة في العالم كله أن يقوّموا الشعر العربي بعد اليوم على المبادىء والمواقف والأسس التي عرضها أدونيس بإيجاز ، ولكن بوضوح وعمق في دراسته ... ، إن هذه الحركة هي في المقام الأول موقف من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود » [٢].

ويقول :

« الحداثة في الشعر إبداع ، وخروج به على ما سلف » [٣].

ولهذا فهو يدعو إلى « القضاء على قداسة الشكل الموروث ، وإغناء القاموس الشعري بألفاظ جديدة ، وتفجير طاقات اللغة العربية ، ودفن مواتها ، والدعوة إلى أن الحياة تتغيّر ، وأننا نحن تغيّرنا » [٤].

ويرى أن « الشاعر الحق هو الفذّ والمتمرد والجريء ... ، والشاعر يتمرد ويثور ، ولكن إلى أي حد ؟ ، يبقى عليه أن يأكل ، ويشرب، ويعاشر ، ويشارك ، فلا وجود له خارج المجتمع » [٥]، أي ينافق .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٠٤ .

(٢) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢١٠ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٧ .

ولما سئل عن العقلية الحديثة قال :

« العقلية الحديثة كما أراها هي العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن تعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ، فلا يتبناها لكونها مفاهيم موروثة ، بل يستطيع أن يقف منها موقفاً موضوعياً ، ويفحصها ، وينقدها ، ويحكم عليها ، وهذه العقلية الحديثة تنعكس بالضرورة لا على العمل الخلاق وحده ، وإنما تنعكس على مجمل حياة الشخص »[١].

ويؤكد يوسف الخال أن الحداثة لا تخص الشعر وحده ، بل تشمل « مختلف حقول النشاط الإنساني »[٢]، وأنها « نهضة هدفها رفع النفس العربية إلى مستوى الحداثة »[٣]، وأنها « حالة فكرية وروحية ... تشمل .. طرائق الحياة »[٤] ، وأنه « مهما قيل في الحداثة يظل القول الأهم فيها أنها في كل شيئ ، لا في الشعر وحده ، موقف كياني من الحياة »[٥].

ومن سمات الحداثة عنده : « التبعثر ، والتمرد ، والرفض ، والحيرة والقلق »[٦].

وتؤكد خالدة سعيد أن الحداثة تسعى ليحل الشعر مكان الدين ، حيث يلعب الشاعر « دور الآلهة التي اختفت »[٧].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٥ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٤) مجلة أدب ، مج ٢ ، ع ١ ، شتاء ١٩٦٣م ، ص ٤ .

(٥) الحداثة في الشعر ص ١٦ .

(٦) نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٧) البحث عن الجذور ص ٩ .

ولهذا يعرف يوسف الخال « العلمنة » بأنها « انعطاف من الإله إلى الإنسان » ؛ وبذلك لم يعد الإنسان يرى العالم نتاج « نظام إلهي أبدي»، بل « وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه ، لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا » ، ومن ثَمَّ تغيرت نظرت الإنسان إلى العالم « تغيراً جذرياً... ، فلا شيئ مخرم على العقل » ، « فعوض عالم مستقر آمن ، قائم على قواعد ثابتة لا تتزعزع ، وجد الإنسان نفسه ، شيئاً فشيئاً في عالم لا قواعد ثابتة له ، عالم على ساكنيه أن يعيدوا بناء ه بأيديهم ، وعلى صورتهم ومثالهم ، هكذا أصبح الإنسان أكثر من أي وقت مضى مقياس كل شيئ » ؛ إذ أن العصر الحديث عصر عَلماني « بدأ حين وعى الإنسان قدرته، وأخذ يعرب عن وجهة نظره الفردية المستقلة إلى نفسه والله والكون ، لقد تأتى له أن يشك ، وفي شكه عزم على الاكتشاف لنفسه وبنفسه »[(١)].

ويقول الحداثي حليم بركات :

« تفقد القيم والشرائع الدينية نسبيتها ، وتصبح مطلقة أزلية ، حين نعتبر أن مصدرها الله ، وليس المجتمع الإنساني ، ويقود المطلق الأزلي بالضرورة إلى الإنغلاق والحرفية ، وعدم التسامح ، وتسويغ العقاب الشديد ، خصوصاً في وقت الأزمات السياسية والاجتماعية »[(٢)].

ولما كتب أحد الناس مقالاً عن « قوامة الرجل على المرأة » ، في إحدى الصحف[(٣)]، علّق هذا الحداثي على المقال قائلاً :

« في حين يمكن مناقشة القوانين المدنية باعتبار أنها من صنع الإنسان ، ويفترض بها الخطأ والصواب ، بضوء التجارب الإنسانية ،

---

(١) انظر : نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٣) صحيفة الشرق الأوسط ، ٢٦ حزيران / يونيو ١٩٨٠م .

والنتائج العلمية ، تكاد تتعذر مثل هذه المناقشة في حالة الشرائع الدينية باعتبار أنها تمثل الإرادة الإلهية ، وتصدر عن الله ؛ وليس عن الإنسان . بذلك يمكن للحاكم أن يدّعي أنه ينفذ إرادة الله في عباده »[١].

ثم قال بعد ذلك :

« إنه في الواقع لا يمكن العودة إلى الأصول ؛ لأن ما حدث في الماضي جاء نتيجة لأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصة ، مختلفة عن الأوضاع السائدة في الوقت الحاضر ؛ لذلك لا يمكن بعث الماضي بصيغته السابقة لمجرد أننا نريد ذلك ، إن الأوضاع القومية والعالمية تتطلب قيام ثورة جديدة بصيغة ومفاهيم جديدة ، مستمدة من الواقع ، وليس من الماضي »[٢].

ولهذا يقول جهاد فاضل :

« كانت الحداثة التي مارسوها في بيروت خلال أكثر من ربع قرن نقمة عارمة على التراث ... ، فيكفي عندهم ليكون العمل الأدبي أو الفني حديثاً أن يكون فظاً غليظ القلب صدّاعاً لكل مألوف ، وإرهابياً ، يشعل الحرائق في الضمير والوجدان القومي .

لقد أفنى قائد لواء الحداثة الأول عشر سنوات من عمره ؛ ليثبت نظرية فاسدة ، ملخصها أن التراث العربي ثابت وضد الإبداع ؛ ولينصر بعض المبدعين في هذا التراث ، إذا دققت في هوية هؤلاء المبدعين وجدت أكثرهم من الفرس أو الديلم أو اليهود أو الأقليات الأخرى ، وإذا تلمست الأفكار التي أبدعوها وجدتها تدور حول نقض نبوة الرسول ، أو حول

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٢ .

التحزب للأقلية ضد التاريخ ... » [١].

فجهاد فاضل ينتقد حداثة أدونيس وأمثاله ، ويدعو إلى حداثة تختلف عنها ، إنه يدعو إلى الحداثة التي وصفها بالحداثة « الأصلية ... ، الحداثة الثورية الواعية المسؤولة ... ، الحداثة التاريخية ... ، الحداثة المؤسسة على الإيمان بحضارة الأمة ... ، الحداثة المؤمنة بالانفتاح والتفاعل الحضاري ... » !! [٢].

ويضرب مثالاً على هذا النوع من الحداثة المطلوبة عنده ، بالدعوة التجديدية التي قام بها « خليل مطران ، الشاعر الكبير ، والمظلوم في الوقت نفسه ، أعظم المجددين في الثلث الأول من هذا القرن ، المثقف الرفيع الثقافة ، الوطني الكبير ... » على حد قول جهاد فاضل [٣].

١٦ -ويتحدث عيسى الناعوري في مؤتمر روما عن أثر الثقافات العالمية على العرب ، فيقرر أنهم تحرروا في القرن العشرين من أزياء الماضي وعبودية القديم ، حيث تم التفاعل بين الشرق والغرب ، بينما أضاعوا قرنهم الماضي في إخضاع الحاضر للماضي ، حيث كانت أزياء الماضي هي لباس الفكر العربي خلال القرن التاسع عشر كله [٤].

ويقول عبد الوهاب البياتي :

« أعتبر أن المبدعين الحقيقيين هم من الفئات الكادحة المضطهدة، كذلك فإن الاضطهاد لا يعني الاضطهاد السياسي ، وإنما يعني محاولة

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٧٢ ، ٧٣ ، وانظر : ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٤) انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٦٢ .

اقتحام العالم ، والاصطدام بالقوى الغيبية العمياء ، التي تتمثل أحياناً ببعض فئات البشر ، وأحياناً بالطبيعة الجامدة الخرساء ، التي يحاول المبدعون تغييرها ... .

الإبداع يعني التخطي والتجاوز والثورة ... » [١].

١٧ - ويعرّف محمد عابد الجابري الإبداع بقوله :

« إن الإبداع هو بالتعريف ، خلق جديد ، خروج عما هو غريزي، ومألوف وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ، وسموٌ به ، وهو في جميع الأحوال ، نتيجة عملية جدلية ، تحتدم في ذات المبدع ، تحركه أسئلة أو انفعالات أو تطلعات » [٢].

ويلوم عبد الوهاب البياتي كثرة اهتمام بعض الحداثيين بالأشكال فقط ، فيقول :

« محاولات الاهتمام بالأشكال الشعرية دون سواها محاولة باطلة، ومكتوب لها الفشل ... ، أي أن الثورة الشعرية على الأوزان والعروض والقوافي وغيرها ليست هدف الشاعر الأصيل ، بل إنها أحياناً تكون نتيجة من نتائج ثورة المضمون الجديد ... » [٣].

١٨ - ويقرر محمد عابد الجابري أن مرادهم بالتراث : « الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية ... .

---

(١) أسئلة الشعر ، في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٢٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١١ ، وانظر ص ٢١٢ .

إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم ، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ، ومفاهيمه الناصة ، وليس خارجهما ... .

أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية والروحية ، التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف ... ، إنه العقيدة والشريعة ، واللغة والأدب ، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات ، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد : المعرفي والأيديولوجي ، وأساسهما العقلي ، وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية »[١].

وتحليله هذا ، لمعنى التراث يؤكد أن مقصودهم تحديث المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ، ومصادره ، ويدخل في ذلك الأدب وفنونه ، الذي هو أسلوب ، يتستر خلفه من لا يستطيعون التصريح بالثورة على الدين ورفض مصادره ، وهدم السائد والمألوف مما جاء عنها .

ويؤكد مفهومهم للتراث بأنه « الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف ... .

هو مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى ، بالإضافة إلى اللغة ، التي تحملها وتؤطرها ، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستيمولوجي في عصر التدوين ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، وامتداداته ، التي توقفت تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) ، أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة »[٢].

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

ثم يعرف التراث في موضع آخر بأنه « إنتاج فكري ، وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية ... إلخ ، تقع هناك فعلاً ، أي خارج الحضارة الحديثة ، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية ، بل أيضاً بوصفها نظماً معرفية ، ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية ... إلخ »[١].

ويأسف الجابري لقوة حضور التراث في الوعي العربي ، على الرغم من بُعده عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، كما يزعم ، حيث يقول :

« إن حضور التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة ، يحكُمُه التناقض بين مكوناته الذاتوية ، ومكوناته الموضوعية ، داخل الوعي العربي الراهن ، التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي ، وانغماس هذا الأخير فيه ، وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها »[٢].

وكذلك يأسف ؛ لأنا « لا زلنا نستهلك كتب التراث ، نقرأها كما كتبت ، بنفس الفكر ، بنفس الروح ، بنفس القيم .

ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا ، الشيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكري تخضع ، إن قليلاً أو كثيراً لهذا الموروث القديم ... ، ولا أحد منا يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائياً من الموروث القديم ، بكل سلبياته ، وبكل إيجابياته ، إلا إذا تحدثنا عن شخص غريب ، ولد في الغرب ، ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ، ويحمل جنسية عربية ... ، إن مهمة الفكر مهمتنا جميعاً ، هي التحرر من

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نفسه ص ٣١ .

هذه الهيمنة ، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل ، من ضرورة الفلسفة ، من ضرورة العقلانية »[١].

١٩ – ويرى الحداثي وفيق خنسة أن التمسك بالموروث يُعدّ وقوفاً ضد الحياة ، وضد التقدم ، وفي ذلك يقول :

« يعتقد الماورائيون والمحافظون والتراثيون أن الأشكال مقدسة ، ولقد بدأ هذا الاتجاه ... بالقول الفلسفي ، الشكل أولاً ، والمادة ثانياً ، الروح أولاً ، الجسد ثانياً ... .

وعلى العموم فإن التمسك بالأشكال القديمة : الأزياء ، العادات، الأعراف ، الطقوس ، العشائرية ، قالبية الموسيقى ، إلى آخر القائمة ، إن هذا التمسك يعني الوقوف ضد الحياة ، وضد التقدم ، ومن حسن الحظ فإن الأشكال تتغير ، وتتطور ، رغم أولئك ، ولقد أصبح الحديث عن قداسة الأشكال الموروثة حديثاً أكاديمياً لا فائدة منه »[٢].

ثم يؤكد بعد ذلك أن « الحداثة بدأت من الحياة ، ثم وعي الحياة، ونسف تقديس الساكن البائت الموروث »[٣].

ثم يعلل ذلك بأن « الثبات سكون ، والسكون محال ؛ لأنه موت كامل ، والتراث كجمود موت ، والتراث كقيد موت ، والخلاص ليس في تقديس ما أنتجه الأجداد »[٤].

ويعرّف الحداثي المغربي محمد بنيس ، الإبداع بأنه « القدرة على

---

(١) نفسه ص ٢٥١، ٢٥٢ .

(٢) جدل الحداثة في الشعر ص ١٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٦٩ .

تركيب نص مغاير يخترق الجاهز المغلق المستبد » [١].

ولهذا فهو يصف أفعاله الحداثية ، فيقول :

« نختار الغي والعصيان ... ، ونقتحم المفاجيء والمعيش والمنسي ... ، ونُصدّع الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة » [٢].

٢٠ - ولهذا يؤكد اللبناني محمد علي شمس الدين أن « الحداثة لا تتعلق فقط بالمبنى ، بالأسلوب ، إنها أيضاً وبالدرجة الأولى نقد للمعنى ، فبدون قيم جديدة لا كتابة جديدة .

حين يكون الشاعر الحديث هجومياً بواقعه فهو هجومي على السائد ، ورغم أنه موجود في هذا السائد ، إنه فيه وضده في اللحظة ذاتها ، إنه في الأصول وخارج عليها » [٣].

ويؤكد ذلك الحداثي المصري غالي شكري عندما قال بأن : « الحداثة التي لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق ، فالحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع والفكر والفن ، والمبدع الحديث هو إنسان ثوري ؛ لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤيا متناقضان مع الذوق السائد ، والوجدان السائد ، والعقلية السائدة ، ويدرك أن الفكر لا ينفصل لحظة عن الجمال ، وأنه في الحقيقة ليس هناك شكل معزول كالوعاء الزجاجي يتلون بلون السائل داخله .

الحداثة بهذا المعنى رؤيا ثورية تقتحم السائد في عقر داره اللغوية، الفكرية ، الاجتماعية ... ، تهاجم عرين التخلف بأسلحة الفن

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ ، وانظر : ص١٤ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٤٥٤، ٤٥٥ .

وحده : اللغة الجديدة ، والتجربة الجديدة ، والأفق الإنساني الجديد ... »[١].

٢١- ويؤكد غالي شكري أن « الحداثة في الشعر العربي والأوروبي على السواء ليست عنصراً تراثياً كاللغة والأوزان والصور والموضوعات ، وما إليها من التقاليد الأدبية ، التي تدخل في باب موروث الشعر ، وإنما هي مفهوم جديد للشعر يغاير كافة المفاهيم التي عرفها التراث ... ؛ لأن المصدر الرئيس لهذا المفهوم هو الثورة الحضارية المعاصرة ... .

إن المفهوم الحضاري الحديث هو ذلك التصور الجديد للعالم ، الذي اقتحم نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع ... »[٢].

ولهذا فإن « الإبداع من صفته أن يكون غير متوقع ، كلمة (الإبداع) ، هي أصلاً من البدعة ، شيء جديد ، أحياناً تكفر صاحبه ، وأحياناً تمجد صاحبه ، الإبداع يجب أن يكون فيه هذا العنصر غير المتوقع، الذي يفتح عينيك ، ويدعك تعيد النظر في ما تقرأ ... ، وأي شيء آخر ينطبق عليه القول الفرنسي : رأيته من قبل ، فمعنى ذلك أننا خارج منطقة الإبداع ... ، الإبداع يجب أن يبقى شيئاً غير مألوف أصلاً ، سيبقى الإبداع ميزة المتفردين القلائل ... » ، هذا ما قرره الحداثي الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا [٣].

٢٢ – ويقول الحداثي اليمني عبد العزيز المقالح بأن « القصيدة الجديدة قد ولدت ولادة طبيعية ، وقامت في الحياة الأدبية المعاصرة بدور

---

(١) برج بابل – النقد والحداثة الشريدة ص ١٣٠ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ٨ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٠ ، ١٩١ .

جوهري يتسق مع السياق التاريخي للعصر ، ومع السياق اليومي المخالف لكل مألوف وسائد » [١].

فالحداثة ، إذن ، هي « الموقف الفوضوي ، الموقف الذي يسعى دائماً إلى التجاوز ، إنه موقف اللاموقف ، ومذهب الخروج من المذاهب » كما يقول حنّا عبّود [٢]، « أما المواعظ الأخلاقية ، واحترام القيم التي تقدمها الأيديولوجيات ، بشتى أنواعها ، فقد سقطت جميعاً » [٣].

٢٣ – ويؤكد الحداثي كمال أبو ديب أن « الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط ، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية ، في تاريخها الطويل ، ليس في هذه الثقافة في أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي ، والروحي ، والشعوري ، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر ، لا يبقى فيه من رابط سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية ، أي بكونها قاموساً مشتركاً للتواصل ... » [٤].

ولهذا فهو يرى أن من أسس الحداثة « ... ، الفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود ، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني ، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية ، إذا كان ثمة معرفة يقينية ، وكون الفن خلقاً لواقع جديد ... » [٥].

٢٤ – ولابد للإنسان من السيطرة على سلوكه ، وعلى العالم ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢) انظر : الحداثة عبر التاريخ ص ٢٦٤ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) مجلة فصول ع ٣ ، مج ٤ ، ج ا، ١٩٨٤م ، ص ٣٨ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٧ .

بكونه مصدر المعرفة والقيم ، يقول وفيق خنسة بأن الخلاص من الموروث والساكن يتحقق « بتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستثمار والتسليع ، أي بالحرية ، بالعمل الجماعي ، الذي يحافظ على الخصائص الفردية ، ويعمق سيطرة الإنسان على سلوكه ، وعلى العالم »[(١)].

ولهذا يدعو كمال أبو ديب إلى « تنمية فكر تحليلي ، ووعي نقدي ضدي في الثقافة العربية المعاصرة ، وعي يرفض الاستسلام لغوغائية الشعارات ، ولسلطوية القمع ، وللمسلَّمات العقائدية الجامحة ، ويسعى إلى تأسيس البحث الحرّ الخلاّق في جميع مكونات البنى الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وفي جميع مظاهر الحياة العربية في بعديها التوالدي والتزامني »[(٢)].

٢٥- وعلى هذا فمن عوائق التحديث عندهم : « نظام الوعي القائم على الخرافة ، ذلك الذي يستبعد أي تأثير إنساني في الوجود ، ويرجع الأفعال المحسوسة ، والتي لا يمكن إنكارها إلى فاعل غير ملموس ، ولا معروف ، أو إلى كائنات ليست من هذا العالم »[(٣)].

ويصرِّح محمد الأسعد أكثر عندما ينتقد « أساسيات الثقافة العربية » ، التي تتمثل في الخرافة ، والتي تسمى – على حد تعبيره – بالقدر أو الشيطان أو الكائنات الأسطورية ، وتتمثل أيضاً في « افتقاد الحرية ، فكما أن الإنسان لا يمتلك من أمره شيئاً أمام القوة المهيمنة للنموذج ، للماضي ، لله ، لقوى الوعي الغامض ، للقدر ، فهو أيضاً لا

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١٦٩ .

(٢) في الشعرية ص ٩ ، ١٠ .

(٣) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٦٦.

يمتلك من أمره شيئاً أمام رموز هذه الجواهر على الأرض ... »[١].

ولذلك فهو يدعو إلى « موقف الرفض ، ... الذي يتخذ شكل الخروج على أساسيات الثقافة الموروثة وإيقاعها ، فيتخذ شكلاً من أشكال التعبير مختلفاً نسميه تحقيق الطاقة الخلاّقة بصفاتها الأولية ، القائمة على حرية التفاعل والفاعلية في هذا العالم ، أي حرية الخروج على الثبات ، والخرافة ، والاستعباد ، والتجزيئية ، والبحث عن معنى الحياة المعاصرة ... »[٢].

أما الشاعر الذي يكتب عن الرسول - محمد ﷺ - وشرعه ، فهو في نظر الحداثيين قد وصل إلى درجة « التزمت » ، كما يقول محمد برّادة[٣].

ويهزأ محمد النويهي ممن يرى أن عاداتنا وتقاليدنا أسمى عادات، وأطهر تقاليد ، « بل إن فيها من الموبقات نادرة المثال بين المجتمعات البشرية »[٤]، على حد زعمه .

٢٦ - ويفتخر الحداثي السوري نبيل سليمان بأنه كتب رواياته ومغامراته ، « عبر نسق كل المحرّمات الفنية والسياسية ... »[٥]، ثم يقول، « لقد حدثني جورج سالم ذات يوم أنه منذ سنوات وسنوات بصدد كتابة رواية عن الدين ، ولكنه يتهيب المحرّمات ؛ فإذا كان هذا وضع جورج سالم ، فما بالك بسواه ، وعلى كل حال ، وأياً كان الأمر فلقد قذفت بنفسي إلى أطراف اللجة ... ، في قلب المحرّمات الفنية والسياسية

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٩ .

(٣) انظر : محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ١٦٢، ١٦٣ .

(٤) انظر قضية الشعر الجديد ص ١٥١ .

(٥) الأدب العربي وتحديات الحداثة ، دراسة وشهادات ص ٦٠ .

والاجتماعية ، وفي هذا الدفع تتجلى أكثر من أي مكان آخر مسألة تفجير المضمون الثوري للشكل التقليدي ، وإبداع المضمون للشكل الملائم ... »[١].

ويعلن غالي شكري ثورته على العقيدة ، ويسخر من التراث الديني ، ويعلل خروج الحداثيين عليه بتسلطه وقداسته ، والاعتقاد بأنه على صواب ، على الرغم من مناقضته الحياة اليومية - على حد زعمه .

يؤكد ذلك فيقول :

« فالتراث عندنا - ولو أن خامته عند بعض أسلافنا كأبي نواس ليست فوق الشبهات - إلا أن له قداسة العقائد الدينية ، والعقيدة مهما تناقضت مع حياتنا اليومية ، فهي دائماً على صواب ، ونحن على خطأ ؛ لذلك كان الانفصال التاريخي بين العقيدة والسلوك ؛ لذلك - أيضاً - كان الشعر الحديث عودة حقيقية للحياة ، لا بالمعنى الساذج ... ، وإنما بالمعنى الجوهري الأعمق حين يتوقف - بهذا الشعر - الانفصال بين عالم الإنسان الداخلي ، وجذوره الفكرية المبطنة في قلب الأرض ، أي عندما تصبح لنا حياة حقيقية ، لا حياتان ، إحداهما قناع »[٢].

ويقول شوقي أبو شقرا :

« إن الشاعر الحديث يصنع قيمه بنفسه ، ولا يقيم وزناً لغير تفاعله مع أدواته ، إن همه الشعر ، ولكن الشعر في نظره مخلوق شخصي، لا مخلوق قواعد جاهزة ، المهم في نهاية الأمر الشعر ، لا الاعتبارات التراثية ، والتاريخية ، وغير ذلك ... »[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١٩ ، ٢٠ ، وانظر ص ٢٣ ، ٢٨ ، ١١٢ .

(٣) مجلة شعر ع ٢٧ ، ١٩٦٣م ص ١١٧، ١١٨ .

ويبين محمد بنيس أهداف الكتابة الحداثية ، فيقول :

« تهدف الكتابة إلى بلورة رؤية مغايرة للعالم ، تستمد من التأسيس والمواجهة بنيتها الرئيسة ، والمجتمع فاعل في وجود العالم وصيرورته ... .

إن المجتمع العربي مغلول في ماضيه وحاضره بالأمر والردع والاستعباد ، مُبَعَدٌ عن الابتكار والتحرر ، وبرغم تحكم الصوت والسيف في مسافة خطواته واتجاهها ، فقد استيقظ على تدمير الإخضاع هنا وهناك بصيغ وأنماط متعددة ... »[١].

ولهذا فهو يعمل من خلال الرؤية الجديدة من أجل هدم « المقدس والثابت ، على مستويات الإيقاع ، اللغة ، الرؤيا ، الواقع ، الثورة ... »[٢].

٢٧ – ويرفض الكاتب السوري أحمد سليمان الأحمد القيم الثابتة والقديمة ، ويقول :

« من الواضح جداً أنه لا يمكن لنا الأخذ بكثير من القيم القديمة ، إننا في طموحنا إلى الأفضل ... ، لابد أن نرفض قيماً قديمة ، تواضعنا عليها ، وأخذنا بها في ظل أنظمة لم تعد تصلح لنا ، وإذا ما وضعنا الإنسان – الجماهير الإنسانية – في مركز الاهتمام ، واعتبرنا كل القيم المادية والروحية إنما هي في سبيله، ومن أجله ، ما كان لنا أن نتقيد بحرفية قوالب وضعت لزمن غير زماننا ... ، إن كل نظام يقيم لنفسه مفاهيم خاصة ، وأيديولوجية ذاتية ، ونحن في رفضنا أيديولوجية الأنظمة البالية نكون إنما نستجيب لنداء الصراع التطوري المستمر لنداء الحياة »[٣].

---

(١) حداثة السؤل ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٩ ، وانظر ص ٢٠٦ .

(٣) هذا الشعر الحديث ص ٧١ ، ٧٢ .

٢٨ – ومن صفات الإبداع الحداثي في منظور جبرا إبراهيم جبرا « الجرأة في رؤية المستقبل أو الماضي ، الجرأة في تناول المحرّمات ... ، العقل العربي لألف سنة درب على أن تسعين بالمائة من أشياء الحياة محرّم يجب ألا يمسه ، ألا يفكر فيه ، ألا يحاول أن يفهمه ، أنا أقول : لا ، كل شيء قيل لك : إنه محرّم حاول أن تفهمه ، وحاول أن تمسه ، اخترقه ، حينئذٍ قد تأتي بشيء يكون إضافة إلى إبداعنا ، الذي نبحث عنه ، ولكن بدون حرية لا إبداع ، ... »[١].

ولما سئل الحداثي اللبناني أنسي الحاج عن تحديد الإبداع ، قال :

« إنها الشهوة ، شهوة الوصول ، شهوة إبقاء الاحتفال مستمراً ، شهوة ملء النقص ، شهوة إدامة اللحظة ، منع زمن معين من الهرب ، شهوة الذوبان ، الإفلات ، التبذير ، الانتقام ، شهوة القول ، شهوة التسلية ، الشهوة الجنسية ... ، والشهوة الميتافيزيقية ، شهوة الانتهاك ، شهوة إعادة خلق العالم ، شهوة محاكاة الله ، شهوة اختراق المرأة ، شهوة الإمساك بجذور الأشياء ، شهوة قتل الموت ، شهوة السيادة ، شهوة الجمال ... »[٢].

هذه هي حداثتهم على ألسنتهم ، ولعل المسألة لا تحتاج إلى تعليق بعد هذه التعريفات ! .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٧، ٣١٨ .

موقف الحداثيين السعوديين من هذه المسألة .

١ - الحداثيون السعوديون يوافقون الحداثيين خارج المملكة ، وينتحلون الحداثة الثائرة المتمردة .

يشترط الحداثي السعودي عبد الله الغذامي للإبداع أن يكون مخالفاً للسائد والمألوف ، فهو يقول :

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ، وهو يرتقي بمقدار تجاوزه لظروفه ، مثلما أنه يتناقص بمقدار تماثله مع تلك الظروف »(١).

ويقول الحداثي السعودي أحمد عائل فقيه :

« إن الحداثة ليست كتابة نص إبداعي ، فقط ، وإنما هي موقف صارم وحاد إزاء الكثير مما هو راكد ومؤسسي ... ، رؤية شمولية للعالم ، للحياة لأشياء تُرى ، لأشياء لا تُرى البتة »(٢).

٢ - ويؤكد الحداثي ماجد يوسف أن الحداثة مغايرة للسائد والمألوف ، وهادمة للمستتب والمعروف ، فيقول :

« ... ، وأؤكد للكاتب أن إدراك ما فاته يحتاج بالفعل إلى درجة عالية من الصبر ، وكبح جماح النفس ؛ لسبر غور التجربة ، أو الحركة الجديدة ، المغايرة والهادمة للسائد والمألوف ، المستتب والمعروف »(٣).

٣ - فالحداثة رؤية شمولية حديثة ، مخالفة للرؤية الماضية ، والسائدة .

يقول سعد البازعي : « الشيء الذي لا نزال نفتقده ، أو يفتقده البعض منا في تصوراته للحداثة هو أساسها الفلسفي ، الذي يمنحها

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ ، ١٦ /٦/ ١٤٠٧هـ ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ع ٧٤٦٨ ، ١٤٠٧/٤/٧هـ ، ص ٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

إطاراً شمولياً ، لا تمثل فيه التغيرات الأدبية والفنية سوى جانب واحد ... ، إن التصورات الأدبية المعاصرة ، شكل القصيدة أو اللوحة ليست إلا جزءاً من كل ، الحداثة رؤية شمولية للحياة »[١].

ويقول عالي القرشي :

« الحداثة فعل شمولي يحياه الإنسان ... »[٢].

ويقول فايز أبا ، في تعريفه الإبداع الحداثي :

« الإبداع ليس غيبوبة تامة ، فلابد من موقف واع ، ورؤية مستقبلية ، تجاه الكون والحياة ، والحركة الاجتماعية ، التي أفرزته ؛ ليفرز وعياً يفرزها »[٣].

ثم عدّ فايز أبا من بين من يمثل هذه الحركة الإبداعية الحداثية ، ويقوم بها ، الحداثيين ، محمد الثبيتي ، محمد العلي ، علي الدميني ، أحمد الشويخات[٤].

٤ – ومن ميّزات الحداثة – في منظور – عثمان الصيني : « الكشف عن الضرورة الملحة لمستويات التحرر المستمد من ربقة الإلف والعادة، وجنائزية تصنيف المدركات ، والتكييف الأبدي لمعطيات الإنسان والحياة وتتصف بشغف يصل إلى حد الهاجس بالحالية المتغيرة ، والدخول في تجربة التغيير المستمرة ، فهي عملية تحرر مستمرة ، وثورة دائمة للوصول إلى الفاعلية الحرة ، والنشاط المطلق .

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه ع ٧٥٩٤ ، ص ٨ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً ، أو إسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع ، وإنما كينونة لا محيد عنها ، ووجود لا يتم إلا به ...» [١].

٥ - ولهذا يدعو الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف إلى « علمانية في الفكر والسلوك ، لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض » [٢].

ومركز الثقل - عندهم - هو مصدر القيم والتشريع ، الذي يريدون نقله وتغييره من أن يكون إلهياً ليكون بشرياً أرضياً .

٦ - ويدعو أحمد عائل فقيه إلى ضرورة تجاوز الحقائق والمسلّمات الراسخة في المجتمع السعودي ، فيقول - واصفاً أحوالهم - :

« إننا في مجمل الأحوال نسير في اتجاه معاكس لما هو سائد ومكرس في بنية المجتمع ، وذلك هو المأزق الثقافي الشائك ، الذي لا تدري كيف يمكن بالكاد تجاوزه وتخطيه ، أنت في كل هذا ... ، تصطدم مرة أخرى بجملة حقائق ، ومسلّمات اجتماعية ، ثابتة راسخة رسوخ الجبال الرواسي في أذهان الناس .

ألا بديل لما هو سائد ومكرس ... ، إذن ، كيف يمكنك تمرير ما تحلم به ، وما تود أن تقوله علناً » [٣].

٧ - ويؤكد عبد الله الغذامي أن السائد والسابق ، الذي يجب تجاوزه ، هو العقيدة والمبدأ ، وذلك بقوله :

« الذي نعرفه نحن أن من طبيعة الإبداع التمرد على كل ما هو

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٠ .

(٣) صحيفة عكاظ ع ٧٣٧١ ، ١٤٠٦/١٢/٢٨هـ ، ص١٠ .

سابق من قبل ، فكيف بي أفرض سائداً سابقاً على نص متمرد ، وهذا السابق يشمل الأيديولوجية ، ويشمل الفلسفة ، ويشمل المبدأ المقرر سلفاً »[١].

٨ – ولهذا يقرر الحداثي عبد الرحمن المنيف « أن الحداثة ليست شكلاً أو شيئاً ، وإنما هي روح وحالة ... ، إن من أبرز صفاتها التجدد المستمر ، وعدم الركون إلى التقاليد أو التقليد ، وهي الرفض والبحث والتجاوز باستمرار ، وهي بمقدار ما تظهر في الأدب والفن ؛ فإنها كلية شاملة ، أي أنها نظرة إلى المجتمع والعلاقات ، وأيضاً الأفكار والأشكال ؛ ولذلك فإن اعتبارها خاصة في الأدب والفن شكلاً محدداً ، أوروبياً غالباً وفي مرحلة من مراحله ، قتلاً للحداثة ، أو عدم تمثل لها ... »[٢].

٩ – فالحداثة خروج على القيم والأعراف ، ومنهج العقيدة ، أو ما يعبرون عنه بالرؤيا :

يقول الحداثي السعودي سعيد السريحي :

« ... ، وهذا التوتر هو السمة الأساسية ، التي لو لم تتحقق لحق لنا أن نشك طويلاً في قيمة ما يقدمه هذا الفنان أو ذاك ، وهو محصلة طبيعية لما يشكله الفن من مروق على عرف الجماعة ، وخروج عن معياريتها السائدة في الرؤيا أولاً ، وفي التعبير أخيراً ... .

من شأن البعد الإنساني الحر ، الذي تتسم به رؤيا الفنان ، أن يجعل انفصاله عن الجماعة أمراً قدرياً ، لا مندوحة له عنه ، وإن آمن في ظاهر الأمر أو باطنه بكل أعرافها ، وخضع لكل تقاليدها ، في حياته العامة ... .

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ، ١٠/٣/١٩٨٧م ، ص ١٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٢، ٢١٣ .

وهذا يعني أننا إزاء وعي جديد ، يتجرد من المقومات العقلية للوعي ... »[١].

ولهذا فإن عبد الرحمن المنيف يعدّ الحداثة « تحدياً للواقع ، ورفضاً للثوابت ، وعنفاً في مواجهة الموانع ، وانفصالاً عن التقاليد والقيود» ، ويرى « أن إحدى مهمات الحداثة ، وأيضاً إحدى صفاتها نزع القداسة عن الأشياء ، والتحرر من القيود ، واللجوء الى السخرية »[٢].

وتأمل قوله الخطير :

« لا يسعنا تصور مجتمع قائم على أسس دينية في زمننا الحاضر ، فالدين بات مسألة شخصية ، لا يتعدى هذه التخوم ؛ لذا يستحيل قيام مجتمعنا على دعائم دينية ، كما يستحيل إغضاء على أحد الأديان صفة الشمولية الكونية ، بمعنى أن هذا الدين يتخطى أتباعه في سبيل هداية باقي الشعوب ... .

يحترم كل من الدولة الحديثة والمجتمع العصري حرية التوجه والاعتقاد ، حسب يقين كل إنسان ، وتتكيف هذه التوجهات مع متطلبات الساعة ، فتبقى عرضة للتغيير ، وهذا المبدأ يتنافى والرؤية الدينية ، التي تقتضي الثبات وتأبى التغيير .

يبقى على الإسلام ، كثقافة وحضارة ومجموعة قيم أن يساهم في إغناء المجتمع بمعالم جديدة ، قد تزيده إنسانية ، من هذا المنطلق يمكن للدين المشاركة في إعادة بناء وتنظيم المجتمع ، بشرط أن يستند هذا التنظيم إلى ركائز علمانية ، على ضوء مقتضيات العصر ... .

---

(١) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٧ ، ٧٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٧ ، ٢١٩ .

نرى الشعوب الإسلامية تزداد قدرة على التطور ومواجهة تحديات الأزمان المتعاقبة ، بقدر ما تدنو من الدولة العلمانية »[١].

(١) رأيهم في الإسلام ص ٢١ ، ٢٢ .

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

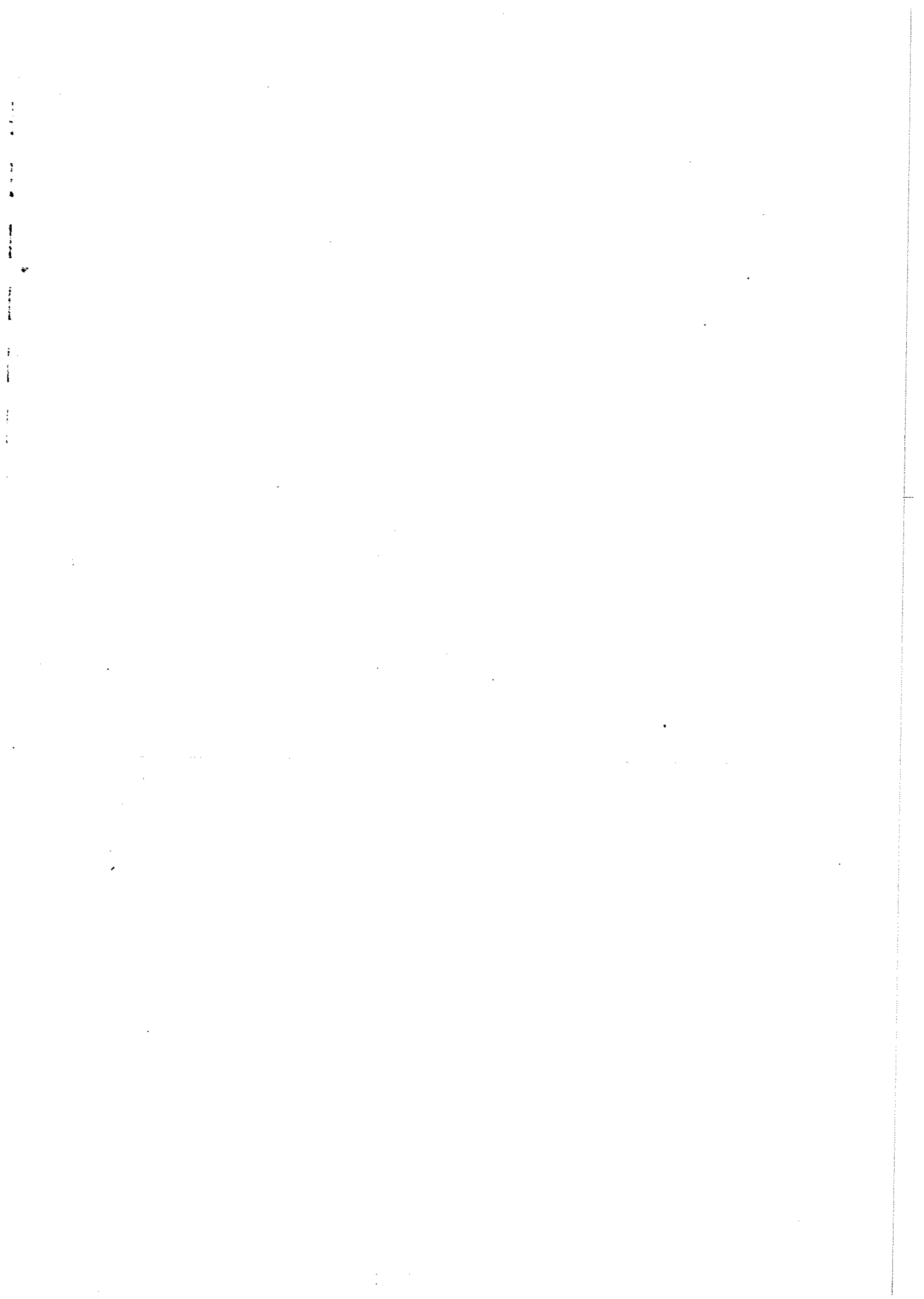
بحث أعد لنيل درجة الدكتوراة

إعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية اصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ٤



الحداثيون لا يرفضون كل قديم

١ – هناك من الحداثيين من يرى رفض الماضي كله ، وهدمه ، دون النظر فيه أو بحثه [(١)]. يقول الحداثي المغربي سعيد بن سعيد بأن المثقف التاريخاني يقرر وجود « طرح الماضي ظهرياً ، حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ، ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقة التأخر التاريخي ، بل السبيل الوحيد إلى ذلك هو استلهام درس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر ، الذي استطاع أن يصفي الحساب مع الكثير من الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية، واجتماعية ، ومعرفية ، واقتصادية ، وأيديولوجية » [(٢)].

فهؤلاء يرون أن « باب الحداثة لا يفتح إلا متى قمنا بإعمال فأس يجتث التراث من أساسه » [(٣)].

ولهذا يقول الحداثي الماركسي محمد دكروب عن طائفة من شباب الحداثة ، وموقفهم من التراث :

« ... ، فإن الثورة على كل الأشكال والأنواع السابقة في بناء العمل الأدبي ، رافقتها رغبة عارمة من جيل الشباب تهدف إلى محو كل ما سبق ... .

هذا النوع الطفيلي ، هو أكثر الناس صراخاً بالطليعية ، وتطرفاً في نفي كل ما سبق ، والشطب عليه ، ووضعه في خانة التخلف والرجعية » [(٤)].

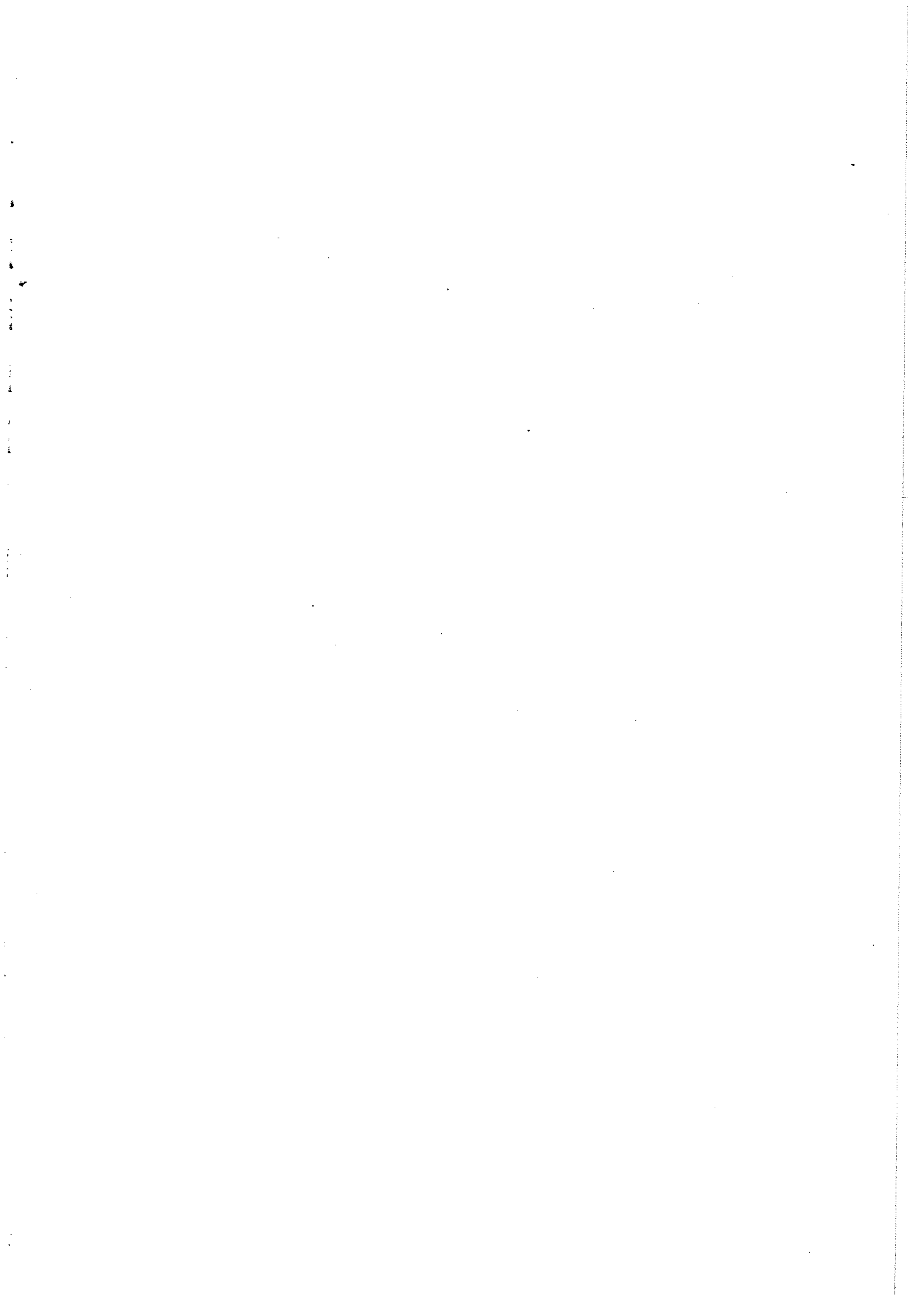
---

(١) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٩٠ ، ١٢٤ ، والحداثة في الشعر المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤) الأدب الجديد والثورة ، كتابات نقدية ص ٦٢ ، ٦٣ .



ثم ينتقد هذه الطائفة قائلاً :

« وهذا النوع الزائف المزيف ، هو آفة كل مرحلة تجديدية ثورية، سواء في الأدب والفن ، أم في حركة النضال السياسي »[١].

وهذا النقد منه ليس لأنهم نفوا التراث ؛ وإنما لأنهم لم يؤمنوا بالحركات الثورية فيه ، وكل ما يعد إرهاصاً للحداثة .

٢ – هذا هو موقف قلة قليلة من الحداثيين ، أما الاتجاه العام والرئيس ، والمنظر له في العالم العربي فهو عدم رفض القديم كله .

فليس كل قديم يرفضه الحداثيون ، ويثورون عليه ، فثورتهم مقصورة على ما يصفونه بالثابت ، والساكن ، والمألوف ، والمعروف والسائد .

ويعنون بذلك القرآن والسنة ، وما جاء فيهما من عقيدة وشريعة ، وقيم وأخلاق ، إنهم يعنون مصادر الدين ، وما صدر عنها .

أما الحركات الثورية والباطنية والفلسفية ، والمذاهب العقلانية المنحرفة ، والفساق ، والخارجون على المنهج الإسلامي المستقيم ، كل أولئك معظمون عند الحداثيين ، بل قد يعدهم بعض الحداثيين أسلافاً لهم في المذهب الحداثي الثوري ؛ لرفضهم الدين الإلهي الحق ، فلا يرفضونهم ، وإن كانوا من القدماء والماضين ، فيجمعهم الخروج ، والتجاوز ، ورفض النمطي والسائد والثابت [٢].

ولهذا فإنهم ينادون بحداثة « تتصالح مع التراث ، الذي هو نقيضها ، وتتصالح كذلك مع الكونية ، مع الموروث المطلق لمجمل البشرية »[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٣/٩، ١٠، ٢٥، ٢٩٣ ، وشعرنا الحديث إلى أين ص ١٠٢،والحداثة في الشعر المعاصر ص ٦ ، وقضايا الشعر الحديث ص ١٧ .

(٣) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٨٥ ، وانظر ص ١٢ .

بل إنهم قد يستعملون ألفاظ القرآن والسنة ، ويوظفونها لخدمة الحداثة والتحديث ، ويعدّون هذا إفادة من التراث ، دون أن يحكمهم ، بل هم يحكمونه ، ويتصرفون به ، أخذاً ورداً ، حسب عقولهم ، وشهواتهم ، وعواطفهم .

يقول أدونيس :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً ، لا يمكن أن يقال عن أي إنسان ، مهما بلغت درجة رفضه ، ذلك أن رفض الماضي رفضاً تاماً مستحيل .

إن مسألة الصلة بالماضي لا تبحث من زاوية الرفض أو القبول ، بل من زاوية فهم هذه الصلة ، ووجهة النظر في تحديد طبيعة هذه الصلة ، وتحديد ما نتصل به ، وما لا نتصل ، وهذه مسألة تطرح قضية الثابت والمتحوّل في تراثنا ، ما الثابت في تراثنا ، وكيف نحدده ؟ ، ما المتحول وكيف نحدده ؟ ، بمن وبأي شيء نرتبط وكيف ؟ عمّن وعن أي شيء ننفصل وكيف ... »[١] .

ويقول في موضع آخر :

« إن القول عني بأنني أنادي بالانفصال عن الماضي إطلاقاً ، يتجاهل ، أو يجهل الواقع ... ، إن الماضي الذي أدينه هو ماضي السلبيات ، والجوانب الرجعية ، لا الماضي إطلاقاً ... »[٢].

ويقول :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً عبارة متناقضة جوهرياً ، عدا أن ذلك مستحيل »[٣].

ثم يبين أنه لا يختار من الماضي إلا عناصره الثورية ، فيقول :

---

(١) زمن الشعر ص ١٢٧ .

(٢) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٣ .

(٣) مجلة الآداب ، ع ٦ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٥.

« الثورة ليست تكراراً للماضي ، وليست إحياءً ، إنها تعيد النظر في الماضي ، فتأخذ منه عناصره الثورية ، وترفض كل ما يناهض الثورة أو يناقضها »[١].

ويقول أيضاً :

« لا يمكن رفض الماضي ككل ، هذا عبث ، حين أقول : إنني أرفض الماضي ، أعني – وهذا ما أريد أن يكون واضحاً – أنني أرفض الجوانب التي تعجز عن الحضور ، وعن مواكبة المستقبل ... .

وهذا الرفض يعني أن العربي الذي كاد أن يسيطر على العالم في القديم ، يستطيع أن يسيطر عليه اليوم بشكل آخر ، لكنه لن يسيطر بالخضوع إلى الماضي ، أو إلى أشكاله ، بل بانطلاقه من اللهب الذي انطلق منه أسلافه .

الشكل الآخر هو الشكل المنبثق عن سيطرة الإنسان على لحظته الراهنة ، العربي ما يزال يعيش في اللحظة الماضية ، ومن هنا تمسكه بالماضي وبأشكاله جميعاً ، بهذا المعنى رفض الماضي هو إحياء لأهم ما فيه ، هو تأكيد على الإنسان وقدراته .

واللهب هو هذه الطاقة الخفية التي حركت تاريخنا ، وألهمت صانعيه الكبار ، وهذا اللهب هو في جوهره هاجس الارتقاء بالإنسان ، هاجس أن تكون الأرض سماء ثانية »[٢].

وقوله « أن تكون الأرض سماء ثانية » ، أي أن السماء كانت مصدر « المعرفة » والقيم في الماضي ، وهذه هي الأولى ، أما في المنظور الحداثي فلابد أن تكون الأرض هي مصدر « المعرفة » ، وبذلك تكون سماء ثانية .

---

(١) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩ نيسان ١٩٧٠م ، ص ٢٤ .

(٢) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٣٩ .

ثم تأمل قوله :

« آه يانعمةَ الخيانة –

أيها العالم الذي يتطاولُ في خطواتي

هوّةً وحريقة

أيها الجثة العريقة

أيها العالم الذي خنته وأخونه

أنا ذاك الغريق الذي تصلّي جفونه

لهدير المياه

وأنا ذاك الإله –

الإلهُ الذي سيُبارك أرضَ الجريمة

إنني خائنٌ أبيع حياتي

للطريق الرّجيمة ،

إنني سيّد الخيانةْ » [1].

ويخاطب الشيطان قائلاً :

« خفْت ؟ غيّر وجهك المنهزما

أيها الشيطان يا مركبتي فوق النجومْ

أنا لا أخشى الطريقَ الأبكما

إنني ريحُ سمومْ

إنني كالصَّدَفَةْ :

تحت وجهي حُفرت مقبرتي

أفْجر الأحلامَ في أهدابك المرتجفه

وابْقَ في حُنجرتي ،

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٣٤٤ .

أيها الشيطان يا مركبتي تحت النجومْ »[١].

ويتحدث أدونيس ، عن المبدعين في تراثه وأسلافه ، فيذكر منهم امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة ، والذي أعجبه من شعرهما ، كما يقول :

« إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من حيث كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينياً واجتماعياً ، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية ، فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع ، وإن كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة اللاخطيئة ، فاللذة هي وحدها القيمة .

إن الانتهاك ، أي تدنيس المقدسات هو ما يجذبنا في شعرهما ، وإن العلة في هذا الجذب أننا شعورياً نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان... ، فالإنسان حيوان ثوري »[٢].

ولهذا فإن الماضي ، الذي يجب أخذه هو الماضي الثقافي ، الذي أنتجه الحلاّج والرازي وابن الرّاوندي وشبلي شميل وفرح أنطون ، كما يقول ذلك أدونيس ، ثم قال : « ولسوف نكمل ما بدأه هؤلاء فنشك ونرفض ونغيّر »[٣].

وكذلك الماضي الذي أنتجه امرئ القيس وأبو نواس وأبو تمام ، والشريف الرضي والمعري « ومئات العقول الأخرى في تراثنا العربي ، التي غيّرت ورفضت وتمردت على الأليف والموروث والعادي والتقليدي »[٤].

ثم قال بعد ذلك :

« نشير – أيضاً – بشكل خاص إلى جابر بن حيان ، وأبي بكر

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

(٢) الثابت والمتحول ١/٢١٥،٢١٦ .

(٣) انظر : زمن الشعر ص ٢٣٩ وانظر ص ٤٩ ، ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٣ ، وانظر ص ١٣٠ ، والشعرية العربية ص ٨٣ ، ٨٤ .

محمد بن زكريا الرازي ، وابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة ، الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردّد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ، وساد لديهم حب المعرفة للمعرفة ذاتها ، وحس البحث والثقة بالعقل الإنساني أنه قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً »[1].

ثم قرر « أن صورة العالم الأرضي في الرؤيا الدينية زائلة ، أي فانية ؛ ولذلك لا يجوز خلق الآلهة الأرضية ، أو الوقوع في وَهْم (الجنة الأرضية) ، وهو وَهْم يخلقه بامتياز الشعر »[2].

ولهذا يقول الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي أثناء حديثه عن أدونيس وكتابه (الثابت والمتحول) :

« يحاول أدونيس في (الثابت والمتحول) بعد مئات الصفحات أن يثبت أن الشعوبية في الفكر العربي والثقافة هي التيار الأصيل الوحيد الذي كان ، ويتأسف ويأسى لأن هذا التيار قد قمع ... »[3].

ويقول البياتي – أيضاً – :

« لقد روى لي أحد الأصدقاء أن أدونيس دُعي مرة لإلقاء محاضرة في الولايات المتحدة ، وقد ذكر أمام الحاضرين أن كتاب (ألف ليلة وليلة) هو الكتاب العربي الوحيد الذي يستحق القراءة ، وقد ذكر ذلك في محاضرته أمام حشد من المستشرقين والأساتذة والباحثين مما أثار

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١ ، وانظر ما قرره الحداثي محمد الفيتوري من ضرورة الاهتمام بأمثال من ذكرهم أدونيس ، راجع قضايا الشعر الحديث ص ٢٣٦.

(٢) زمن الشعر ص ٦٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٣ .

استنكارهم ... ، وربما إذا ما دعي أدونيس مرة أخرى لإلقاء محاضرة في مكان آخر سيعلن مثلاً أن مهيار الديلمي هو الشاعر الوحيد في تراث الشعر العربي ، وهلم جرا .

ويمكن تفسير سلوك أدونيس هذا بالباطنية الشعوبية ، التي تجلت من خلال تغييره لمواقع أقدامه ، وانتقاله من الحزب القومي الاجتماعي إلى أن يصبح قومياً ، ثم ناصرياً ، ثم ماركسياً ، ثم ما لا أدري ، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على حقده على هذه الاتجاهات ، ولكنه أراد أن يجرّبها لأسباب باطنية تخفى علينا .

والغريب أن ثورة إيران لم تهزه بقدر ما هزه عرق خفي لم يظهر من هذه الثورة »[١].

ويقول أدونيس :

« يجب أن نميز في التراث بين مستويين : الغور والسطح ، السطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والأشكال .

أما الغور فيمثل التفجر ، التطلع ، التغير ، الثورة ؛ لذلك ليست مسألة الغور أن نتجاوزه ، بل أن ننصهر فيه .

الشاعر الجديد ، إذن منغرس في تراثه ، أي في الغور ، لكنه في الوقت ذاته منفصل عنه ، إنه متأصل ، لكنه ممدود في جميع الآفاق »[٢].

توظيف التراث

يتلاعب الحداثيون بألفاظ القرآن الكريم ، وما جاء فيه من قصص، فيدخلونها في مقالاتهم وأشعارهم ، التي تصف الزنا والخنا ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

والتمرد الحداثي ، ونحو ذلك ، ويسمون ذلك توظيفاً للقرآن والتراث ، وإليك بعض الأمثلة :

١- يكثر أدونيس من تلاعبه بألفاظ القرآن واستغلالها في خدمة فكره الحداثي ، ومن ذلك قوله :

« من يعطيني ورقةً أحمِّلها أكداساً من البخور والصندل أنقّطها
كالعروس وأجلوها
أقرأ عليها سورة مريم
أهز فوقها جذوعي من الشوق والحلم
وأرسلها إلى أحبابي
مليئة كالتفاحة
خفيفة وخضراء كمهرة الخضر !
...
أنتم أيها الملائكة
الأطهار المنقذون
القوّاد الحكماء ... إلخ »[١].

٢- ويخاطب حبيبته ، ويقول :

« عَمِّقي فُوهة الصّدر صيري متاهةً واحضنيني
يكون لي تاريخ من الرّعد
...
بين الزغب أنصب خيامي
أختلج
أهيءُ عدة السفر

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٦٩ ، ٥٧٠ .

كل خلجة بلاد والطرق مضيئة كأحشائي
ننحني نتوتّر نتقابل نتقاطع نتحاذى
أنا لِباسٌ لكِ وأنتِ لباسٌ لي ... »[١].

ويشير عند بداية هذه الكلمات إلى قوله تعالى : (... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ...)[٢]، ومعها أشار إلى قول «القديس» النصرانيّ غريغوار بالاماس ، « الجسد قُبَّةُ الروح » ...[٣].

٣- ويقول الحداثي السعودي محمد الثبيتي :

« أرقيت عفتها بفاتحة الكتاب
قبلتها
فاهتز عرش الرمل وانتثرت قوارير السحاب
أسرجتها بالحلم والشهوات والصبر الجميل »[٤].

٤- ويقول :

« هذه أولى القراءات وهذا
وجه ذي القرنين عاد ... مشرباً بالملح والقطران عادْ
خارجاً من بين أصلاب الشياطين وأحشاء الرماد »[٥].

٥- ويقول بدر شاكر السياب أثناء حديثه عن حبيبته ابنة الجلبي :

« ...
وتحت النخل حيثُ تظلُّ تمطرِ كلُّ ما سعْفَه

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٢٣.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٧ .

(٣) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٠٥ .

(٤) التضاريس ص ٢٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٩ .

تراقصتِ الفقائعُ وهي تُفجَرُ – إنه الرُّطَبُ
تساقطَ في يد العذراء وهي تهزُّ في لهفه
بجذع النخلةِ الفرعاء تاج وليدكِ الأنوارُ لا الذَّهَبُ
سيصلب منه حُبُّ الآخرين ، سيُبرِئُ الأعمى
ويبعث من قرار القبْر ميْتاً هدَّه التعَب
من السفر الطويل إلى ظلام الموت ، يكسو عظمَه اللحما
ويُوقد قلبَه الثلجي فهو بحبِّه يثبُ ... »[1].

وعند قوله : « العذراء » ، أشار السياب في الحاشية إلى قوله تعالى : « وهُزِّي إليك بجذْع النخلة تُسَاقِطْ عليك رُطباً جَنيًا)[2].

٦– ويقول محمد الثبيتي في موضع آخر :

« قل لليلى تجيء صباح الأحد
إنها تقف الآن بين الزلال وبين الزبد
قل لها :
ظاهر الماء ملح وباطنه من زبد
قل لها :
أنت حِلٌّ بهذا البلدْ
أنتِ حَلٌّ لهذا الولد »[3].

٧– ومن أشعاره :

« ياغراباً ينبش النار

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ١/٥٩٨، ٥٩٩ .

(٢) سورة مريم ، الآية ٢٥ .

(٣) التضاريس ٨٣ ، ٨٤ .

يواري عورة الطين وأعراس الذباب .. .

. . .

إن قام ماء البحر صاغ الرمل بين مقاطع الجوزاء
مهراً عيطموساً فاتحاً ...
من قمة الأعراف ممتدٌ إلى ذات العماد

. . .

هذا الدم الحوليٌّ منصوب على تيماء . . .
من يلقي ببوادي الجن شيئاً من نحاس
من ذا يغني : لا مساس . . .
ألا قمراً يحمرُّ في غرة الدجى . . .
ونتلو على أبوابه سورة الحمى »[١].

٨- ويرسل صلاح عبد الصبور رسالة إلى صديقته ، يقول فيها :

« صديقتي
عِمي صباحاً ، إن أتاك في الصباح

. . .

صديقتي إني مريض
وساعدي مكسور
. . . خطابك الرقيقُ كالقميص بين مُقلَتيْ يعقوب
أنفاس عيسى تصنعُ الحياةَ في التراب ... »[٢].

إنه المنهج الانتقائي

هذا المنهج الحداثي هو « المنهج الانتقائي » ؛ إذ يعرض

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٠ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) ديوان صلاح عبد الصبور ١/٧٨-٨٢ .

الحداثيون التراث على أسسهم وأصولهم فما وافقها منه قبل ، وما خالفها رُدّ ، كالمسلّمات والثوابت العقدية والشرعية .

يقول محمد أركون – مؤكداً المنهج الحداثي الانتقائي – :

« والواقع أن ابن رشد يمثل داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني الفلسفي والعلمي ، (بمعنى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع) ، وقد مثل هذه العقلانية إلى درجة أنه أثار في السوربون وأكسفورد ، (أي أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك) ، وفي القرن الثالث عشر الميلادي ، حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا بالرشدية ، أو بالعقلانية الرشدية ؛ فهو يمثل إذن مرجعية هامة داخل إطار الفكر العربي – الإسلامي ، كما ويمثل مرجعية هامة داخل الإطار الفكري الأوروبي ، أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت ، إنه يمثل نقطة التواصل والاحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين ، وعن هذا الاحتكاك الحضاري الخصب تولّد تيار الحداثة فيما بعد »[1].

وبعد ذلك قال :

« فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين ، لا انقطاع واحد ، فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة ، وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر ، منذ أربعة قرون وحتى اليوم ، والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذي يصمّون فيه الآذان بتمجيد التراث » ، والتراث الكلاسيكي المبدع – عنده – هو « ابن سينا ، والفارابي ، والكندي ، والنظّام ، والجاحظ ، والتوحيدي ، والمعري ، والغزالي ، وابن رشد ... »[2].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٢٢ ، وانظر ص ٣٢٩-٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٣ ، وانظر ص ٣٥٥ .

ويقرر بعضهم أن « الحداثة فعالية مستمرة في كل الأجيال ، وليست ظاهرة تخص عصراً بعينه ، بمعنى أن كل محاولة من المبدعين للتعبير عن حاضرهم ، وتغيير أنماط الفن التي ما تزال تنتمي إلى ماضيهم، انتماء يبتعد عن تلبية حاجات عصرهم ، هي محاولة تعمل بآليات متشابهة غير متعلقة بمقتضيات الموقع الجغرافي ، أو الحقبة التاريخية »[١].

فالتراث ، عندهم « خزان للأفكار والرؤى والتصورات ، تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها ، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم ، لابد إذن من الاختيار ، ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر ، والتطلعات المستقبلية ... »[٢]، لذا فهم يرون تقبل الفكر الأشعري والمعتزلي والشيعي والصوفي والفلسفي ؛ لأن فيها ما يساعد على التقدم ، ويدفع عجلة التطور إلى الأمام ، وعناصر التقدم والتطور موجودة في تلك الأفكار والفلسفات السابقة[٣].

يقول جعفر ماجد :

« تعبير الخروج عن المألوف يحتاج في رأيي إلى نوع من التوضيح ، إن الخروج عن المألوف قد يوحي بنوع من القطيعة ، بينما أفضّل أن يعبر عن المعنى المقصود بالتجاوز والتجديد ، وذلك أحسن من الخروج عن المألوف »[٤].

وتهاجم سلمى الخضراء الجيوسي المحافظين على التراث ، والداعين إلى الالتزام بما فيه من حقائق شرعية ، وكذلك تهاجم الرافضين

---

(١) الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ص ٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٣٨، ٣٩ .

(٣) انظر : المصدر السابق ٣٧ – ٤٠ ، وانظر : ص ٢٦٢ .

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٥٦ .

لجميع ما في التراث من حركات وأباطيل ثورية خارجة عن المألوف ، فهي تقول : « والمؤسف في هذا المجال أن من تصدى للدفاع عن التراث ، والدعوة إليه ، كان عادة سلفياً تقليدياً في تفكيره ولغته وأسلوبه ، وأن من تصدى للهجومات على التراث كان يجهله جهلاً كبيراً فلم ننتفع بأي من الفريقين »[١].

ولذلك تدعو إلى الإفادة من التراث ، أي مما حدث فيه من حوادث خارجة عن المألوف والثابت .

يقول يوسف عز الدين :

« وليس التجديد نبذ كل التراث ، والابتعاد عن القديم كله ، أو سحق الإرث الكبير ... ، إنما اختيار الجيد الأصيل من التراث بعناية ودقة ؛ ليلائم روح العصر ، ويطور حاجة الحياة المعاصرة والحضارة الجديدة »[٢].

ويقول حسين أحمد حيدر :

« لم يقف الفكر التراثي حائلاً دون الشعر الغزلي ، لكونه شعر غزل ، ولا الخمريات ، لكونها شعر خمر ، ... ، وشعر الخمريات للنواسي ، وعمر الخيام ، وغيره ... ، كل هذا لم يسقطه الفكر العربي القديم من حسابه ، ... ، والذي أريد أن أنتهي إليه هو أنه ليس لنا أن نطلب إلى الشاعر ... أن ينصرف عن شعر الخمر ، أو الغزل ، ليلتزم أدباً معيناً ، بل نسمعه ينشد :

أين أمس الشهوات

والرجس والفحشاء

والفسق والخنا

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٧ .

والحرام ... »[١].

ويؤكد أدونيس أن سبب بقائهم على صلة مع الماضي ، ليس تديناً ، فهو يقول :

« حين نقول إننا عرب ، وإن حركة مجلة شعر حركة عربية ، نقول ذلك لا تسيساً ، ولا تديناً ، ولا غوغاة ، نقوله ؛ لأنه واقعنا ؛ لأنه حاضرنا ومصيرنا ، نخجل أن يدخل المثقفون العرب في نقاش حول هذا الموضوع ... »[٢].

ويوظف صلاح عبد الصبور ما يناسبه من التراث لخدمة فكره ودعوته ، فله مسرحية « مأساة الحلاج »[٣]، و« مذكرات الصوفي بشر الحافي »[٤]، و« مذكرات الملك عجيب بن الخصيب »[٥] أحد ملوك ألف ليلة وليلة .

أما بدر شاكر السياب فقد أكثر من ذكر أساطير الهند والصين واليونان وأوروبا[٦].

وعبد الوهاب البياتي تراثه الذي وظفه يتمثل في « شهرزاد » ، و « سندباد » ، و« جلال الدين الرومي » ، و « الحلاج » ، و« ابن عربي»، وأمثالهم[٧].

---

(١) تحديث وتغريب ص ١٣٦ ، ١٣٧، والشعر لنديم محمد ، انظر : المصدر السابق ص ١٣٧ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٣٦ .

(٣) ديوان صلاح عبدالصبور ٢/٥٤٤ .

(٤) المصدر السابق ١/٢٦٣ – ٢٦٩ .

(٥) المصدر نفسه ١/٢٥٣-٢٦٠ .

(٦) انظر : ديوان السياب ١/١٣١ ، ٢٧٣ ، ٥٠٩.٢٥٢ ، ٤٣٠ ، ٤٨٢ ، ١١٧، ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٥٥ ، ٣٥٣ ، ٢٨٣ ، ٥٥٢ ، ٣١٠ ، ٢٢١ ، ٤٠٨ ، ٥٦٤ ، ٦٥٤ ، ٣٠١ ، ٢١٨ .

(٧) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٤٧٦ ، ٤٨٥، و٢/٩ ، ٢٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٨ ، ٣٧٢ ، ٤١٣ ، ٤٥١ ، وغيرها .

هذا وإن اهتمام الحداثيين بالتراث ينحصر في (التراث الشعبي)، الذي يتمثل بالماديات القديمة الموروثة ، وكذلك الأغاني الشعبية ، وفي « الأقنعة » ، حيث يختار الحداثي أحد المخالفين في التأريخ ويقول ما يريد باسمه وعلى لسانه ؛ ليستطيع نقد الواقع وما فيه دون مصادمة مع المخالفين له ، وفي « المرايا » التي تعكس الأشياء والأشخاص ، وتصلح أن ترفع للماضي ، كما تصلح أن ترفع في وجه الحاضر ، وأخيراً في « التراث الأسطوري » [1].

فالحداثة تجمع بين فكرين تغريبيين ، فكر تراثي يتمثل بالصوفية، ونحوها ، وفكر عصري وهو الوجودية ونحوها من الأفكار الغربية المعاصرة [2].

ولهذا يشترط صلاح فضل الحرية لولادة الحداثة ، وذلك بأن يصبح الفرد حراً في انتقاء ما يناسب العصر من التراث دون تعصب له ، أو تسلط التراث عليه ، ويؤكد على الحرية الفكرية في الحكم على التراث [3].

ويقول الحداثي السوري دريد يحيى الخواجة :

« بداءة نحن ضد القطيعة المعرفية الجذرية ... ، لنأخذ ظاهرة استخدام الرمز الأسطوري أو التراثي مثلاً في الشعر الحديث فهي ليست مستوردة ، بل هي من تقاليدنا الشعرية العريقة ، الموغلة في القدم ، التي زادها مسّ التجديد الحيوي على مرّ الأيام عمقاً وقوة وتنوعاً في التوظيف والاتكاء ، دون أن نغفل استفادة هذه الظاهرة من التجارب الشعرية الأوروبية الحديثة ، حيث أدى تفاعل التراث العربي مع الأجنبي في أسلوب

---

(١) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١٤٩ فما بعدها .

(٢) انظر صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦هـ ، ص ٩ .

(٣) انظر : مجلة الأسبوع العربي ١٩٨٨/٩/٢٦م ، ص ٦٨ .

هذه الظاهرة إلى ثراء المعنى ... »[١].

ثم ضرب أمثلة من احتفاء الحداثيين بالباطنين والصوفيين والفلاسفة ونحوهم من السابقين[٢]، وهو التراث الذي يتمسك به الحداثيون .

ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر :

« وقد يرى بعض الدارسين أن الحداثة حركة لا زمانية ، أي غير منتمية لفترة تاريخية معينة ، فالشاعران أبو تمام وأبو نواس يمثلان الحداثة ؛ لأن شعرهما فيه خروج تقدمي ، وانبثاق عنيف و متمرد ، وهذا الرأي يضرب مقولة : إن الحداثة انقطاع عن الماضي والسابق »[٣].

وكأنه يؤيد هذا القول الأخير ؛ إذ قال بعده :

« إن لا زمانية الحداثة يجعلها محيطاً واسعاً تصب فيه أصوات متعددة ، ومتقاطعة أحياناً ، ما الذي يجمع بين حداثة الخمسينات ، وحداثة التسعينات ؟ ، وقبل ذلك ما الذي يجمع بين حداثة الحلاج ، وحداثة أبي نواس ؟ ... »[٤].

وصدق حلمي محمد القاعود عندما أكد أن الحداثيين « يتفقون فيما بينهم على قطع صلة العربي المعاصربماضيه تماماً ... إلا ما اتفق ... مع مناهجهم ، سواء تمثل في الحركات الشعوبية ، أو الباطنية ، أو الإلحادية (الزنادقة) ، أو غير ذلك مما يتناقض بالضرورة مع الإسلام »[٥].

والحداثيون يعدّون « كل حركة معارضة للنظام القائم ثورة

---

(١) الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ص ٣١ .

(٢) انظر : المصدر لسابق ص ٣٣ – ٣٥ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٨٥١٩ ، ١٤ /١٤١٢/٤هـ ، ص٧ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) الحداثة تعود ص ٦ .

إصلاحية ، ... ، ثورة الزنج ، وثورة الخرمية ، -مثلاً- ، فبينما كانت الأولى انتفاضة ضد العبودية والسخرة ، كانت الثانية حركة عنصرية دينية ... »[1]!!.

فهم لا يؤمنون بالماضي والموروث إلا بما يتناسب وحركتهم الثورية، وما لا يناسبها يرفضونه ، ويحاولون هدمه وتحطيمه ، وقد يؤولونه ، ويوظفونه ، لخدمة حركتهم .

« لهذه الأسباب ولغيرها ذهب الشاعر الحديث - في توق محموم - يبحث عن الأسطورة ، ويعتمدها أنى وجدها ، لا يعنيه في ذلك أن تكون بابلية (عشتاروت تموز) ، أو مصرية (أوزوريس) ... ، أو فينيقية (أدونيس ، فينيق) ، أويونانية (أورفيوس ، بروميثيوس ، عولس ، أوديس إيكار ، سيزيف ، أوديب ... الخ) ، أو مسيحية (المسيح، لعازر ، يوحنا المعمدان) ، بل إنه ذهب إلى بعض حكايات الجاهلية ، ورموزها الوثنية (زرقاء اليمامة ... اللات) ، وعامل القصص الإسلامية على المستوى نفسه ، مثل قصة الخضر ، وحديث الإسراء ، والمهدي المنتظر ... ، واتخذ من كل ذلك رموزاً في شعره ... »[2].

يقول أدونيس :

« ومن هنا نفهم كيف أن القديم يجب أن يكون في خدمة الجديد ، وحيث تنعكس هذه الحقيقة ، أو تنتفي يكون الانحطاط والتخلف »[3].

---

(١) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١١٠، وانظر ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، وانظر ص ٨٠ ، ٨١ .

(٣) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٣ ، وانظر ص ٢٧ - ٢٩ .

رفض مصادر الدين والعقيدة

١ – من أعظم مقومات الحداثة عند الحداثيين ، الثورة على التراث ، بإثارة الأسئلة والشكوك والشبه حوله ؛ بغية زعزعة ثقة الناس به، ومن ثَمَّ التخلي عنه .

ويقصدون بالتراث ما ورثه الناس اليوم عن أسلافهم ، من المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ومصادره ، فيشمل أصول العقيدة ، وأركان الشريعة ، وما تتضمنه من عبادات ، وقيم وأخلاق، ومعاملات ، أو بتعبير آخر هو القرآن والسنة وما جاء فيهما ؛ فإن زعزعة الإيمان بمصادر التلقي تفقد الحرص على الإلتزام بما جاء عنها.

وأعظم من ذلك تجرؤ الحداثيين على الله – سبحانه وتعالى – وسخريتهم من ذاته وأسمائه وصفاته – تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً – ، كذلك فقد تجرأوا على رسله – صلوات الله وسلامه عليهم – وسخروا منهم .

يقول أدونيس :

« ليس التراث مركزاً لنا ، ليس نبعاً ، وليس دائرة تحيط بنا ، حضورنا الإنساني هو المركز والنبع ، وما سواه ، والتراث من ضمنه يدور حوله ، كيف يريدوننا إذن أن نخضع لما حولنا ؟ ، لن نخضع ، سنظل في تواز معه ، سنظل في محاذاته ، وقبالته ، وحين نكتب شعراً سنكون أمناء له ، قبل أن نكون أمناء لتراثنا ، إن الشعر أمام التراث ، لا وراءه ، فليخضع تراثنا لشعرنا نحن ، لتجربتنا نحن ، لا يهمنا في الدرجة الأولى تراثنا ، بل وجودنا الشعري في هذه اللحظة من التاريخ ، وسنظل أمناء لهذا الوجود ، من هنا الفرق الحاسم بيننا وبين الإرثيين ، لا يقدم نتاجهم

إلا صورة الصورة ، أما نحن فنخلق صورة جديدة »[١].

ويرى أن ما يأخذه على ممثلي الثقافة السائدة هو اتباعهم للتراث، فيقول – مستشهداً بموقف أحد الشيوعيين – :

« كان لينين يأخذ على الديمقراطيين البورجوازيين الصغار تقليدهم الذليل للماضي ، وهذا ما يمكن أن نأخذه على ممثلي الثقافة السائدة في الحياة العربية »[٢].

٢ – ثم يعرّف التراث ، الذي يجب تحطيمه ، واستقصاء مفهوماته ، فيقول :

« إن التراث أفق معرفي ينبغي استقصاؤه باستمرار ، لكن مفهوماته ، وطرائق تعبيره غير ملزمة أبداً ، والشاعر الخلّاق هو الذي يبدو في نتاجه كأنه طالع من كل نبضة حية في الماضي وكأنه في الوقت نفسه شيء يغاير كل ما عرفه هذا الماضي »[٣].

ومن شدة الحمق ثار (أدونيس) على اسمه ، التقليدي ، الديني ، القديم ، الموروث ، فغيّره ، وحوله ، وقد كان اسمه (علي أحمد سعيد) فرفضه وسمى نفسه (أدونيس) ، أحد الأسماء الإغريقية الفلسفية الخارجة على الموروث الديني الصحيح ، ثم أثبت هذا الاسم الجديد على جميع مؤلفاته ومقابلاته[٤].

٣ – ويؤكد أن « مشكلية » التراث هي في أساسها دينية ، إذن لابد من الثورة عليها كما فعل جبران خليل جبران ، ومن هنا تأتي أهميته ،

---

(١) زمن الشعر ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٧ .

(٣) سياسة الشعر ص ٢٥ .

(٤) انظر : الأعمال الكاملة ١/٥٥٦ ، ٥٥٧ ، وحركية الإبداع ص ١٧ .

يقول أدونيس : « وإذا أشرنا من جديد إلى أن مشكلية التراث هي في أساسها دينية ، وإلى أن مواجهة هذه المشكلية كانت شعرياً (وفكرياً) تلفيقية ، بحيث بقي قياس الشعر والأدب على القديم (الدين) قاعدة أولى، تتجلى لنا أهمية جبران الحاسمة في تأسيس أفق الحداثة الفنية العربية »[١].

ويوضح أدونيس أنه يريد بالتراث : « التاريخ الشعري والثقافي الحي ، ليس العربي فحسب ، بل المتوسطي أيضاً »[٢].

ولهذا فهو يثور على « النص » المعرفي في الثقافة الدينية الإسلامية ؛ لأن الناس يأخذون منه ثقافتهم الفكرية ، بصفتها حقيقة ثابتة فيه ؛ وهذا ما يجعلها تتناقض مع الحداثة ، التي لا ترى الحقيقة من خلال النص الديني ، وإنما لابد من « التجربة والواقع » ، ومما قاله في هذا :

« تتجسد هذه الثقافة في ممارسة معرفية متواصلة ، ترى أن الحقيقة كامنة في النص ، وليس في التجربة والواقع ؛ فهي معطاة نهائياً، ولا حقيقة غيرها ، ودور الفكر هو أن يشرح ويعلّم ، انطلاقاً من الإيمان بهذه الحقيقة ، لا أن يبحث ، ويتساءل من أجل الوصول إلى حقائق جديدة، مغايرة .

من هنا كان طبيعياً أن ترفض هذه الثقافة الحداثة ، التي تتناقض نظرياً مع أصولها ، خصوصاً في كل ما يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في رؤيتها الدينية ، وجهازها المعرفي الديني »[٣].

٤ – وكما ثار « العلم » على الدين في المجتمع الغربي ، طالب الحداثيون بثورة العلم على الدين في العالم العربي ؛ ولهذا يرون أن « العلم

---

(١) الثابت والمتحول ١٥٧/٣ .

(٢) مجلة شعر ع ١٨ ، ١٩٦١ ، ص ١٧٩ .

(٣) الشعرية العربية ص ٨٣ .

يغيّر النظرة إلى الماضي تغييراً كلياً ، فالماضي في عين العلم ليس خطأ وحسب ، وإنما هو جهل أيضاً ، وما تبقى فيه مما لا يقدر أن يصمد أمام الامتحان العلمي ؛ فإنه ساقط ، لا محالة .

... ، إن العلم يجعل الإنسان قابلاً لفكرة مجيء مستقبل يختلف جذرياً عن كل ما عرفه الإنسان سابقاً ، ومن هنا يجعله قابلاً لفكرة نهاية الماضي » [١].

ولعلهم تجاهلوا الفرق بين الموقفين ، الإسلامي ، والنصراني المحرّف من العلم .

٥ – ولابد – عندهم – من الانتقال من القبول إلى التساؤل ، « في القبول رضى وطمأنينة ويقين ، في التساؤل تمرد ورفض وشك ، القبول فرح بالأصل والنبع ، والتساؤل قلق عليهما ، إنه المسار الذي يمتد بين حتمية الابتعاد عنهما ، والرغبة في العودة إليهما ، والبقاء فيهما .

القبول علامة الثبات ، والتساؤل علامة التحول » [٢].

والتحول يتمثل : « بدفعة ثورية تجديدية في المضمون والشكل معاً... ، ثورة على المألوف ... ، من الحياة والأفكار وطرائق التعبير » [٣].

يقول أدونيس :

« الرؤيا الشعرية هنا تشويش لنظام العالم الظاهر، وللحواس ، من حيث أنها موقف ... ، هكذا يصبح الشعر تحولاً ، وصعوداً دائمين ، في أقاليم الغيب من أجل اتحاد بين الإنسان والوجود ، أعمق وأغنى وأشمل... ، إن الشعر الجديد كلام غير عادي ، وغير عام ، إنه على وجه

---

(١) المصدر السابق ١٠٢ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٧ ، ٨٠ .

التحديد خرق للعادة ، هذا كله يغيّر المقاييس والقيم ... .

إن ما ينبغي أن نؤكده هنا ، على الرغم من كل شيء ، هو أن الشعر العربي يبدأ اليوم مرحلة جديدة ، جذرية وثورية ، في الحساسية ، والفهم ، والرؤيا ، وطرائق التعبير جميعاً ، كأنه يبدأ من أرض محروقة ؛ لكي يعرف كيف يبدأ بكراً ، نقياً »[1].

ويقول عما وصفه بالثقافة الموروثة :

« إن هذه الثقافة ترتكز إلى الثوابت النفسية الموروثة ، وإلى ثوابت القيم ، وهي إذن عنصر ترسيخ لما يجب هدمه »[2].

٦ – ويرفض الحداثيون التراث ، ويثورون علي الثقافة القديمة ، ويتمردون على السائد والمألوف ؛ لأن كل هذا ديني إسلامي ، ذو عقيدة ثابتة ، وهو ما يتعارض مع أصول مذهبهم الحداثي ، الذي ما نشر في العالم العربي إلا لمحاربة الإسلام ، عقيدة وشريعة وأخلاق .

تأمل قول أدونيس :

« الثقافة العربية التي سادت هي في جوهرها ثقافة دينية ، ذات بعد مدني ، أي أنها نشأت في أحضان الدين ، وتحت راية الدولة ، التي تحميه ، وتحكم باسمه ، ... ، وبما أن هذه الثقافة دينية ؛ فهي لذلك ثقافة غير شخصية ؛ أي أنها لا ترتكز على تجربة شخصية ، بقدر ما ترتكز على أفكار غيبية مجردة ، إنها طاعة ، لا حرية ، وتلقن ، لا اكتشاف ، ومن هنا تتضح دلالة البعد المدني في هذه الثقافة ، ويتضح خطره كذلك : لا حرية ، هذه هي البداهة الأولى في حياة الشاعر العربي ، ليس على صعيد التجرية الشعرية فحسب ، بل على صعيد التجربة

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٩، ١٤١ .

(٢) الثابت والمتحول ٢٤٨/٣ .

الميتافيزيقية كذلك ، ومن ثم في الحياة ، التي يحياها ، إن وضع هذه الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض ، كما فعل نيتشه ، مثلاً ، وغيره في أوروبا بالنسبة إلى المسيحية حضارة وديناً، يعني نبذ من يضعها أو موته ، هذا إذا أتيح له أصلاً أن يضعها .

الثقافة العربية السائدة ، والحالة هذه ، عالم مغلق ، فالعربي من الناحية الحياتية يتطور في حركة لا نهاية لها ، في حين أنه مرتبط من الناحية الثقافية بقيم ثابتة ، تُعتبر صالحة لكل زمان ومكان ، وفي هذا تناقض فاجع يعيشه كل منا »[1].

ثم بعد ذلك ذكر أن في التاريخ أسلافاً له ، نادوا بالفصل بين « الشعر والدين ، وكان هذا الفصل بمثابة الرد على الاتجاهات الدينية ، التي كانت تحارب الشعر ، فترى فيه عنصر غواية وتضليل ، أو تخضعه للأخلاق » ، وأسلافاً آخرين تمردوا على الثقافة الدينية السائدة ، فعارضوا « إيماناً بإيمان ، وحقيقة بحقيقة ، وثقافة بثقافة »[2]، وأسلافه أولئك هم « الحركة الصوفية ... الحلاج ، النفري ، السهروردي ، جابر بن حيان ، الرازي ، ابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ... ، ولعل أوضح ما يعبر عن هذه الثورة ضد ثبات القيم على الصعيد الثقافي هو الإيمان بالعقل إيماناً لا حد له ... ، العقل الإنساني قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً »[3].

---

(١) زمن الشعر ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٥١ .

٧ – والحداثيون – في منظور الحداثي المصري محمد عفيفي مطر– هم « الذين يحاولون أن يخترقوا هذه الكونية ، وأن يحطموا هذا الثبات ... ، إن هناك رغبة أكيدة وقوية في هزّ مسلّمات الحواس ، ومسلّمات الفكر ، وثوابت العقائديات ، وتحجر المعطيات الفكرية العربية في مستوياتها السلطوية ، هذه الرغبة في هزّ الثوابت ، وتحريك الجوامد تتبدى في إعادة النظر في مسلّمات الحواس الإنسانية ، بالدرجة الأولى .

إن هناك رغبة عميقة في إعادة الاعتبار للحواس الإنسانية ، باعتبار أن الحواس نوافذ للإدراك الإنساني للعالم ، ونوافذ تكوين الموقف الفكري ، والموقف الوجداني من العالم ، إن إعادة الاعتبار للحواس تقتضينا بالذات أن نتعامل مع الأشياء تعاملاً مختلفاً عن تعامل الشعر كما كتب في مراحله التي نتحدث عنها ... » [١].

ثم نادى « بإعادة الاعتبار لعدد كبير جداً من النصوص الرائعة والعظيمة { على حد زعمه } في تراث النثر الصوفي » [٢].

أما الحداثة في منظوره فهي « رد شعري على أزمة الواقع العربي، وعلى موقف الفكر العربي المتخاذل ، أمام طرح الأسئلة الجوهرية ، وإبداع الإجابات العربية الحقيقية ، والخروج من سيطرة النماذج ، هذه النماذج التي أصبحت مقدسة في الفكر والسياسة والاقتصاد ، وفي طريقة حلول المشاكل في مناهج البحث ، هذه المناهج التي لم نساهم نحن في خلقها وإبداعها حقيقة ، وأصبح الانتماء إليها إنتماءً له نفس صفات الانتماء البدائي لخرافات الأجداد ، أو خرافات الصحراء أو الكهف ، ... ، بل ربما كانت رداً فلسفياً شعرياً على الواقع العربي الراهن ؛ فهذا الواقع

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ١٦١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٢ .

العربي .. لم يعد من الممكن أن يحكم بالسكون والجمود ... » [١].

٨ – ولهذا فإن الحداثي المصري جابر عصفور ينادي بالثورة على المجتمع المسلم ، الذي « له قواعده الاعتقادية حيث (النقل) ، الذي يمثل ما يمكن أن يلعبه (العقل) ، و (الاتباع) الذي يناقض (الابتداع) ... » [٢].

ويصرح هذا الحداثي بالثورة على النصوص النقلية الشرعية ، والدعوة إلى ما يخالفها من الحداثة والبدعة [٣].

فهو يعرف الحداثة بقوله :

« فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع ، والعقل الذي هو نقيض النقل ، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة العقل الاجتماعي السياسي لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ... .

إن الفرد الحداثي يتأبى على التأويل النقلي الذي يجعل صورة (الشيطان) تلازم الواحد ، أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذي يحركه وعي ضدي ، وتوتر معرفي ، لا تهدأ رغبته في البحث عن أفق مغاير واعد ... .

إن الحداثة – بهذا الفهم – تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه في التعرف ، وتساؤله الذي لا يتوقف ولا ينفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع :

يُغيّر اللُّحْمَةَ والسَّداةَ والتلوينْ
كأنه يدخلُ من جديد

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٥٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

في سفر النشأةِ والتكوينْ [١]... » [٢].

٩ – فالحداثيون يسعون إلى هدم المصادر القديمة « للمعرفة والقيم » ، أي للعقيدة والدين ، والأخلاق ، فلا يكون ما يأتي عن الله – تعالى – هو مصدر العقيدة والشريعة والقوانين والمعارف ، بل الإنسان نفسه هو المصدر . ويتم التحاكم إلى ما ينتجه هو ، لا إلى غيره .

يقول أدونيس :

« لا يقدر الشعر أن يتفتح ويزدهر إلا في مناخ الحرية الكاملة ، حيث الإنسان مصدر القيم ، لا الآلهة ، ولا الطبيعة ، حيث الإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة » [٣].

ويؤيد خليل رامز سركيس فكرة أدونيس ، ويعدّها وفاءً للتراث ؛ « لأن الوفاء للتراث لا يعني التحجر في الماضي الموات ، بل هو يعني ، في الأرجح الوفاء للماضي الحي إلى العيش في الزمن الحاضر ، وهذا ما يبتغيه أدونيس » [٤].

وقد أعلن المستشرق مارتينو مورينو تأييده لما دعا إليه أدونيس ، في كلمته السابقة [٥].

١٠– ويدعو أدونيس إلى تفكيك البنية الثقافية العربية القديمة ، وهدمها ، وتجاوزها ، إلى فتح آفاق جديدة تتيح نشوء بنية ثقافية ثورية

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس ١٤٩/٢ .

(٢) قضايا وشهادات ٣٦٦/٢ .

(٣) الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٢ ، وزمن الشعر ص ٤٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧٩ .

(٥) انظر : المصدر السابق ص ١٩٨.

جديدة على أنقاض القديمة [١].

ويقول : « إن دخول الإنسان العربي في حركة الثورة مرهون إذن بحريته الكاملة في الممارسة الثورية ، العملية والنظرية ، وفي إعادة النظر الجذرية المستمرة في ما يرثه من مفهومات وقيم ، وفيما يحققه ، بهذا وحده يتفتت العالم القديم ، ويصعد من أنقاضه عالم جديد ، عالم زاخر من الأشكال والأوضاع والأفكار » [٢].

ويرى أن الشعر « مصدر للمعرفة ، ... ، طريقة أصلية في استبطان العالم والكشف عنه ومعرفته » إلا أن الإسلام ألغى دوره هذا [٣].

وعندما سُئل أدونيس عن علاقة المثقف العربي بالحداثة ، « وأين يكمن الخلل » ؟ ، أجاب أدونيس بقوله :

« مصدر الخلل هو الثقافة الموروثة ، القائمة في المجتمع العربي، وهي ثقافة أصفها جذرياً بأنها تتناقض مع الحداثة ، الإسلام نقيض كامل ، هذا وصف وليس نقداً ؛ لأن الإسلام بوصفه رؤية للعالم لا تعني الحداثة له أي شيء ، بالعكس لا تعني إلا ادعاء الفراغ .

للتوضيح ، الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة ، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ، ومصدر القيم ، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي ، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً ، وإنما هو إنساني ، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي تناقضاً كلياً ؛ لذلك لا يمكن أن تكون حداثة في العالم الإسلامي بدون تأويل جديد أو قراءة جديدة له ، هذا والقراءة لما

---

(١) انظر : زمن الشعر ص ١٢٥-١٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ ، وانظر ص ١٨٣ .

(٣) انظر الثابت والمتحول ٣/٢٣٥ .

تبدأ بعد ، بدأها قليلاً محمد أركون وعبد الكبير الخطيبي ، وأشعلت أنا شمعة في طريقها على الصعيد النظري ؛ لكني في نصوصي الشعرية قمت بشيء ما من هذه القراءة .

الواقع العربي الذي هو في عمق أعماقه إسلامي ... هو بالضرورة مجتمع قديم »[1].

ثم سئل : « كيف ننهض » ؟ .

فأجاب : « كيف ننهض ؟ كيف أنهض ، أجيب عن نفسي ، لا أشعر أني أنهض حقاً إلا حينما أتهدم ، وأهدم نفسي ، حين أهدم أشعر أنني أنهض لكي أكون »[2].

١١- ويقسم أدونيس الحداثة إلى ثلاثة أقسام :

الأول - الحداثة العلمية

الثاني - حداثة التغيرات الثورية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية .

الثالث - الحداثة الفنية[3].

ثم يعرّف هذه الأقسام فيقول :

« علمياً تعني الحداثة إعادة النظر المستمرة في معرفة الطبيعة ؛ للسيطرة عليها ، وتعميق هذه المعرفة ، وتحسينها باطّراد .

ثورياً تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ، ومؤسسات وأنظمة جديدة ، تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع ، وقيام بُنى جديدة .

وتعني الحداثة فنياً تساؤلاً جذرياً يستكشف اللغة الشعرية

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : بيان الحداثة - فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

ويستقصيها ، وافتتاح آفاق تجريبية جديدة في الممارسة ، وابتكار طرق للتعبير تكون في مستوى هذا التساؤل .

وشرط هذا كله الصدور عن نظرة شخصية فريدة للإنسان والكون »[١].

ثم يبين – في موضع آخر – أن من أصول الحداثة « تفجير كثير من الحدود في النظرة الموروثة إلى الأنا والجسد واللغة ، ... ، وأن الشعرية العربية تقوم في جانبها الطليعي اليوم على التجريب المفتتح ، وعلى أن الخصوصية الإبداعية هي تبعاً لذلك خصوصية الذات الشاعرة ، لا خصوصية الجماعة أو التراث ، وعلى أن الشعر سير في فضاء الحرية ، وتأسيس له في آن ، أي أنه تحرك دائم في اتجاه ما لا ينتهي »[٢].

١٢– ويدعو إلى تغيير الواقع بتغيير النظام المعرفي ، وأن يكون مصدر ذلك هو الإنسان ، واللحظة الراهنة ، فيقول :

« لا يمكن أن يحقق التغير إلا أولئك الذين تغيروا بالفعل ، معظم الذين يسمون أنفسهم ثواراً لم يتغيروا في الواقع ، أعني أن نظام العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ، والنظام الثقافي والاقتصادي ، هذه كلها مستمدة من أشكال ماضية ، ربما كانت صالحة في وقتها ، غير أنها لم تعد صالحة الآن .

الثورة هي أن تستمد هذه النظم من اللحظة الراهنة ، أي أن تجعل الإنسان سيداً لمصيره وحياته ، لا خاضعاً لمصائر وحياة سابقة »[٣].

ولهذا فإنه يرى أنه « لابد للشاعر العربي المعاصر ... ، من أن يتخطى قيم الثبات في تراثه الشعري القديم ، بخاصة ، وفي تراثه الثقافي

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) سياسة الشعر ص ٧٤ .

(٣) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤١ ، ١٤٢ .

بعامة ؛ لكي يقدر أن يبدع شعراً في مستوى اللحظة الحضارية التي يعيشها ، وكما أنه من الطبيعي أن لا يرى في أشكال التعبير الشعري قيماً نهائية ، فمن الطبيعي ، أيضاً ، أن ينظر إلى تراثه الحضاري من هذه الزاوية ، هكذا يصبح التراث العربي ، شعراً ، وثقافة جزءاً من الحضارة الإنسانية ، ولا معنى لهذا التراث إلا بقدر ما يندرج في هذه الحضارة ، وبقدر ما هو إنساني ، وبقدر ما يقوم على الحرية والبحث .

ولا يلتمس الشاعر العربي المعاصر ينابيعه في تراثه وحده ، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل »[1].

ويثني على جبران خليل جبران ، قائلاً :

« مع جبران تبدأ في الشعر العربي الحديث الرؤيا ، التي تطمح إلى تغيير العالم ... ، هذا يقودنا إلى الملاحظة الأساسية ، وهي أن جبران كان يجمع في شخصه صوت الثائر ، وصوت النبي ... ، إنه صيحة تجاسرت أن ترتفع في وجه الماضي ، وأن تحاول اختراق جلدة العالم ، رجاء النفاذ إلي جوهره ، وأن تمارس الهدم رجاء تشييد بناء جديد ، ومع هذا كله بقي ، ويبقى تفجراً ، أو بالأحرى خميرة ممكنات ، إنه طوفان صغير ، غسل أمام الذين جاؤوا بعده ، الكثير من عفن الدروب والتواريخ ، الأشياء والكلمات ، وفي هذا ، لا في منجزاته ، سره وجاذبيته ... .

كان جبران يحلم بما هو أبعد من الحلم : بتغيير الحياة ، وكان في هذا بشارتنا الأولى من أرض الشعر ، هذه البشارة علمتنا كيف نُشيع النَفَس الجمالي في كل ما حولنا ، وفي القيم جميعاً ، وكيف نذيب الفلسفة نفسها في الشعر ، وحرضت الشاعر لكي يمارس قدراته ، كصورة الله

---

(١) زمن الشعر ص ٤٢ ، وانظر ص ٤٠ ، وانظر : الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٣ .

وكابن له ؛ ولكي يقوم بمهماته كاملة كبذرة إلهية ، ودخلت فينا هاجساً يوسوس لنا ألا نرضى بغير الفريد ، ويشعل في أعماقنا لهب البحث عنه ، خارج أنقاض الحياة والفكر »[١].

١٣- ثم يثور ، ويدعو إلى رفض القيم « الماضية » ، فيقول :

« ولعل الهوة بين العالم الحديث ، الذي نتبناه طريقة حياة ، والقيم الفكرية القديمة ، التي نتمسك بها طريقة تفكير ، هي من أعمق الإمارات على مأساةٍ من أعمق مآسينا الحضارية العربية الراهنة : إن جسدنا يعيش في عالم حديث ، وفكرنا يعيش في عالم قديم ... .

لهذا ليست البدعة وحدها عدوة الإبداع والتجديد ، وإنما تناصرها كذلك عادة التشبث بالقيم الماضية المستنفدة ، العادة التي تؤدي إلى السهولة والتكرار والآلية والرتابة ، وضمور الوعي ، وانعدام الدهشة ، العادة التي تنكر الزمن ، وتنكر التغيّر »[٢].

ولهذا فهو يسخر « بالتراثي » ، الذي يقول للحداثي : « إن ما ترثه من دين ونظم أخلاقية وتقاليد ... الخ مجد عظيم لا يضاهى » ، ويفتخر بالحداثي الذي يرد على « التراثي » قائلاً : « إن عليك أن تعيد النظر، جذرياً ، في هذا المجد ؛ لأنه مبعث اغترابك عن ذاتك اليوم ... ، إن هذه الطرائق تكتنز أشكال اغترابك ؛ ولهذا يجب أن تتجاوزها ، بحثاً عن طرائق لا تجد فيها عادتك ، بل طاقتك ... ، اخلق جمالك الخاص ، فالجمال يكون إبداعاً ، أو لا يكون ... »[٣].

١٤- ويتحدث أدونيس عن دور الحداثي العربي في تحديث القيم

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٣) انظر : الثابت والمتحول ٢٤٦/٣ .

والحقائق المعرفية ، فيقول :

« أن يكون الشاعر العربي حديثاً هو أن تتلألأ كتابته كأنها لهب طالعٌ من نار القديم ، وكأنها في الوقت نفسه نارٌ أخرى .

وإذ تتأسس الحداثة الشعرية العربية في بعض جوانبها على تحرير المكبوت ، أي على الرغبة ، وكل ما يزلزل القيم والمعايير الكابتة ، ويتخطاها ، فإن مفهومات : الأصالة ، والجذور ، والتراث ، والانبعاث ، والهوية ، والخصوصية ، ومثيلاتها تتخذ معاني مختلفة ، ودلالات مختلفة .

وبدلاً من مفهومات : الترابط المتسلسل ، الواحد المكتمل ، المنتهي ، تبرز مفهومات : المنقطع ، المتشابك ، الكثير ، المتحول ، اللامنتهي ، ومعنى ذلك أن العلاقة بين الكلمات والأشياء متحولة أبداً ، أي أن بين الكلمات والأشياء فراغاً دائماً لا يملؤه القول ، وهذا الفراغ الذي لا يمتلئ يعني أن السؤال : ما المعرفة ؟ ، أو ما الحقيقة ؟ ، أو ما الشعر ؟، يبقى سؤالاً مفتوحاً ، ويعني أن المعرفة لا تكتمل ، وأن الحقيقة بحث دائم ... »[1].

١٥- فهم يرون أنه من الخطأ الاعتقاد بوجود معرفة كاملة ثابتة ، وحقيقة عقدية راسخة ، حول الإله والكون والإنسان ؛ ولهذا فهم يعبثون بأصول الدين ، ويرفضونها ؛ لكونها عقائد ثابتة ؛ فإن المعرفة الفكرية العقدية لا تكتمل عند جماعة أو في ملة واحدة ، والحق متعدد عند جميع الأمم ، وبين جميع المذاهب والفلسفات .

وقد « اعتبرت مجلة شعر أن الأدب العربي قديمه وحديثه صحراء قاحلة ، وأن الحضارة العربية جثة أو أسطورة ، أما الخير كل الخير ففي الأدب الأمريكي والأدب الأوروبي ، إذ في ظل هذين الأدبين يمكن للعرب أن يبنوا قيماً أدبية وروحية حقيقية ، أما القيم الأدبية والروحية التي عندهم

---

(١) الشعرية العربية ص ١١٢ .

فقيم بائدة متخلفة ، ولا يستطيع العرب أن يصلوا إلى هذه القيم الجديدة إلا بتمثل الغرب وشرب أفكاره ، ... » [١].

ولهذا يقول يوسف الخال :

« إن للحركة الشعرية الحديثة موقفاً من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود ، إنها تهدف إلى تبديل عقلية بكاملها ، وخلق عقلية جديدة متجددة واعية ، على النقاد العرب ، والقراء العرب ، والمهتمين بالأدب العربي عامة في العالم كله أن يقوّموا الشعر العربي بعد اليوم على المبادىء والمواقف والأسس التي عرضها أدونيس بإيجاز ، ولكن بوضوح وعمق في دراسته ... ، إن هذه الحركة هي في المقام الأول موقف من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود » [٢].

ويقول :

« الحداثة في الشعر إبداع ، وخروج به على ما سلف » [٣].

ولهذا فهو يدعو إلى « القضاء على قداسة الشكل الموروث ، وإغناء القاموس الشعري بألفاظ جديدة ، وتفجير طاقات اللغة العربية ، ودفن مواتها ، والدعوة إلى أن الحياة تتغيّر ، وأننا نحن تغيّرنا » [٤].

ويرى أن « الشاعر الحق هو الفذّ والمتمرد والجريء ... ، والشاعر يتمرد ويثور ، ولكن إلى أي حد ؟ ، يبقى عليه أن يأكل ، ويشرب، ويعاشر ، ويشارك ، فلا وجود له خارج المجتمع » [٥]، أي ينافق .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٠٤ .

(٢) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢١٠ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٧ .

ولما سئل عن العقلية الحديثة قال :

« العقلية الحديثة كما أراها هي العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن تعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ، فلا يتبناها لكونها مفاهيم موروثة ، بل يستطيع أن يقف منها موقفاً موضوعياً ، ويفحصها ، وينقدها ، ويحكم عليها ، وهذه العقلية الحديثة تنعكس بالضرورة لا على العمل الخلاق وحده ، وإنما تنعكس على مجمل حياة الشخص »[١].

ويؤكد يوسف الخال أن الحداثة لا تخص الشعر وحده ، بل تشمل « مختلف حقول النشاط الإنساني »[٢]، وأنها « نهضة هدفها رفع النفس العربية إلى مستوى الحداثة »[٣]، وأنها « حالة فكرية وروحية ... تشمل .. طرائق الحياة »[٤] ، وأنه « مهما قيل في الحداثة يظل القول الأهم فيها أنها في كل شيئ ، لا في الشعر وحده ، موقف كياني من الحياة »[٥].

ومن سمات الحداثة عنده : « التبعثر ، والتمرد ، والرفض ، والحيرة والقلق »[٦].

وتؤكد خالدة سعيد أن الحداثة تسعى ليحل الشعر مكان الدين ، حيث يلعب الشاعر « دور الآلهة التي اختفت »[٧].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٥ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٤) مجلة أدب ، مج ٢ ، ع ١ ، شتاء ١٩٦٣م ، ص ٤ .

(٥) الحداثة في الشعر ص ١٦ .

(٦) نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٧) البحث عن الجذور ص ٩ .

ولهذا يعرف يوسف الخال « العلمنة » بأنها « انعطاف من الإله إلى الإنسان » ؛ وبذلك لم يعد الإنسان يرى العالم نتاج « نظام إلهي أبدي»، بل « وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه ، لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا» ، ومن ثمَّ تغيرت نظرت الإنسان إلى العالم « تغيراً جذرياً... ، فلا شيئ مخرم على العقل » ، « فعوض عالم مستقر آمن ، قائم على قواعد ثابتة لا تتزعزع ، وجد الإنسان نفسه ، شيئاً فشيئاً في عالم لا قواعد ثابتة له ، عالم على ساكنيه أن يعيدوا بناء ه بأيديهم ، وعلى صورتهم ومثالهم ، هكذا أصبح الإنسان أكثر من أي وقت مضى مقياس كل شئ » ؛ إذ أن العصر الحديث عصر علَماني « بدأ حين وعى الإنسان قدرته، وأخذ يعرب عن وجهة نظره الفردية المستقلة إلى نفسه والله والكون ، لقد تأتى له أن يشك ، وفي شكه عزم على الاكتشاف لنفسه وبنفسه »[١].

ويقول الحداثي حليم بركات :

« تفقد القيم والشرائع الدينية نسبيتها ، وتصبح مطلقة أزلية ، حين نعتبر أن مصدرها الله ، وليس المجتمع الإنساني ، ويقود المطلق الأزلي بالضرورة إلى الإنغلاق والحرفية ، وعدم التسامح ، وتسويغ العقاب الشديد ، خصوصاً في وقت الأزمات السياسية والاجتماعية »[٢].

ولما كتب أحد الناس مقالاً عن « قوامة الرجل على المرأة » ، في إحدى الصحف[٣]، علّق هذا الحداثي على المقال قائلاً :

« في حين يمكن مناقشة القوانين المدنية باعتبار أنها من صنع الإنسان ، ويفترض بها الخطأ والصواب ، بضوء التجارب الإنسانية ،

---

(١) انظر : نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٣) صحيفة الشرق الأوسط ، ٢٦ حزيران / يونيو ١٩٨٠م .

والنتائج العلمية ، تكاد تتعذر مثل هذه المناقشة في حالة الشرائع الدينية باعتبار أنها تمثل الإرادة الإلهية ، وتصدر عن الله ؛ وليس عن الإنسان ، بذلك يمكن للحاكم أن يدّعي أنه ينفذ إرادة الله في عباده »[١].

ثم قال بعد ذلك :

« إنه في الواقع لا يمكن العودة إلى الأصول ؛ لأن ما حدث في الماضي جاء نتيجة لأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصة ، مختلفة عن الأوضاع السائدة في الوقت الحاضر ؛ لذلك لا يمكن بعث الماضي بصيغته السابقة لمجرد أننا نريد ذلك ، إن الأوضاع القومية والعالمية تتطلب قيام ثورة جديدة بصيغة ومفاهيم جديدة ، مستمدة من الواقع ، وليس من الماضي »[٢].

ولهذا يقول جهاد فاضل :

« كانت الحداثة التي مارسوها في بيروت خلال أكثر من ربع قرن نقمة عارمة على التراث ... ، فيكفي عندهم ليكون العمل الأدبي أو الفني حديثاً أن يكون فظاً غليظ القلب صدّاعاً لكل مألوف ، وإرهابياً ، يشعل الحرائق في الضمير والوجدان القومي .

لقد أفنى قائد لواء الحداثة الأول عشر سنوات من عمره ؛ ليثبت نظرية فاسدة ، ملخصها أن التراث العربي ثابت وضد الإبداع ؛ ولينصر بعض المبدعين في هذا التراث ، إذا دققت في هوية هؤلاء المبدعين وجدت أكثرهم من الفرس أو الديلم أو اليهود أو الأقليات الأخرى ، وإذا تلمست الأفكار التي أبدعوها وجدتها تدور حول نقض نبوة الرسول ، أو حول

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٢ .

التحزب للأقلية ضد التاريخ ... » [١].

فجهاد فاضل ينتقد حداثة أدونيس وأمثاله ، ويدعو إلى حداثة تختلف عنها ، إنه يدعو إلى الحداثة التي وصفها بالحداثة « الأصلية ... ، الحداثة الثورية الواعية المسؤولة ... ، الحداثة التاريخية ... ، الحداثة المؤسسة على الإيمان بحضارة الأمة ... ، الحداثة المؤمنة بالانفتاح والتفاعل الحضاري ... » !! [٢].

ويضرب مثالاً على هذا النوع من الحداثة المطلوبة عنده ، بالدعوة التجديدية التي قام بها « خليل مطران ، الشاعر الكبير ، والمظلوم في الوقت نفسه ، أعظم المجددين في الثلث الأول من هذا القرن ، المثقف الرفيع الثقافة ، الوطني الكبير ... » على حد قول جهاد فاضل [٣].

١٦ – ويتحدث عيسى الناعوري في مؤتمر روما عن أثر الثقافات العالمية على العرب ، فيقرر أنهم تحرروا في القرن العشرين من أزياء الماضي وعبودية القديم ، حيث تم التفاعل بين الشرق والغرب ، بينما أضاعوا قرنهم الماضي في إخضاع الحاضر للماضي ، حيث كانت أزياء الماضي هي لباس الفكر العربي خلال القرن التاسع عشر كله [٤].

ويقول عبد الوهاب البياتي :

« أعتبر أن المبدعين الحقيقيين هم من الفئات الكادحة المضطهدة، كذلك فإن الاضطهاد لا يعني الاضطهاد السياسي ، وإنما يعني محاولة

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٧٢ ، ٧٣ ، وانظر : ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٤) انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٦٢ .

اقتحام العالم ، والاصطدام بالقوى الغيبية العمياء ، التي تتمثل أحياناً ببعض فئات البشر ، وأحياناً بالطبيعة الجامدة الخرساء ، التي يحاول المبدعون تغييرها ... .

الإبداع يعني التخطي والتجاوز والثورة ... » [١].

١٧ – ويعرّف محمد عابد الجابري الإبداع بقوله :

« إن الإبداع هو بالتعريف ، خلق جديد ، خروج عما هو غريزي، ومألوف وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ، وسموّ به ، وهو في جميع الأحوال ، نتيجة عملية جدلية ، تحتدم في ذات المبدع ، تحركه أسئلة أو انفعالات أو تطلعات » [٢].

ويلوم عبد الوهاب البياتي كثرة اهتمام بعض الحداثيين بالأشكال فقط ، فيقول :

« محاولات الاهتمام بالأشكال الشعرية دون سواها محاولة باطلة، ومكتوب لها الفشل ... ، أي أن الثورة الشعرية على الأوزان والعروض والقوافي وغيرها ليست هدف الشاعر الأصيل ، بل إنها أحياناً تكون نتيجة من نتائج ثورة المضمون الجديد ... » [٣].

١٨ – ويقرر محمد عابد الجابري أن مرادهم بالتراث : « الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية ... .

---

(١) أسئلة الشعر ، في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٢٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١١ ، وانظر ص ٢١٢ .

إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم ، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ، ومفاهيمه الناصعة ، وليس خارجهما ... .

أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية والروحية ، التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف ... ، إنه العقيدة والشريعة ، واللغة والأدب ، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات ، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد : المعرفي والأيديولوجي ، وأساسهما العقلي ، وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية »[١].

وتحليله هذا ، لمعنى التراث يؤكد أن مقصودهم تحديث المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ، ومصادره ، ويدخل في ذلك الأدب وفنونه ، الذي هو أسلوب ، يتستر خلفه من لا يستطيعون التصريح بالثورة على الدين ورفض مصادره ، وهدم السائد والمألوف مما جاء عنها .

ويؤكد مفهومهم للتراث بأنه « الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف ... .

هو مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى ، بالإضافة إلى اللغة ، التي تحملها وتؤطرها ، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستيمولوجي في عصر التدوين ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، وامتداداته ، التي توقفت تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) ، أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة »[٢].

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

ثم يعرف التراث في موضع آخر بأنه « إنتاج فكري ، وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية ... إلخ ، تقع هناك فعلاً ، أي خارج الحضارة الحديثة ، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية ، بل أيضاً بوصفها نظماً معرفية ، ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية ... إلخ »[1].

ويأسف الجابري لقوة حضور التراث في الوعي العربي ، على الرغم من بُعده عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، كما يزعم ، حيث يقول :

« إن حضور التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة ، يحكُمُه التناقض بين مكوناته الذاتوية ، ومكوناته الموضوعية ، داخل الوعي العربي الراهن ، التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي ، وانغماس هذا الأخير فيه ، وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها »[2].

وكذلك يأسف ؛ لأنا « لا زلنا نستهلك كتب التراث ، نقرأها كما كتبت ، بنفس الفكر ، بنفس الروح ، بنفس القيم .

ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا ، الشيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكري تخضع ، إن قليلاً أو كثيراً لهذا الموروث القديم ... ، ولا أحد منا يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائياً من الموروث القديم ، بكل سلبياته ، وبكل إيجابياته ، إلا إذا تحدثنا عن شخص غريب ، ولد في الغرب ، ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ، ويحمل جنسية عربية ... ، إن مهمة الفكر مهمتنا جميعاً ، هي التحرر من

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نفسه ص ٣١ .

هذه الهيمنة ، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل ، من ضرورة الفلسفة ، من ضرورة العقلانية »[١].

١٩ – ويرى الحداثي وفيق خنسة أن التمسك بالموروث يُعدّ وقوفاً ضد الحياة ، وضد التقدم ، وفي ذلك يقول :

« يعتقد الماورائيون والمحافظون والتراثيون أن الأشكال مقدسة ، ولقد بدأ هذا الاتجاه ... بالقول الفلسفي ، الشكل أولاً ، والمادة ثانياً ، الروح أولاً ، الجسد ثانياً ... .

وعلى العموم فإن التمسك بالأشكال القديمة : الأزياء ، العادات، الأعراف ، الطقوس ، العشائرية ، قالبية الموسيقى ، إلى آخر القائمة ، إن هذا التمسك يعني الوقوف ضد الحياة ، وضد التقدم ، ومن حسن الحظ فإن الأشكال تتغير ، وتتطور ، رغم أولئك ، ولقد أصبح الحديث عن قداسة الأشكال الموروثة حديثاً أكاديمياً لا فائدة منه »[٢].

ثم يؤكد بعد ذلك أن « الحداثة بدأت من الحياة ، ثم وعي الحياة، ونسف تقديس الساكن البائت الموروث »[٣].

ثم يعلل ذلك بأن « الثبات سكون ، والسكون محال ؛ لأنه موت كامل ، والتراث كجمود موت ، والتراث كقيد موت ، والخلاص ليس في تقديس ما أنتجه الأجداد »[٤].

ويعرّف الحداثي المغربي محمد بنيس ، الإبداع بأنه « القدرة على

---

(١) نفسه ص ٢٥١، ٢٥٢ .

(٢) جدل الحداثة في الشعر ص ١٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٦٩ .

تركيب نص مغاير يخترق الجاهز المغلق المستبد »[١].

ولهذا فهو يصف أفعاله الحداثية ، فيقول :

« نختار الغي والعصيان ... ، ونقتحم المفاجيء والمعيش والمنسي ... ، ونُصدِّع الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة »[٢].

٢٠ - ولهذا يؤكد اللبناني محمد علي شمس الدين أن « الحداثة لا تتعلق فقط بالمبنى ، بالأسلوب ، إنها أيضاً وبالدرجة الأولى نقد للمعنى ، فبدون قيم جديدة لا كتابة جديدة .

حين يكون الشاعر الحديث هجومياً بواقعه فهو هجومي على السائد ، ورغم أنه موجود في هذا السائد ، إنه فيه وضده في اللحظة ذاتها ، إنه في الأصول وخارج عليها »[٣].

ويؤكد ذلك الحداثي المصري غالي شكري عندما قال بأن : « الحداثة التي لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق ، فالحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع والفكر والفن ، والمبدع الحديث هو إنسان ثوري ؛ لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤيا متناقضان مع النوق السائد ، والوجدان السائد ، والعقلية السائدة ، ويدرك أن الفكر لا ينفصل لحظة عن الجمال ، وأنه في الحقيقة ليس هناك شكل معزول كالوعاء الزجاجي يتلون بلون السائل داخله .

الحداثة بهذا المعنى رؤيا ثورية تقتحم السائد في عقر داره اللغوية، الفكرية ، الاجتماعية ... ، تهاجم عرين التخلف بأسلحة الفن

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ ، وانظر : ص١٤ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٤٥٤، ٤٥٥ .

وحده : اللغة الجديدة ، والتجربة الجديدة ، والأفق الإنساني الجديد ... »[١].

٢١- ويؤكد غالي شكري أن « الحداثة في الشعر العربي والأوروبي على السواء ليست عنصراً تراثياً كاللغة والأوزان والصور والموضوعات ، وما إليها من التقاليد الأدبية ، التي تدخل في باب موروث الشعر ، وإنما هي مفهوم جديد للشعر يغاير كافة المفاهيم التي عرفها التراث ... ؛ لأن المصدر الرئيس لهذا المفهوم هو الثورة الحضارية المعاصرة ... .

إن المفهوم الحضاري الحديث هو ذلك التصور الجديد للعالم ، الذي اقتحم نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع ... »[٢].

ولهذا فإن « الإبداع من صفته أن يكون غير متوقع ، كلمة (الإبداع) ، هي أصلاً من البدعة ، شيء جديد ، أحياناً تكفر صاحبه ، وأحياناً تمجد صاحبه ، الإبداع يجب أن يكون فيه هذا العنصر غير المتوقع، الذي يفتح عينيك ، ويدعك تعيد النظر في ما تقرأ ... ، وأي شيء آخر ينطبق عليه القول الفرنسي : رأيته من قبل ، فمعنى ذلك أننا خارج منطقة الإبداع ... ، الإبداع يجب أن يبقى شيئاً غير مألوف أصلاً ، سيبقى الإبداع ميزة المتفردين القلائل ... » ، هذا ما قرره الحداثي الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا [٣].

٢٢ – ويقول الحداثي اليمني عبد العزيز المقالح بأن « القصيدة الجديدة قد ولدت ولادة طبيعية ، وقامت في الحياة الأدبية المعاصرة بدور

---

(١) برج بابل – النقد والحداثة الشريدة ص ١٣٠ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ٨ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٠ ، ١٩١ .

جوهري يتسق مع السياق التاريخي للعصر ، ومع السياق اليومي المخالف لكل مألوف وسائد »[١].

فالحداثة ، إذن ، هي « الموقف الفوضوي ، الموقف الذي يسعى دائماً إلى التجاوز ، إنه موقف اللاموقف ، ومذهب الخروج من المذاهب » كما يقول حنّا عبّود[٢]، « أما المواعظ الأخلاقية ، واحترام القيم التي تقدمها الأيديولوجيات ، بشتى أنواعها ، فقد سقطت جميعاً »[٣].

٢٣ – ويؤكد الحداثي كمال أبو ديب أن « الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط ، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية ، في تاريخها الطويل ، ليس في هذه الثقافة في أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي ، والروحي ، والشعوري ، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر ، لا يبقى فيه من رابط سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية ، أي بكونها قاموساً مشتركاً للتواصل ... »[٤].

ولهذا فهو يرى أن من أسس الحداثة « ... ، الفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود ، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني ، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية ، إذا كان ثمة معرفة يقينية ، وكون الفن خلقاً لواقع جديد ... »[٥].

٢٤ – ولابد للإنسان من السيطرة على سلوكه ، وعلى العالم ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢) انظر : الحداثة عبر التاريخ ص ٢٦٤ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) مجلة فصول ع ٣ ، مج ٤ ، ج ١، ١٩٨٤م ، ص ٣٨ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٧ .

بكونه مصدر المعرفة والقيم ، يقول وفيق خنسة بأن الخلاص من الموروث والساكن يتحقق « بتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستثمار والتسليع ، أي بالحرية ، بالعمل الجماعي ، الذي يحافظ على الخصائص الفردية ، ويعمق سيطرة الإنسان على سلوكه ، وعلى العالم »[١].

ولهذا يدعو كمال أبو ديب إلى « تنمية فكر تحليلي ، ووعي نقدي ضدي في الثقافة العربية المعاصرة ، وعي يرفض الاستسلام لغوغائية الشعارات ، ولسلطوية القمع ، وللمسلَّمات العقائدية الجامحة ، ويسعى إلى تأسيس البحث الحرّ الخلاّق في جميع مكونات البنى الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وفي جميع مظاهر الحياة العربية في بعديها التوالدي والتزامني »[٢].

٢٥- وعلى هذا فمن عوائق التحديث عندهم : « نظام الوعي القائم على الخرافة ، ذلك الذي يستبعد أي تأثير إنساني في الوجود ، ويرجع الأفعال المحسوسة ، والتي لا يمكن إنكارها إلى فاعل غير ملموس ، ولا معروف ، أو إلى كائنات ليست من هذا العالم »[٣].

ويصرِّح محمد الأسعد أكثر عندما ينتقد « أساسيات الثقافة العربية » ، التي تتمثل في الخرافة ، والتي تسمى - على حد تعبيره - بالقدر أو الشيطان أو الكائنات الأسطورية ، وتتمثل أيضاً في « افتقاد الحرية ، فكما أن الإنسان لا يمتلك من أمره شيئاً أمام القوة المهيمنة للنموذج ، للماضي ، لله ، لقوى الوعي الغامض ، للقدر ، فهو أيضاً لا

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١٦٩ .

(٢) في الشعرية ص ٩ ، ١٠ .

(٣) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٦٦.

يمتلك من أمره شيئاً أمام رموز هذه الجواهر على الأرض ... »[١].

ولذلك فهو يدعو إلى « موقف الرفض ، ... الذي يتخذ شكل الخروج على أساسيات الثقافة الموروثة وإيقاعها ، فيتخذ شكلاً من أشكال التعبير مختلفاً نسميه تحقيق الطاقة الخلاّقة بصفاتها الأولية ، القائمة على حرية التفاعل والفاعلية في هذا العالم ، أي حرية الخروج على الثبات ، والخرافة ، والاستعباد ، والتجزيئية ، والبحث عن معنى الحياة المعاصرة ... »[٢].

أما الشاعر الذي يكتب عن الرسول - محمد ﷺ - وشرعه ، فهو في نظر الحداثيين قد وصل إلى درجة « التزمت » ، كما يقول محمد برّادة[٣].

ويهزأ محمد النويهي ممن يرى أن عاداتنا وتقاليدنا أسمى عادات، وأطهر تقاليد ، « بل إن فيها من الموبقات نادرة المثال بين المجتمعات البشرية »[٤]، على حد زعمه .

٢٦ - ويفتخر الحداثي السوري نبيل سليمان بأنه كتب رواياته ومغامراته ، « عبر نسق كل المحرّمات الفنية والسياسية ... »[٥]، ثم يقول، « لقد حدثني جورج سالم ذات يوم أنه منذ سنوات وسنوات بصدد كتابة رواية عن الدين ، ولكنه يتهيب المحرّمات ؛ فإذا كان هذا وضع جورج سالم ، فما بالك بسواه ، وعلى كل حال ، وأياً كان الأمر فلقد قذفت بنفسي إلى أطراف اللجة ... ، في قلب المحرّمات الفنية والسياسية

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٩ .

(٣) انظر : محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ١٦٢، ١٦٣ .

(٤) انظر قضية الشعر الجديد ص ١٥١ .

(٥) الأدب العربي وتحديات الحداثة ، دراسة وشهادات ص ٦٠ .

والاجتماعية ، وفي هذا الدفع تتجلى أكثر من أي مكان آخر مسألة تفجير المضمون الثوري للشكل التقليدي ، وإبداع المضمون للشكل الملائم ... »[١].

ويعلن غالي شكري ثورته على العقيدة ، ويسخر من التراث الديني ، ويعلل خروج الحداثيين عليه بتسلطه وقداسته ، والاعتقاد بأنه على صواب ، على الرغم من مناقضته الحياة اليومية - على حد زعمه .

يؤكد ذلك فيقول :

« فالتراث عندنا - ولو أن خامته عند بعض أسلافنا كأبي نواس ليست فوق الشبهات - إلا أن له قداسة العقائد الدينية ، والعقيدة مهما تناقضت مع حياتنا اليومية ، فهي دائماً على صواب ، ونحن على خطأ ؛ لذلك كان الانفصال التاريخي بين العقيدة والسلوك ؛ لذلك - أيضاً - كان الشعر الحديث عودة حقيقية للحياة ، لا بالمعنى الساذج ... ، وإنما بالمعنى الجوهري الأعمق حين يتوقف - بهذا الشعر - الانفصال بين عالم الإنسان الداخلي ، وجذوره الفكرية المبطنة في قلب الأرض ، أي عندما تصبح لنا حياة حقيقية ، لا حياتان ، إحداهما قناع »[٢].

ويقول شوقي أبو شقرا :

« إن الشاعر الحديث يصنع قيمه بنفسه ، ولا يقيم وزناً لغير تفاعله مع أدواته ، إن همه الشعر ، ولكن الشعر في نظره مخلوق شخصي، لا مخلوق قواعد جاهزة ، المهم في نهاية الأمر الشعر ، لا الاعتبارات التراثية ، والتاريخية ، وغير ذلك ... »[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١٩ ، ٢٠ ، وانظر ص ٢٣ ، ٢٨ ، ١١٢ .

(٣) مجلة شعر ع ٢٧ ، ١٩٦٣م ص ١١٧، ١١٨ .

ويبين محمد بنيس أهداف الكتابة الحداثية ، فيقول :

« تهدف الكتابة إلى بلورة رؤية مغايرة للعالم ، تستمد من التأسيس والمواجهة بنيتها الرئيسة ، والمجتمع فاعل في وجود العالم وصيرورته ... .

إن المجتمع العربي مغلول في ماضيه وحاضره بالأمر والردع والاستعباد ، مُبْعَدٌ عن الابتكار والتحرر ، وبرغم تحكم الصوت والسيف في مسافة خطواته واتجاهها ، فقد استيقظ على تدمير الإخضاع هنا وهناك بصيغ وأنماط متعددة ... » [١].

ولهذا فهو يعمل من خلال الرؤية الجديدة من أجل هدم « المقدس والثابت ، على مستويات الإيقاع ، اللغة ، الرؤيا ، الواقع ، الثورة ... » [٢].

٢٧ – ويرفض الكاتب السوري أحمد سليمان الأحمد القيم الثابتة والقديمة ، ويقول :

« من الواضح جداً أنه لا يمكن لنا الأخذ بكثير من القيم القديمة ، إننا في طموحنا إلى الأفضل ... ، لابد أن نرفض قيماً قديمة ، تواضعنا عليها ، وأخذنا بها في ظل أنظمة لم تعد تصلح لنا ، وإذا ما وضعنا الإنسان – الجماهير الإنسانية – في مركز الاهتمام ، واعتبرنا كل القيم المادية والروحية إنما هي في سبيله، ومن أجله ، ما كان لنا أن نتقيد بحرفية قوالب وضعت لزمن غير زماننا ... ، إن كل نظام يقيم لنفسه مفاهيم خاصة ، وأيديولوجية ذاتية ، ونحن في رفضنا أيديولوجية الأنظمة البالية نكون إنما نستجيب لنداء الصراع التطوري المستمر لنداء الحياة » [٣].

---

(١) حداثة السؤل ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٩ ، وانظر ص ٢٠٦ .

(٣) هذا الشعر الحديث ص ٧١ ، ٧٢ .

٢٨ – ومن صفات الإبداع الحداثي في منظور جبرا إبراهيم جبرا « الجرأة في رؤية المستقبل أو الماضي ، الجرأة في تناول المحرّمات ... ، العقل العربي لألف سنة درب على أن تسعين بالمائة من أشياء الحياة محرّم يجب ألا يمسه ، ألا يفكر فيه ، ألا يحاول أن يفهمه ، أنا أقول : لا ، كل شيء قيل لك : إنه محرّم حاول أن تفهمه ، وحاول أن تمسه ، اخترقه ، حينئذٍ قد تأتي بشيء يكون إضافة إلى إبداعنا ، الذي نبحث عنه ، ولكن بدون حرية لا إبداع ، ... »[١].

ولما سئل الحداثي اللبناني أنسي الحاج عن تحديد الإبداع ، قال :

« إنها الشهوة ، شهوة الوصول ، شهوة إبقاء الاحتفال مستمراً ، شهوة ملء النقص ، شهوة إدامة اللحظة ، منع زمن معين من الهرب ، شهوة الذوبان ، الإفلات ، التبذير ، الانتقام ، شهوة القول ، شهوة التسلية ، الشهوة الجنسية ... ، والشهوة الميتافيزيقية ، شهوة الانتهاك ، شهوة إعادة خلق العالم ، شهوة محاكاة الله ، شهوة اختراق المرآة ، شهوة الإمساك بجذور الأشياء ، شهوة قتل الموت ، شهوة السيادة ، شهوة الجمال ... »[٢].

هذه هي حداثتهم على ألسنتهم ، ولعل المسألة لا تحتاج إلى تعليق بعد هذه التعريفات ! .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٧، ٣١٨ .

موقف الحداثيين السعوديين من هذه المسألة .

١ - الحداثيون السعوديون يوافقون الحداثيين خارج المملكة ، وينتحلون الحداثة الثائرة المتمردة .

يشترط الحداثي السعودي عبد الله الغذامي للإبداع أن يكون مخالفاً للسائد والمألوف ، فهو يقول :

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ، وهو يرتقي بمقدار تجاوزه لظروفه ، مثلما أنه يتناقص بمقدار تماثله مع تلك الظروف »[(١)].

ويقول الحداثي السعودي أحمد عائل فقيه :

« إن الحداثة ليست كتابة نص إبداعي ، فقط ، وإنما هي موقف صارم وحاد إزاء الكثير مما هو راكد ومؤسسي ... ، رؤية شمولية للعالم ، للحياة لأشياء تُرى ، لأشياء لا تُرى البتة »[(٢)].

٢ - ويؤكد الحداثي ماجد يوسف أن الحداثة مغايرة للسائد والمألوف ، وهادمة للمستتب والمعروف ، فيقول :

« ... ، وأؤكد للكاتب أن إدراك ما فاته يحتاج بالفعل إلى درجة عالية من الصبر ، وكبح جماح النفس ؛ لسبر غور التجربة ، أو الحركة الجديدة ، المغايرة والهادمة للسائد والمألوف ، المستتب والمعروف »[(٣)].

٣ - فالحداثة رؤية شمولية حديثة ، مخالفة للرؤية الماضية ، والسائدة .

يقول سعد البازعي : « الشيء الذي لا نزال نفتقده ، أو يفتقده البعض منا في تصوراته للحداثة هو أساسها الفلسفي ، الذي يمنحها

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ ، ١٦ / ٦ / ١٤٠٧هـ ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ع ٧٤٦٨ ، ٧/٤/١٤٠٧هـ ، ص ٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

إطاراً شمولياً ، لا تمثل فيه التغيرات الأدبية والفنية سوى جانب واحد ... ، إن التصورات الأدبية المعاصرة ، شكل القصيدة أو اللوحة ليست إلا جزءاً من كل ، الحداثة رؤية شمولية للحياة » [١].

ويقول عالي القرشي :

« الحداثة فعل شمولي يحياه الإنسان ... » [٢].

ويقول فايز أبا ، في تعريفه الإبداع الحداثي :

« الإبداع ليس غيبوبة تامة ، فلابد من موقف واع ، ورؤية مستقبلية ، تجاه الكون والحياة ، والحركة الاجتماعية ، التي أفرزته ؛ ليفرز وعياً يفرزها » [٣].

ثم عدّ فايز أبا من بين من يمثل هذه الحركة الإبداعية الحداثية ، ويقوم بها ، الحداثيين ، محمد الثبيتي ، محمد العلي ، علي الدميني ، أحمد الشويخات [٤].

٤ – ومن ميّزات الحداثة – في منظور – عثمان الصيني : « الكشف عن الضرورة الملحة لمستويات التحرر المستمد من ربقة الإلف والعادة، وجنائزية تصنيف المدركات ، والتكييف الأبدي لمعطيات الإنسان والحياة وتتصف بشغف يصل إلى حد الهاجس بالحالية المتغيرة ، والدخول في تجربة التغيير المستمرة ، فهي عملية تحرر مستمرة ، وثورة دائمة للوصول إلى الفاعلية الحرة ، والنشاط المطلق .

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه ع ٧٥٩٤ ، ص ٨ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً ، أو إسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع ، وإنما كينونة لا محيد عنها ، ووجود لا يتم إلا به ...» [١].

٥ - ولهذا يدعو الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف إلى « علمانية في الفكر والسلوك ، لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض » [٢].

ومركز الثقل - عندهم - هو مصدر القيم والتشريع ، الذي يريدون نقله وتغييره من أن يكون إلهياً ليكون بشرياً أرضياً .

٦ - ويدعو أحمد عائل فقيه إلى ضرورة تجاوز الحقائق والمسلّمات الراسخة في المجتمع السعودي ، فيقول - واصفاً أحوالهم - :

« إننا في مجمل الأحوال نسير في اتجاه معاكس لما هو سائد ومكرس في بنية المجتمع ، وذلك هو المأزق الثقافي الشائك ، الذي لا تدري كيف يمكن بالكاد تجاوزه وتخطيه ، أنت في كل هذا ... ، تصطدم مرة أخرى بجملة حقائق ، ومسلّمات اجتماعية ، ثابتة راسخة رسوخ الجبال الرواسي في أذهان الناس .

ألا بديل لما هو سائد ومكرس ... ، إذن ، كيف يمكنك تمرير ما تحلم به ، وما تود أن تقوله علناً » [٣].

٧ - ويؤكد عبد الله الغذامي أن السائد والسابق ، الذي يجب تجاوزه ، هو العقيدة والمبدأ ، وذلك بقوله :

« الذي نعرفه نحن أن من طبيعة الإبداع التمرد على كل ما هو

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٠ .

(٣) صحيفة عكاظ ع ٧٣٧١ ، ١٤٠٦/١٢/٢٨هـ ، ص١٠ .

سابق من قبل ، فكيف بي أفرض سائداً سابقاً على نص متمرد ، وهذا السابق يشمل الأيديولوجية ، ويشمل الفلسفة ، ويشمل المبدأ المقرر سلفاً »[١].

٨ – ولهذا يقرر الحداثي عبد الرحمن المنيف « أن الحداثة ليست شكلاً أو شيئاً ، وإنما هي روح وحالة ... ، إن من أبرز صفاتها التجدد المستمر ، وعدم الركون إلى التقاليد أو التقليد ، وهي الرفض والبحث والتجاوز باستمرار ، وهي بمقدار ما تظهر في الأدب والفن ؛ فإنها كلية شاملة ، أي أنها نظرة إلى المجتمع والعلاقات ، وأيضاً الأفكار والأشكال ؛ ولذلك فإن اعتبارها خاصة في الأدب والفن شكلاً محدداً ، أوروبياً غالباً وفي مرحلة من مراحله ، قتلاً للحداثة ، أو عدم تمثل لها ... »[٢].

٩ – فالحداثة خروج على القيم والأعراف ، ومنهج العقيدة ، أو ما يعبرون عنه بالرؤيا :

يقول الحداثي السعودي سعيد السريحي :

« ... ، وهذا التوتر هو السمة الأساسية ، التي لو لم تتحقق لحق لنا أن نشك طويلاً في قيمة ما يقدمه هذا الفنان أو ذاك ، وهو محصلة طبيعية لما يشكله الفن من مروق على عرف الجماعة ، وخروج عن معياريتها السائدة في الرؤيا أولاً ، وفي التعبير أخيراً ... .

من شأن البعد الإنساني الحر ، الذي تتسم به رؤيا الفنان ، أن يجعل انفصاله عن الجماعة أمراً قدرياً ، لا مندوحة له عنه ، وإن آمن في ظاهر الأمر أو باطنه بكل أعرافها ، وخضع لكل تقاليدها ، في حياته العامة ... .

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ، ١٩٨٧/٣/١٠م ، ص ١٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٢، ٢١٣ .

وهذا يعني أننا إزاء وعي جديد ، يتجرد من المقومات العقلية للوعي ... » [١].

ولهذا فإن عبد الرحمن المنيف يعدّ الحداثة « تحدياً للواقع ، ورفضاً للثوابت ، وعنفاً في مواجهة الموانع ، وانفصالاً عن التقاليد والقيود» ، ويرى « أن إحدى مهمات الحداثة ، وأيضاً إحدى صفاتها نزع القداسة عن الأشياء ، والتحرر من القيود ، واللجوء الى السخرية » [٢].

وتأمل قوله الخطير :

« لا يسعنا تصور مجتمع قائم على أسس دينية في زمننا الحاضر ، فالدين بات مسألة شخصية ، لا يتعدى هذه التخوم ؛ لذا يستحيل قيام مجتمعنا على دعائم دينية ، كما يستحيل إغضاء على أحد الأديان صفة الشمولية الكونية ، بمعنى أن هذا الدين يتخطى أتباعه في سبيل هداية باقي الشعوب ... .

يحترم كل من الدولة الحديثة والمجتمع العصري حرية التوجه والاعتقاد ، حسب يقين كل إنسان ، وتتكيف هذه التوجهات مع متطلبات الساعة ، فتبقى عرضة للتغيير ، وهذا المبدأ يتنافى والرؤية الدينية ، التي تقتضي الثبات وتأبى التغيير .

يبقى على الإسلام ، كثقافة وحضارة ومجموعة قيم أن يساهم في إغناء المجتمع بمعالم جديدة ، قد تزيده إنسانية ، من هذا المنطلق يمكن للدين المشاركة في إعادة بناء وتنظيم المجتمع ، بشرط أن يستند هذا التنظيم إلى ركائز علمانية ، على ضوء مقتضيات العصر ... .

---

(١) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٧ ، ٧٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٧ ، ٢١٩ .

نرى الشعوب الإسلامية تزداد قدرة على التطور ومواجهة تحديات الأزمان المتعاقبة ، بقدر ما تدنو من الدولة العلمانية » [١].

(١) رأيهم في الإسلام ص ٢١ ، ٢٢ .

إنكار الوحي والتمرد على الإسلام

الحداثة ثورة على الإسلام ، والحداثيون يتمردون عليه ، ويعدونه أعظم عوائق التحديث ، بل إنهم ينكرون الوحي ، تصريحاً من بعضهم ، وتلميحاً من آخرين ، وأقوالهم في ذلك كثيرة تأمّل بعضها :

١ - يتحدث الحداثي المصري اليساري حسن حنفي عن الوحي ونزول القرآن الكريم وأسباب النزول ، وكأن ذلك كله وضعي ، لا صلة له بالله - سبحانه وتعالى - ، بل إنه يصرح بذلك ، فتأمل قوله :

« كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب ، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة ، التي نزلت فيها الآية ... ، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى ... ، (أسباب النزول) : أسبقية الواقع على الفكر ، وأولوية الحادثة على الآية ، المجتمع أولاً ، والوحي ثانياً ، الناس أولاً ، والقرآن ثانياً ، الحياة أولاً ، والفكر ثانياً ... .

متى يتداخل الكلام الإلهي والكلام البشري ؟ ... كيف يكشف الوحي الحوادث الماضية ، ووقائع التاريخ ؟ ... ، الوحي واقع يتحقّق ، والواقع وحي متحقّق ، ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً ، خارج الزمان والمكان ، أو حرفاً في نص مدوّن .

يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان ، هذا وحي يُوحى ، وذاك صنع بشري ، وكأن الإيمان يتحدّد بقدر إثبات هذا التعارض، نفي البشرية عن كلام الله ، ونفي الإلهية عن كلام الإنسان ... .

والحقيقة غير ذلك ، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي ، في القرآن بني الوحي على كلام البشر ، سواء أكان من الرسول ،

أم من المؤمنين ، أم حتى من الكافرين والمشركين ، وأهل الكتاب ، خاصة اليهود ، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى ، وكأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ، ويحوله دلالياً ، أو يستجيب له مطلباً ، أو يحاوره، أو يكلمه ، الوحي هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير ، إحكاماً لكلام البشر ، واستجابة له ، الفرق بينهما في الدرجة ، وليس في النوع ، كلام البشر هو الشرارة ، والوحي هو النار ، كلام البشر هو الطلقة الأولى في معركة الواقع .

حدث ذلك في تداخل كلام الله وكلام الرسول ، سواء كان الرسول، أو كان الله بادئاً بالحوار ، وقد يكون التداخل بين كلام الله ، وكلام المؤمنين ، وقد يأتي كلام البشر تماماً مثل كلام الله ، إبداعاً فنياً أصيلاً من الإنسان ، وكأن الوحي قد تحول فيه إلي إبداع خالص ، كما يرد الوحي على تساؤلات المؤمنين ، وزوجات النبي ، أو على غيرهم مستعملاً نفس ألفاظهم ، كما يعترف الوحي بالإحساس الجمالي بالطبيعة في البشر ، ويستجيب له ، ويعد به ، وقد يُستعار في الوحي كلام الكفار والمشركين جماعة ، وقد يُستعار منهم فرادى ، حتى ليعرف من قال هذه العبارة التي تمت استعارتها من الوحي ... ، فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية ، وعلى مستوى الاهتمامات العملية ... .

وكشف الوحي للواقع هنا ليس كشفاً مباشراً ، بل بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل بيان وحدة الوحي والعقل والواقع ، فالعقل عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم والتصور ، يعقل العقل الوحي ، ويعقل العقل الواقع ، فيحدث التطابق المعرفي بين الوحي

والواقع من خلال العقل »[١].

فالبشر – في منظور حسن حنفي – يستطيعون تغيير الوحي ، والتصرف في كلام الله – تعالى – وتحويل الشرع كما يشاؤون ، تأمل – أيضاً – قوله :

« وعلاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة التشديد والتخفيف في الأحكام ، فلما كان الوحي موجهاً للواقع ، ومغيراً له ؛ فإنه يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري ، تشديداً مرة ، وتخفيفاً مرة أخرى ، بالشدّة مرة ، وباللين مرة أخرى ، وذلك طبقاً لقدرات الواقع على التقبل والتمثّل ، ومدى معارضته أو استسلامه ، فإذا ما قبل كان التغيير على الفور ، وإذا ما اعترض واحتجّ لشدة الحكم تغيّر الحكم إلى آخر ، أكثر ليناً ورفقاً ، وإذا ما كان ليناً احتجّ الواقع ، وطالب بحكم أكثر شدة وحسماً ، وعادة ما كان أبو بكر يمثل تغيير الحكم من الشدّة إلى اللين ، وكان عمر يمثّل تغيير الحكم من اللين إلى الشدّة ، عن طريق الاحتجاج والاعتراض والتساؤل »[٢].

وقوله :

« بعض الآيات مقتبسة من أقوال الرسول في نشأتها ، وسبب نزولها ، دون أدنى حرج ، وكأنها نشأت في حوار معه ... » ، ثم أكد أن بعض الآيات القرآنية هي « استعارة » من قول بعض المشركين والكفار[٣].

وقوله :

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٣٥ – ١٣٩ ، ١٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

« والصلة بين الوحي والواقع هي في حقيقة الأمر تأسيس للنظر، وتأسيس للعمل ، فالوحي نظر مؤسس في الواقع ، والواقع وحي مؤسس في النظر ، وقد تجلّى تأسيس النظر في أول آية نزلت ، وهي تدعو إلى القراءة ، أي إلى العلم والنظر والفهم والتأويل ، وتحويل العالم كله إلى فكر، وهذه ليست بداية مطلقة للوحي دون واقع ، لأن البيئة كلها ، أي الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر جديد ، وكان الرسول أيضاً مع غيره ، تواقين إلى تجاوز المعتقدات السائدة ، وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والإنصات ، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شعراً ونثراً ، وتتجاوز أقاصيص الأولين ، يفهم مجازاً ، وفي حاجة إلى تأويل ... ، وهو علم متطور بتطور الواقع ، ومتغيّر بتغيره ؛ إذ لا فرق في العلم بين ما ينزل من الوحي ، وما يصعد من الواقع ... ، والأمة قادرة على إيجاد ميزان الثقل باستمرار في نظام جديد للعالم ، كلما تهرأ النظام القديم ، قانون تاريخي ، وسنة الكون »(١).

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المقالة لحسن حنفي تحت عنوان (الوحي والواقع ، دراسة في أسباب النزول) قرر فيها « بشرية الوحي » مما جعل بعض أهل الخير والصلاح في مصر يطالبون باستتابته ، فثار الحداثيون مدافعين عنه (٢).

والمقالة مليئة بالمغالطات العظيمة والانحرافات الخطيرة اكتفيت بالإشارة إلى يسير منها (٣).

---

(١) نفسه ص ١٤٩، ١٥٠ ، ١٥٤ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/٢٨٧ .

(٣) انظر : المقالة في : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٢٣-١٧٥ .

ومن ردوده على بعض المناقشات والتساؤلات ، التي وجهت إليه ، قوله :

« لكن الوحي يتوقف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم دون تدخّل نص آخر ، ومن ثمّ إذا ما أعلن الإنسان بأنه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية ، وقادر بحرية اختياره على أن يختار بين بديلين ، فعندئذٍ لا لزوم للوحي إطلاقاً ... » [١].

وقوله :

« أما الوحي بالنسبة إلي ، فإنني آخذه على سبيل الافتراض ، أنا في رأيي الوحي هو افتراض في البحث العلمي ، يقوم بدور الافتراض في البحث العلمي ، فهل يتحقق ؟ والتحقق من الصدق ، أقصد التحقق تجريبياً صرفاً ، وليس صورياً ، لا اتفاق نتائج مع مقدمات ، ولكن التحقق من صحة هذا الفرض في الواقع الاجتماعي ، ومن ثم فأهلاً وسهلاً، أنا أتقبل كل النبوات ، وكل الوحي ، وكل الآراء ، وعليّ أن أمتحنها على محك الواقع بأن أبدأ من التراث ؛ ذلك لأن مجتمعي هو مجتمع تراثي ، وهنا لديّ نظرة علمية تماماً ، إن الذي يتكلم وكأننا نعيش في مجتمع علماني هو (طوباوي) تماماً ، وأنا أتكلم بلغة التراث ؛ لأنني في مجتمع تراثي ، وتلك هي النظرة العلمية ، إنني آخذ بعين الاعتبار منظور المرحلة التاريخية التي يعيشها مجتمعنا » [٢].

وقوله أيضاً :

« وفي ما يتعلق بمضمون الوحي وحادث الوحي ، فكما بيّنت لكم ، أنا مفكّر وضعي ، أقصد أنا وضعي منهجيّ ، ولست وضعياً

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

مذهبياً ، إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين ، وأنت تعلم ذلك ؛ لذلك أنتسب ، كثيراً إلى الظاهريات (الفينوفيولوجيا) ... ، بمعنى أن كل ما لا أستطيع أن أقول فيه شيئاً عن يقين ، لا أدخل فيه ، وأتركه لغيري »[(١)].

ولهذا فقد لا تعجب عندما نرى حسن حنفي يؤيد سلمان رشدي وكتابه (الآيات الشيطانية) ، يقول حسن حنفي :

« وبالتالي فسلمان رشدي لم يقلْ شيئاً ... والأديب حرٌ في أن يكتب كما يشاء ، وحتى لو كان مؤرخاً ، أو كاتباً للسيرة ، فلا ينتقد إلا بالمقاييس الأدبية في النقد الأدبي .

أما أنه كافر وخرج .. فهذا لا وجود له على الإطلاق ، هذا جزء من الحداثة ، إن الإسلام يعطي الحرية التامة للمفكر وللأديب والناقد »[(٢)].

وبالمناسبة ؛ فإن مجموعة من الحداثيين والبعثيين وقّعوا بياناً يحتجون فيه على إهدار دم سلمان رشدي ، ومن هؤلاء الحداثي السوري أنطون مقدسي ، وأيدهم في ذلك الحداثي سعد الله ونوس ، قائلاً بأنه « ضد إهدار حياة البشر ؛ لأنهم يخالفوننا في الرأي ، أو الرؤية »[(٣)].

ومن أقواله :

« لا يوجد فرق بين كلام الله وكلام البشر ... ، وأنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين ، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار ، وإنني أتخلى كثيراً عن أحكام العلم النظري ، أنا لا أعمل من أجل التوفيقية ... .

---

(١) نفسه ص ٢١٩ .

(٢) نفسه ص ٢٣٥ ، وانظر ص ٢٣٤ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٣/٨ .

إن الله عالم قادر حي سميع بصير متكلّم مريد بالمجاز ، وأنا كذلك بالحقيقة ... ، فكل الوحي مجاز ، وكل لغتنا مجاز ، وكل كلامنا مجاز ، وهو تقريب لفهم الواقع ، وتلك هي أهمية الخيال »(١).

ودعا إلى توظيف التراث في هدمه وإلغائه بالتدريج ، فقال :

« نحن نعيش في غرفة مغلقة ، وبابها مقفل مرتين بالمزلاج ، وصديء منذ ألف سنة ، ومهمّتي ليس أن أفتح الباب فوراً ، فلن يستطيع أحد فتحه ، ولا أن أضرب الحائط برأسي ؛ لأنه سيشجّ ، وهذا هو ما نفعله كلنا ، التحدي ، من قادر على أن يضع بضع نقاط من الزيت على هذا الباب الصديء ، ويحاول قدر الإمكان أن يفتحه ، فإذا ما فُتح الباب بالمزلاج مرتين ، فلست أنا الذي أفتحه ، فأقل هواء علماني ليبرالي يمكن أن يفتحه ، لا يهمني ، المهم أن يفتح الباب ، ومهمتي أنا هي تسليم الأمة لمن تشاء »(٢).

وقال :

« الحداثة في حقيقة الأمر لا تبدأ من النص إلا إذا كنّا مؤولين ، الحداثة تبدأ بالالتحام المباشر مع الواقع ، فبالنسبة لقضية فلسطين ، هل إنك تحتاج إلى العودة إلى القرآن والحديث لتنادي بالتحرير ؟ وفي قضية الفقر والغنى ، هل أنت محتاج إلى نص قرآني أو حديث نبوي لكي تعرف ، أو تجد حلاً لقضايا الفقر والغنى وقضايا الوحدة والتجزئة ، قضايا الهوية والاختلاف ، وقضايا ... إلخ ، وهذا يعني بأن الالتحام المباشر بالواقع يجبُّ أحياناً كل نص ... ، قل أنت : قال الله في كتابه الكريم : ياشباب

---

(١) نفسه ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣.

(٢) نفسه ص ٢٢٤ ، وانظر ص ٢٢١ .

الحجارة ، ويا أطفال الحجارة استمروا .. ويكون كلامك صحيحاً ... أي أنك عبّرت عن الواقع بصياغة لو كان الوحي هنا لعبر عن الواقع نفسه ، ربما بصياغة بلاغية أجمل ، لكن الإنسان قادر على التعبير عن الواقع ، وقال ذلك ، إن هناك نقلاً بالمعنى ، وهناك وضعاً بالمعنى ، إن المسلم يجوز له أن يضع نصاً يعبِّر به عن مقصد في الواقع ، ويكون مصدراً للحكم ... .

إن العقل والواقع هما أساس الوحي ، وأنا لم أقل إن العلم مختزل في الإيمان ، بل العكس »[1].

وعندما سئل عن النصوص « التي تحدثت عن النبوءات » ، قال :

« هذا صحيح ، فكما يتكلم الوحي عن الماضي ، ويصف الحاضر ؛ فإنه يتنبأ بالمستقبل أيضاً ، وهذا ما يفعله الكثير من فلاسفة التاريخ »[2].

واقرأ قوله عن الإسلام :

« وفي حقيقة الأمر لقد ظهر الإسلام في الشرق ، حيث حضارة فارس الثنائية المانوية ، والحضارة اليونانية الثنائية الأفلاطونية ، ويبدو أن الإسلام تركَّب على ثقافة وطنية مشرقية ، فيها هذه الثنائية ، وهي التي ورثناها باسم الذكر والأنثى ، الماهية والوجود ، الخير والشر ... إلخ ... »[3].

وقوله :

« إذا كان الهدف فعلاً هو محاربة الثوابت ورمزها النص (الكتاب ، السنة ، الإجماع والقياس) ، الأدلة الأربعة المشهورة ؛ لذلك فأنا أبدأ من تحت ، (القياس ، الإجماع ، السنة والقرآن) ، فهل إن

---

(١) نفسه ص ٢٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٩ .

(٢) نفسه ص ٢٣٧ .

(٣) نفسه ص ٣٨٨ .

قضية الفقر والغنى تحتاج إلى نص ؟ وهل إن قضية فلسطين تحتاج إلى نص ؟ بمعنى الالتحام المباشر بالواقع عن طريق القيام بهدم كل ما يسمى بالمصادر الشرعية الأربعة ، ... ، وكذلك في مباحث (الأحكام) ومباحث مناطق العقل ، ينبغي ألا نركّز على ما يسمى بالأحكام الخمسة ... ، وإن أهم حكم في الشريعة هو حكم البراءة الأصلية ، إن الإنسان بريء من الشريعة ، ومن الدين ، ومن كل شيء ، فعن طريق إعادة النظر والتأويل في بعض الأشياء ، التي قالها القدماء نحمي أنفسنا من حصارنا »[1].

٢ - وينكر الحداثي اللبناني عادل ضاهر الوحي ، وصدور النصوص الشرعية عنه ، فيقول :

« ... ، ولكن هناك جانباً آخر يهمل باستمرار ، ألا وهو تاريخية ادعاء صدور النص عن الوحي ، هذا الأمر لا يناقش على الإطلاق ، وكأنكم تسلمون مع السلفيين ، ومن لفّ لفهم بأن هذا غير قابل للنقاش ، إن هذا ليس موضوع سؤال على الإطلاق ، لا يحق لأحد أن يدرس هذا ، أو يطرح سؤالاً حول هذا الأمر ، هناك من يدّعي بأن نصوصاً معينة موحى بها ، هذا ادّعاء ، ادّعاء يحصل في ظل ظروف تاريخية معينة ، أليس هذا الادّعاء تاريخياً ؟ ألا يختلقه التاريخ من أوله إلى آخره ؟ ولماذا نهمل هذا الجانب؟ ألأننا نريد أن نتجنب إثارة تساؤل حول ادّعاء الوحي ؟ ألا تدفع الحداثة ثمن هذا التجنّي ؟ ... .

علم الاجتماع يصدر عن منظور اجتماعي ، مثلما يصدر الدين عن منظور اجتماعي ، مثلما يصدر أي علم ، أو أي نسق حياتي عن منظور الاجتماع ، والسؤال الصعب الآن هو السؤال الآتي : كيف نسوّغ اللجوء

---

(١) نفسه ص ٤٠٦ .

إلى منظور اجتماعي للحكم على منظور اجتماعي آخر ؟ ولنفترض أن المؤمن قال لك : إن منظوري هو المنظور فوق التاريخي ، وفوق الاجتماعي ، وبالتالي فإن منظوري هو المنظور الذي ينبغي أن تصدر عنه أحكامنا التقويمية حول كل الأنشطة الإنسانية الأخرى ، فكيف تجيبه على ذلك ؟ كيف تعالج هذا الموقف ؟ كيف تبين له أن المنظور الذي تتبعه أنت هو المنظور فوق الاجتماعي ، وفوق التاريخي ، الذي يصح أن تحاكم عليه المنظورات الاجتماعية الأخرى »[١].

٣ – يقول الحداثي السوري حليم بركات :

« إن المجتمع هو مفتاح فهم الدين ؛ لذلك نجد أن الإسلام ، أو أي دين آخر ، تختلف معانيه باختلاف البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وباختلاف الأزمنة والمجتمعات والوقائع ، مثل هذا التحليل الاجتماعي يستمد مبادئه من علم اجتماع المعرفة ، إن كيفية تفسير المسلمين لدينهم تتنوع بتنوع مواقعهم في البنى الاجتماعية – السياسية – الاقتصادية »[٢].

وهكذا الحداثيون دائماً يتحدثون عن الدين والوحي والنصوص الشرعية ، وكأن هذه الأمور من بنات أفكار البشر ، ونتاج عقولهم .

٤ – يقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« يتميز النص المقدس عن غيره في أنه يوضع ؛ كي يتعالى على التاريخ ، أي أنه يختلف عن غيره من النصوص في كونه يتطلب اللاتاريخية بامتياز ، ويدّعيها حكماً بموجب طبيعته التاريخية ... » ، ثم يقول بأن

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

النص في واقع الأمر يخضع للتاريخ ، « فالنصوص المقدسة الدينية ... من التاريخ ولدت ، وفيه تقدست ، وبه انفعلت ، وفيه أثّرت ، فالتاريخ مجالها ، وفي التاريخ أسرارها ومكامنها ، وفي التاريخ أساطيرها وأسطورتها ، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها »[١].

ثم يؤكد بأن المنهج الصحيح أمام « النصوص المقدسة » هو الحداثة ، فيقول :

« إن معرفة الذات لا تتم إلا بالتطابق مع الذات ، بل بأخذ مسافة من الذات ، وليس هذا بالممكن بالنسبة للحضارات إلا باعتبار الزمن ، وانصرام الذات المعروفة ، ومعرفتها من قِبَل لاحقٍ يدرجها في سياق هو آخر ، وهو بالتالي قابل للمعرفة ، إن الآخر المتأخر ، الذي نشير إليه ليس إلا الحداثة ، والحداثة تعني تحديداً : وعي التحول ، وواقع الصفة النوعية لانسياب الزمن ... ، وليس فعل الحداثة في النص المقدس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ »[٢].

وتأمل إنكار عزيز العظمة للوحي ، حين يقول :

« إننا نهتم بمضمون النص ، كأننا نسلّم بأن نزول النص غير قابل للنقاش ، أنا لا أريد أن أتجنب التساؤل حول هذا الأمر ؛ لأن الأمر محسوم بالنسبة لي ؛ لأنني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى خفية ، وبين البشر ، فالقضية محسومة ، ولا أعتقد أنها بحاجة إلى نقاش ، أو إلى نقاش زائد ، أو حتى إلى الإشارة ؛ لأنها بالنسبة لي بديهية ، آمل أن يكون هذا الجواب كافياً ... .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٩ .

(٢) نفسه ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

هل استطعنا الآن الوصول إلى معرفة قادرة على مواجهة مهام نقد النص القرآني ؟ أعتقد أن هناك مجموعتين من المعارف لازمتين لهذه المهمة ، الأولى تأريخية ، يعني ضرورة معرفتنا بالنصوص الإسلامية القديمة ، وبعض من الدراية بأساليب التحايل على هذه النصوص ، للوصول إليها ، أو إلى ما يمكن أن يُصار إلى الركون إليه منها ... .

والثانية ، وهذه تتعلق بموضوعين أساسيين : أحدهما التاريخ ، بمعنى تقنية البحث التأريخي الأساسي ... ، وثانيهما لغوي ، وقضية اللغة القرآنية قضية غير محسومة ، قضية اللغة العربية كما كان يتكلم بها الناس في زمن الدعوة ، وهي ما تزال غامضة تماماً ... » [1].

٥ – ويقول الحداثي نصر حامد أبو زيد :

« أصبح في حكم الحقائق المسلَّم بصحتها أن الفكر البشري ، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني ، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التأريخية والحقائق الاجتماعية لعصره » .

ويصف الدين بأنه «الفكر الذي يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعي التاريخي إلى عصور سابقة » ؛ ولهذا فهو ليس « فكراً على الإطلاق » .

ثم ينادي بتفسير النصوص الشرعية الدينية تفسيراً عقلياً « عصرياً حداثياً » ؛ ولذا فهو يقول :

« ولابد هنا من التمييز والفصل بين (الدين) والفكر الديني ، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً ، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات من عصر إلى عصر ومن بيئة – واقع اجتماعي تاريخي – إلى بيئة » ، فهو يدعو إلى إبطال جميع التفاسير السلفية ،

---

(١) نفسه ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

ووضع تفاسير حداثية جديدة ، أمثال ما وصفه « رواد النهضة والتنوير »، « وكافحوا طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها في تربة ثقافتنا » ، وهؤلاء هم: « الطهطاوي ، والأفغاني ومحمد عبده ، ولطفي السيد ، وطه حسين ، وعلي عبد الرازق ، وقاسم أمين ، وسلامة موسى ، والعقاد ، وأحمد أمين، وأمين الخولي ، وغيرهم كثيرون » .

ولهذا فهو يقول :

« إن الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون ، دعوة ظاهرها الرحمة ، وباطنها العذاب ، إنها دعوة إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعي ، في مجالات فكرية ، عقلية وإبداعية ، لم تتعرض لها النصوص الدينية ، وإن حاول الفكر الديني دائماً بطرائق تأويلية ملتوية أن يستنطق النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار إليها ..

وفي مجال الفكر والثقافة والإبداع الأدبي والفني يحلو للخطاب الديني أن يتورط باسم (الإسلام) ، ويدعو إلى جعل القرآن والسنة مرجعاً للحكم والتقييم »[1].

ثم تأمل قياسه الإسلام على تعاليم الكنيسة المحرفة ، حين قال :

« وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل في خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم ، إذ تنتهي كلتاهما إلى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة ، إنها تنتهي إلى (محاكم التفتيش) ، التي تدين بل تجرّم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية ، فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد ، لا لشيء إلا لأنه لا يتوافق مع فهم رجال

---

(١) انظر : أقواله السابقة في قضايا وشهادات ٢/٣٨٤ ، ٣٨٥ .

الدين للنصوص الدينية و مع تأويلهم لها » [١].

ثم أثنى على « التنويريين » ؛ لأنهم استطاعوا أن يرفعوا «القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء » ، كما أنهم استطاعوا « وضع بذور التعامل مع التراث لكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة ، والأهم من ذلك بوصفه قائماً على التفرد والصراع بين تيارات واتجاهات ، وكان هذا إنجازاً حقيقياً ، لا سبيل إلى التراجع عنه ، لكنه لم يكن كافياً » [٢].

ولهذا فهو يدعو إلى « إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية » ، ويفسر هذه الدعوة بقوله :

« إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً ، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص ، وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة إنطلاقه ؛ فإننا نجعل المتلقي – الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي – هو نقطة البدء والمعاد ، إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية ، والطبيعة الإنسانية ، وعلاقة كل منهما بالأخرى ، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد ، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها » [٣].

٦ – وتحدث الحداثي الجزائري محمد أركون – في إحدى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٨٧ .

الندوات الحداثية التي عقدت في لندن - عن الإسلام والحداثة ، وكان مما قاله :

« وعندما نلفظ كلمة علمانية ، أو لائكية ، أمام جمهور المسلمين المنغمسين من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين في مناخ الأرثوذكسية ، يصرخون قائلين : (نعوذ بالله من الشيطان الرجيم هذا رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ! هذا هو شيطان الغرب) .

صحيح أنه يوجد فهم سلبي ، أو استخدام سلبي للحداثة هو : العلمانية الأيديولوجية ، التي شكلت في القرن التاسع عشر ، أي أثناء ازدهار الفلسفة الوضعية ، ردّ فعل عنيفاً ضد سلطة الكهنوت والكنيسة ، ولكن العلمانية بالمعنى الإيجابي ، والمنفتح للكلمة هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ، ومكتسباتها الأكثر عطاء ، وما كان للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها ... ، وأنتم هنا الآن تقومون بمسار الحداثة ؛ إذ تحضرون شهادات الدكتوراة في إحدى جامعات الغرب الشهيرة : السوربون » ، عند ذلك نهض أحد الحاضرين ودعا إلى « احترام المقدسات ، وعدم المساس بها، كظاهرة الوحي والتنزيل ، إلخ ... » .

فأجاب محمد أركون قائلاً :

« بالطبع ، معك بعض الحق ، وقد نبهت منذ البداية إلى أنه ينبغى أن نسير في موضوع الحداثة بتؤدة وبطء ، فالأرض مزروعة بالألغام ... .

هذه التعابير المصطلحية الأساسية ، التي ورثناها عن الماضي (كمفردات الإيمان والعقيدة بشكل خاص) لم نعد التفكير فيها حتى الآن ، ونحن نستخدمها وكأنها مسلّمات وبدهيات ونشربها كما نشرب الماء العذب، هذا ما تعودنا عليه منذ الصغر ومنذ الأزل .... ولكن إذا ما صممنا على أن ندخل فعلياً في مناخ الحداثة العقلية ، فماذا نرى ؟ ماذا تقول لنا الحداثة

بخصوص هذه المفردات الضخمة الكثيفة التي تملأ علينا أقطار وعينا ؟ ماذا تقول لنا بخصوص هذه المصطلحات الإيمانية المشحونة بالمعاني وظلال المعاني ؛ أو ما أدعوه بالدلالات الحافَّة المحيطة ؟ عندما يستخدم المرء بشكل عفوي هذا المعجم الإيماني اللاهوتي القديم لا يعي مدى ثقله وكثافته وشحنته التاريخية وأبعاده المخفقة ، وكل الأخطار المرافقة لاستخدامه ، فمثلاً عندما يقول المؤمن التقليدي إن هناك أشياء لا تتغير ولا تتبدل ، وعندما يقول هناك المقدس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية) وينبغي عدم التساؤل حوله أو مسّه ، وعندما يقول : هناك الوحي ، وكل هذه الأديان انطلقت من النقطة نفسها : الوحي ، إلخ ... عندما يقول كل ذلك فإنه يستخدم لغة كثيفة أكثر مما يجب ، هكذا تلاحظون أني أستخدم صفة كثيفة أو ثقيلة (بمعنى الوزن) الحيادية لكيلا أطلق أي حكم قيمة ، ماذا تعني هذه الكلمة ؟ إنها تعني أن كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا المعجم القديم ، فهو أثقل من أن نحتمله أو نستطيع حمله بعد الآن .... ، ففي هذه الأكياس (أكياس المعجم التقليدي) أشياء كثيرة لا شيء واحد . وينبغي أن نفتحها كي نعرف ما فيها ، ولم نعد نقبل الآن بحملها على أكتافنا وظهورنا دون أي تساؤل عن مضمونها كما حصل طوال القرون الماضية ، ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص كل واحدة من هذه الكلمات والمصطلحات التيولوجية القديمة ؟ ما تقول لنا إذا ما قبلنا أن ندخل فعلاً في مناخ الحداثة ونتنفس هواء ها الطلق ؟ ماذا تقول لنا إذا ما رفضنا البقاء في حالة مترددة ، حالة انتقالية دائمة نقبل الحداثة ولا نقبلها (كما يفعل الكثير من المسلمين اليوم) ؟ فنحن نقبل بوجودها بين ظهرانينا من النواحي المادية والاستهلاكية السهلة ، ولكننا نريد أن نحافظ في ذات الوقت على مخزون

المفردات والمعجم اللاهوتي القديم لكي نشعر بلذة الطمأنينة والأمان ، هذا موقف مصالحة كسول لا يليق بنا كباحثين وكمفكرين نمارس الفكر قولاً وفعلاً ، إذا ما اعتمدنا موقف العقلانية الحديثة ، وينبغي أن ينتهي بنا الأمر إلى اعتماده في لحظة من اللحظات ؛ فإننا لا نستطيع القول إن هناك أشياء لا تتغير أبداً »(١).

ثم تحدث أركون عن دور الحداثة ، ومهمتها في نقد الوحي ، والتمرد على العقائد ، فقال :

« إن الحداثة نفسها لم تتوصل حتى الآن إلى مرحلة الحسم الكامل في هذه القضايا ، لم تتوصل الحداثة حتى الآن إلى المرحلة التي تشعر فيها بأنها قادرة على أن تقول أشياء تُقبل من قبل الجميع بشكل فوري، لم تتوصل إلى هذا الحد حتى الآن ، وإن كانت قد شارفته في نقاط عديدة ، إنها في مرحلة القول : على مهلكم قليلاً ، دعونا نفكر في ما حصل في الماضي لكي نفهم الأمور ، بشكل أفضل على ضوء معطيات التاريخ والمعطيات الاجتماعية والمعطيات المتعلقة بمنشأ المعنى ، أو كيفية تولد المعنى وإنتاجه في المجتمع ... ، إنها لا تزال في مرحلة لفت انتباه الناس الذين نشأوا أو تربوا في مناخ المعجم اليقيني ، في مناخ المعجم الدوغمائي التقليدي ، فمثلاً أتمنى هنا عندما نلفظ كلمة الوحي أن نشعر بأنها كلمة شديدة الخطورة والأهمية ، وأنه لا يمكننا استخدامها بسهولة وبمناسبة ودون مناسبة ، بمعنى أننا لا نفهمها جيداً ، وأنها بحاجة لأن تُخضع لدراسة جديدة دقيقة لا تقدم أي تنازل للتصورات الأليفة التي فرضتها العقائد الدوغمائية الراسخة ، أتمنى أن ننظفها من كل ما عَلِق بها

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٢٧،٣٢٨.

من أوشاب أيديولوجية ، وذلك لأن العقائد الدوغمائية الراسخة تحمل في طياتها الكثير من الأيديولوجية ، وإذا ما قبلنا بها كما هي قبلنا في ذات الوقت بكل شحناتها الأيديولوجيا ، ولكن مسارنا كما هو واضح ، أو كما سيتضح بعد قليل ، يخالف هذا التوجه ، إن عملنا يتمثل في عزل وفرز كل ما أضيف إلى كلمة وحي من أشياء تثقلها وتجعل منها أداة أيديولوجية أو آلة أيديولوجية من أجل الهيمنة و السيطرة ، وليس فضاء للمعرفة المنفتحة على الكون ، وهذا إشكالي ، فنحن حتى الآن لا نعرف بالضبط ما هو الوحي. وأستطيع أن أقول الآن ما يلي :

لا توجد حتى هذه اللحظة التي أتكلم فيها أمامكم أي مكتبة في العالم ، ولا أي كتاب في أية لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها ! »[١].

وتابع جوابه قائلاً :

بكل بساطة : نمنع أنفسنا من استخدام كلمة « وحي » وكأنها كلمة واضحة مشروحة معروفة ! نمنع أنفسنا من القول إن الوحي هو الوحي ، وأنه مشترك لدى الأديان الثلاثة كافة ، ويشتمل على حقائق ثابتة ونهائية وإننا نعرفه ، إلخ ... بالطبع يمكننا أن نقول ذلك على منوال الاعتقاد أو الشهادة الإيمانية أو ما يدعى في الإسلام بالعقيدة ، ولكن هذه مشكلة تخص الوعي الفردي ، وعي المؤمن التقليدي ، ولا تخص الوعي التواصلي الذي تمكن مشاطرته من قبل الجميع ، نقصد بذلك لغة التواصل التي هي لغة العلم الحديث ؛ لهذا السبب أعود إلى سؤالك واعتراضك ، وأقول ، إنه ممتع ؛ لأنك خلطت بين كلتا اللغتين ، وكلا المفهومين (القديم

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

والحديث) ، وأثرت لديّ الحاجة لتقديم هذا التوضيح الطويل .

يمكنني أن أقول نفس الشيء في ما يتعلق بالمقدس أو الحرام ، في اللغة الإسلامية الكلاسيكية ، أي ما يُحرَّم مسه ... ، هناك تحولات للمقدس ، فالمقدّس متحول ومتحرك ، وليس ثابتاً ، أوساكناً كما قد نتوهم... ، ويمكنني أن أقول : إن المقدس الذي نعيش عليه (أو معه) اليوم لا علاقة له بالمقدس ، الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ، ولا حتى بالمقدس السائد أيام النبي ؛ لأن أشياء كثيرة تغيرت منذ ذلك الوقت في ساحة المجتمعات الإسلامية والغربية ، وإذن فينبغي أن ننظر للمقدّس كشيء متحرك ، وفي الوقت ذاته جبَّار ومستمر ، بمعنى أنه موجود دائماً ، ولكن بأشكال متنوعة شديدة الاختلاف ، وهو يملأ وظائف عديدة متنوعة أيضاً »[١].

ويقول الحداثي محمد أركون بأن « قصور المسلم » وتحجره ، بسبب خضوعه للعقائد « الأرثوذكسية » ، وهو يعني العقائد الإسلامية الحقة من الكتاب والسنة ، يطلق عليها هذا الاسم مشبهاً إياها بالعقيدة النصرانية الظالمة المنحرفة ، تلك التعاليم التي ظلمت الناس ، وأسرفت في الطغيان ، تزهيداً بها ، وتشويهاً لها ، كما يقول بأن المسلم « بواسطة مقولات الأرثوذكسية لا يمكنه أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية ، حول الله ، أو مناقشة فكرية حول وجود الله ، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله ، إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله »[٢].

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٤٤ .

ثم قال :

« جاء ابن تيمية في ما بعد ؛ لكي يؤلف كتاباً يثير ضجة كبيرة، وحماسة عظيمة ، لا تزال مستمرة حتى اليوم في أوساط الحركات الأيديولوجية التي تتلبس بلباس الإسلام حالياً ، ومن المعلوم أن هذا التيار الطاغي اليوم يرتكز على ابن تيمية ، من أجل إدانة كل علم أجنبي ، وكل حداثة عقلية (العلوم الدخيلة ، العلوم المستوردة ، الغزو الفكري ...) ، هذا الكتاب هو : (الرد على المنطقيين) ، وهو يحاول فيه أن يدحض المنطق ، الذي يعتبره غريباً أجنبياًعلى منطق العقل الإسلامي الأرثوذكسي ؛ لهذا السبب نجد أن هذا الكتاب يتخذ أهمية كبيرة بالنسبة للتيار الإسلامي الراهن ، الذي يدافع عن خط الأرثوذكسية ، أي الإسلام الصحيح ، أو ما يعتبرون أنه الصحيح »[١].

إذن ، ما الحل مع المسلم المتمسك بعقيدته وتراثه ؟ ، يجيب أركون قائلاً :

« ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ، ويخترق الفضاء المليء والمسدود ... ، ومن هنا تتولد الحاجة للاحتكاك والتفاعل ... بين اللغات والثقافات ، ومن هنا تتولد الحاجة للترجمات من أجل أن نتجنب ظاهرة الجمود ، والتصلب العقلي ... ، ولكن هذه العملية الخطيرة تحتاج إلى جيش كامل من الجنود المجهولين ، والمتطوعين ، والعمال الباحثين ، فأين هم »[٢].

٧ – يقول محمد النويهي :

« إذا كنا جادين في سعينا نحو ثورة ثقافية عربية شاملة ، وجب

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٤٤ ، وانظر ص ٣٥١ .

علينا أن نبدأ بمواجهة هذه الحقيقة :

إن العقبة الأولى في هذا السبيل هي العقبة الدينية ، وإننا لن نصل إذن إلى الثورة المنشودة إلا إذا ذللنا هذه العقبة وأزحناها عن طريقها ... .

بل لا مناص لنا من أن نواجه المسألة الشائكة مواجهة أساسية ، لكي ندخل تغييراً جذرياً على فهم الناس لماهية الدين نفسه ، وندخل قلباً تاماً على فهمهم لدوره في المجتمع الإنساني ؛ حتى نقنعهم بألا يتجاوزوا به النطاق المشروع ، الذي ينبغي أن يقتصر سلطانه عليه ، حينذاك لن يكون همهم الأول أن يسألوا : أهذا الرأي أو المذهب مطابق للدين ، أم غير مطابق ، بل سيكون همهم أن يبحثوا في الرأي أو المذهب ذاته ، ليستكشفوا أهو في حد ذاته صحيح وصالح ، أم هو خاطئ وطالح ، أو قل بعبارة أخرى : إنهم حينذاك سيجتازون المرحلة الدينية الضيقة في التفكير إلى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شؤونهم الدنيوية »[١].

وهو يدعو – وبشدة – إلى الثورة على الدين ، لا بأسلوب الإلغاء والنفي نهائياً ؛ فإن هذا صعب ولن يتحقق ؛ لتمكن الدين في نفوس أتباعه، ولكن بأسلوب إثارة الشبه والشكوك ، لتغيير فهم الناس له ، وبالتالي ابتعادهم عن الشرع كما جاء عن الله تعالى ، وعدم العمل به ، وبهذا يكون قد زالت العقبة الدينية من طريق الحداثة[٢].

٨ – ويقول أدونيس في حديثه عن مجلته (مواقف) :

« هكذا تطمح مواقف إلى أن تكون استباقاً ، كل استباق إبداع، الإبداع هجوم ، تدمير ما نرفضه وإقامة ما نريد .

---

(١) نحو ثورة في الفكر الديني ص ٩٥ ، ٩٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٩٧ فما بعدها ، بل الكتاب كله حول هذا الموضوع .

الحضارة إبداع ليست استخدام الأدوات بقدر ما هي ابتكار الأدوات ، كذلك الثقافة ليست استعمال اللغة بقدر ما هي تجديد اللغة وخلقها المستمران ... .

المعرفة إذن هجوم ، هي ما لم نعرفه بعد ، وليست الحرية إذن حق التحرك ضمن المعلوم المقنن وحسب ، إنها إلى ذلك وقبله حق البحث والخلق والرفض والتجاوز ، إنها ممارسة ما لم نمارسه بعد : تلك هي مواقف ... .

إنها مناخ للمجابهة ، إنها فعل المجابهة ، تزول في هذا الفعل هالة القداسة ، لن تكون هناك موضوعات مقدسة لا يجوز بحثها ، لن تكون هناك حقائق ينبغي إخفاؤها أو تجاهلها أو التغاضي عنها ، هذا الفعل يتخطى كل تكريس ، كل نهاية ، كل سلطوية ، إنه النقد الدائم ، وإعادة النظر الدائمة ، إنه الطوفان المتلاحق الذي يغسل ويضيء كل شيء » [١].

٩ – ويتحدث الحداثي التونسي عبد المجيد الشرفي عن (الإسلام والحداثة) ، وكأن الإسلام فكر وضعي لا صلة له بالوحي عن الله تعالى ، فنصوص الوحي – عنده – نصوص جامدة ثابتة جاء ت لحوادث في أمكنة معينة وأزمنة خاصة ؛ وبالتالي فمن الخطأ أن ندعو إلي تطبيقها والالتزام بها عبر العصور والأزمان المتغيرة ، إذ لكل زمان ما يناسبه من أفكار حديثة ومناهج معاصرة .

ولهذا فلابد أن يفسر الإسلام – كما يزعم – بتفسيرات عديدة مختلفة من عصر إلى آخر ، وهذا التفسير يتناول الأصول والفروع ؛ إذ لا ثوابت قديمة تصلح لعصر حديث ، « فالنظرة التقليدية الضيقة » تعرّف

---

(١) مجلة مواقف ، العدد الأول ، تشرين الأول – تشرين الثاني ١٩٦٨م، الافتتاحية.

الإسلام بأنه « هو أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... قولاً.. ، وعملاً » ، ومحتوى هذا الإيمان هو الاعتراف بالنبوة ، وأسماء الله وصفاته ، والقضاء والقدر ، والبعث ، ولهذه العقائد شعائر تعبدية ، من صلاة وزكاة وصوم وحج ، وجهاد ، ومعاملات تحكم بالدين ، هذه هي النظرة التقليدية الضيقة ، التي تخالف النظرة « التاريخية والظواهرية {التي} تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام وتؤدي بنا إلى تجاوز النظرة التقليدية الضيقة »[١].

ثم تأمل قوله عن الإسلام :

« نلاحظ أولاً أن الإسلام ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات (الوحي النبوي) ، في مقابل (الديانات الصوفية) ؛ فهو إذن من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بأن الله الواحد والمفارق قد تدخّل في التاريخ البشري ، وخاطب الناس عن طريق الأنبياء »[٢].

وهذا القدر المشترك بين هذه الأديان يجعل ما يقابلها من مشكلات – حسب زعمه – متشابهاً ، « بحيث لا يسوغ لنا البتة الخوض في المشاغل الإسلامية ، وكأنه بمعزل عن المشاغل التي هزّت ، وتهزّ الدينين الآخرين »[٣].

ثم يغمز الإسلام واستمراريته بالسوء فيقول :

« ونلاحظ ثانياً أن الإسلام هو دين نحو المليار من البشر ،

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣ ، ١٤ .

موزعين في القارات الخمس ، وأن أتباعه ينتسبون في أغلبهم إلى ما يسمى بالعالم الثالث ، أي إلى أكثر مناطق العالم تخلفاً في الميادين الاقتصادية والعلمية والتقنية والصحية والتربوية ، ولا يخفى ما للتخلف في حقول المدنية الحديثة عموماً من انعكاس في المستوى الفكري والسياسي وحتى الأخلاقي »[١].

أما الإسلام في منظوره فهو « مجموعة من القيم التي نص عليها القرآن ... ، وهي قبل كل شيء قيم وجودية ... ، وهي بعبارة أخرى جوهر الإسلام » ، وهذه القيم لا يُعمل بها كما جاء بها القرآن ، وإنما تؤول ، وتكيف مع الواقع ، كما هو الشأن في قضايا العقيدة والأحكام ، كما فعله المسلمون منذ انقطاع الوحي ، حيث أولوا الدين وصاغوا أحكامه – كما يريدون – وبتأويلهم طالبوا الناس بالتحاكم إليه في جميع شؤونهم ؛ فأصبحوا كالسلطة الكنسية ؛ إذ عاقبوا كل من خالفهم كالحلاّج وأمثاله ، هذا ما قرره عبد المجيد الشرفي الذي يدعو إلى التخلي عن التحاكم إلى الإسلام والالتزام به ؛ إذ أنه نصوص جاء ت لوقائع معينة في زمن معين ، أما قيمه وأخلاقياته فهي جوهر الإسلام ، بشرط أن تصاغ بمنهج يناسب القيم العصرية الحديثة ، أما (الإسلام بصفته عقيدة وشريعة يجب الالتزام بها) ، فهذا مفهوم رجعي متخلف يتمسك به « علماء الدين » ؛ وبعض الساسة في التأريخ ؛ لتثبيت سلطتهم ؛ ولتبرير سلوكهم حسب زعم الشرفي [٢]، وهو الزعم الحداثي الذي يدعو إلى إخضاع النصوص الشعرية للدراسات العقلية ونقدها من مفهوم عصري [٣].

---

(١) نفسه ص ١٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٥ –٢٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٢٩ .

ويصرّح عبد المجيد الشرفي أن الحداثة هي الكفيلة بإسقاط الأنظمة والعقائد التقليدية ، أي الدينية ، لأن من أهم ميّزات الحداثة وقواعدها : « التغير » ، الذي جعل الأجيال لا تقبل ما يملى عليها من النماذج القديمة ، بل تخضعها للنقد العقلي ، وتتجه نحو الأفكار الحديثة [1].

ويسخر بدعاة الإصلاح ، الذين ينادون بالتمسك بمصادر الدين الأصلية ، فيقول :

« إن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب ، وإن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة ليست في الواقع إلا امتداداً للحركة التي تزعمها ابن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية ، فكانت منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلاسفة التنوير الذين عاصرتهم ، بل هما على طرفي نقيض : كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مَثَلُها الأعلى في العودة إلى ماضٍ ذهبي مجسّم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي ، وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم ، لا هو في المباديء الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة ... ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الإمبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر » [2].

فهو يشير إلى أن الغرب تقدموا حين أخذوا بالحداثة ، وتركوا الإنجيل والكنيسة والإمبراطورية - الرومانية ، فعلى المسلمين ، إذن ، إن أرادوا التقدم الأخذ بالحداثة ، وترك القرآن والمسجد وسيرة الرسول ـ ﷺ ـ

---

(١) نفسه ص ٢٦-٢٩ .

(٢) نفسه ص ٢٩، ٣٠ .

والخلفاء الراشدين – رضوان الله عليهم أجمعين – ، هذا ما يفهم من كلامه .

ولهذا فهو يؤكد أن الإسلام أخذ « دور العائق دون تبني الحداثة... ، لقد مثّل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة ؛ لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للإسلام ؛ إذ أن الدين كان يطبع كل مجالات الحياة ، وجميع المؤسسات ، في عالم تغلب عليه القداسة ، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش التي تستهدفه »[١].

ثم أكد أن الطريق إلى تحطيم هذه العوائق هو استغلال الدين لهذا الغرض « إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد ، وإما بتحييده على الأقل ، وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالاً متعددة ... »[٢].

وذلك أن الحداثة لابد أن تؤثر في نظرة المفكرين العرب إلى العالم، « وتصورهم لله وللإنسان في علاقة جدلية على قدر لا بأس به من التعقيد »[٣].

أما كيف يستغل الدين – في منظور الشرفي – ويؤول ؛ فإنه بالدعوة إلى تجديد علوم العقيدة ، أي كل ما يتصل بالله وصفاته وأفعاله ، والنبوة والوحي ، والآخرة ، والإيمان بالقدر ، ونحو ذلك ، فكما أن أهل الكلام والفلاسفة جددوا في هذه القضايا ، وأفادوا ممن سبقهم من اليونان وأمثالهم ، وأخرجوا ما سمي بعلم الكلام ، فكذلك يجب تطوير وتجديد هذه القضايا العقدية ؛ لتوافق الفلاسفة الغربيين من أمثال ديكارت وكانط

---

(١) نفسه ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نفسه ص ٣١ ، وانظر ص ٣٢ .

(٣) نفسه ص ٣٨ .

وهيجل وماركس وفرويد ، في مفاهيمهم ومناهجم المعرفية [١].

ثم ضرب أمثلة لهذا النوع من التجديد الحداثي ، الذي يدعو إلى امتداده ، بالتجديد المنحرف عند محمد اقبال [٢]، وجمال الدين الأفغاني [٣]، ومحمد عبده [٤]، وقاسم أمين [٥]، وحسن حنفي [٦]، وأمثالهم ، فقد ذكر نماذج من دعواتهم المنحرفة وأشاد بها ، ونادى بالسير على مناهجها [٧].

١٠- ويزعم الحداثي حسين مروّة أن الإسلام « حركة ثورية » ، نشأت في المجتمع الجاهلي ، متأثرة بما فيه من قيم وعادات متراكمة عبر التأريخ القديم ؛ وبالتالي فهو حركة تمردت على ذلك المجتمع وثارت على بعض عاداته وأنظمته ، وهكذا يتحدث عن الإسلام بصفته حركة ثورية حداثية في زمانه الأول ، جاء مناسباً لتلك المرحلة [٨].

يقول حسين مروّة :

« إن مجتمع الجاهلية كان محكوماً قبيل الإسلام بعلاقات اجتماعية استهلكها الزمن ، وظهرت عليها ظاهرات التفسخ والانحلال ، حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية ، تستدعي تغييرها كيفياً ونوعياً ، أي

(١) انظر :المصدر نفسه ص ٣٩ – ٤١ .

(٢) في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) ص ٢، ٣ ، وغيرها .

(٣) في رسالته(الرد على الدهريين) ص ٥٢ –٥٦ وغيرها .

(٤) في تعريبه لرسالة الأفغاني السابقة عن الفارسية ، وفي كتابه(رسالة التوحيد) في مواضع منها .

(٥) في كتاب (تحرير المرأة) .

(٦) في مواضع كثيرة من كتاب (التراث والتجديد)

(٧) انظر : الإسلام والحداثة ص ٤١ – ٦٢ .

(٨) انظر: دراسات في الإسلام ص ٧ – ٣٧ .

تستدعي أن يولد من هذا الواقع نفسه ، واقع جديد هو صاحب هذا التغيير الكيفي النوعي ، وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد »[١].

وهكذا - وفي صفحات كثيرة - يتحدث حسين مروّة عن محمد - ﷺ - ، والتوحيد ، والإسلام ، حديثاً مجرداً عن الوحي ، وكأن الدين فكر وضعي نشأ من صراع الطبقات والمتناقضات ، والحتمية التاريخية ، بل إنه أكد ذلك حينما قرر بأن الرسول - ﷺ - كان يحمل « أيديولوجية » تسمى « بالحنفية » تناقضت فتصارعت مع « الأيديولوجية القرشية » وولّد ذلك الصراع الأيديولوجية الجديدة ، وهي الإسلام .

فهو يفسر التاريخ الإسلامي ، وانتشار الدين ، والفتوحات الإسلامية ، تفسيراً ماركسياً ، يقوم على الحتمية التاريخية ، وصراع المتناقضات ، ونحو ذلك من المفاهيم الماركسية ، كما أنه يفسر « نشأة الإسلام » ، وعقيدة التوحيد بذلك التفسير[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١١.

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٢ - ٣٧ .

الدعوة إلى تأويل جديد لمصادر الدين

الحداثة تقوم على الثورة والتغيير لكل ما هو قديم ثابت ، فلا بد عندهم من تحديث مصادر الدين ، وتغييرها ، برفضها والتمرد عليها ، وإبعاد الناس عن الانقياد لها بشتى الطرق .

وقد يصرّحون بذلك ، إلا أنهم علموا أن مواجهة المسلمين بالدعوة إلى تغيير مصادر دينهم وعدم الخضوع لها ، والمناداة بهدم التراث ورفض ثوابته الحقة صعب جداً ؛ لأسباب منها :

أولاً – عدم استجابة الناس لهم ، فنزع العقيدة من القلوب ليس سهلاً ، بل إن المواجهة قد تزيد المسلمين تمسكاً بدينهم .

ثانياً – أن هذا الأسلوب يكثر من مخالفيهم ، والرد عليهم ، ولا يوافقهم كثير من الجهلة والسذج وعامة الناس ، فضلاً عن المتعلمين .

ثالثاً – أن هذا الأسلوب يفضح مقاصدهم ، ويكشف معاداتهم للعالم العربي ودينه الإسلامي القويم .

رابعاً – أن الأسلوب الآخر ، التدرجي ، في إقناع الناس ، لاشعورياً بالتخلي عن دينهم ، هو المنهج الأمثل عندهم في صد الناس عن شرع الله سبحانه وتعالى – ، وخضوعهم للفلسفات المادية والفكرية الحديثة.

ولهذا أضمروا معاداة الإسلام وأظهروا حرصهم على التمسك بالتراث ، ومن ثم دعوا صراحة إلى إلغاء أي تفسير سابق للإسلام ، فرفضوا الإجماع وأقوال الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم من أئمة أهل السنة والجماعة ، ولم يقبلوا إلا أقوال الباطنية والقرامطة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم .

أما القرآن والسنة فقالوا نؤمن بهما ؛ لأنهما من تراثنا ، ولكنهما يحتاجان إلى تأويل جديد ، بحيث يتناسب ما جاء فيهما مع الفلسفات المادية والحداثية الحديثة ، وكذلك كان موقفهم من الإجماع وأقوال السلف الصالح .

وبالفعل عمدوا إلى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وأولوها حسب أهوائهم ، وأخضعوها لتلك الفلسفات المادية الملحدة ، وطالبوا الناس بضرورة هذا التأويل ونشره ، كما أنهم شجعوا أصحاب التأويل ، الذين سبقوهم ، من الفلاسفة وأتباعهم .

هكذا أطلقوا على عملهم هذا تأويلاً ، والحقيقة أنه تحريف وتعطيل لشرع الله تعالى ، بل إن غايتهم هو رفض مصادر الدين تماماً ، وإنما قالوا بالتأويل تدرجاً إلى التعطيل والإنكار الكامل ، مع أن حقيقة تأويلهم هو التعطيل والرفض والإنكار ، إلا أنهم لا يرضون إلا بالثورة والتمرد على الدين تماماً .

يقول أدونيس أثناء رده على أحد منتقديه من الجامعة الأمريكية في بيروت :

« مع أنك تصفني كما يتبين من خلال كلامك بأنني من هدّامي التراث ؛ فإنني أعترف ، لهذه المناسبة ، أمامك وأمام القراء بأنني أعاني أزمة كيانية ؛ لأنّني لم أجرؤ بعد على أن أمارس في ما يتعلق بقضايا تراثية كثيرة الحدّ الأدنى من الهدم ، أعني من النقد الجذري ، الذي أعدّهُ شرطاً ضرورياً لتأخذ حركة الفكر العربي الحديث مجراها الطبيعي ، الحيّ ، الخلاّق ، الشامل .

فإذا كان حتى أمثالك – من العلماء الموضوعيين – لا يقبلون حتى ما يمهّد مجرّد تمهيد لمثل هذا النقد ، فما قولك بالآخرين الذين يمارسون الأبوّة السلطانية العنيفة على التراث ... »[١].

---

(١) النظام والكلام ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

ولأدونيس ولغيره كلام كثير حول ثورتهم الحداثية ، منه ما سبق ذكره ، وستأتي أمثلة كثيرة ، متفرقة في مواضع عدة من هذا البحث .

بل لقد ألّف الحداثيون كتباً خاصة تدعو إلى « تأويل حديث » للنصوص الشرعية « القديمة » ، وتشجع التأويلات الباطلة .

ومن أمثلة ذلك :

١- كتب أدونيس ، وبخاصة « الثابت والمتحول » ، و« زمن الشعر » ، و« النص القرآني وآفاق الكتابة » وغيرها .

٢- كتب محمد عابد الجابري ، وبخاصة سلسلة « نقد العقل العربي » ، و« التراث والحداثة » ، و« نحن والتراث » ، وغيرها .

٣- كتب حسن حنفي ، وبخاصة سلسلة « التراث والتجديد » .

٤- كتب محمد أركون ، وبخاصة « العلمنة والدين » ، و« الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد » وغيرهما ، وعرف عنه مشروعه « نقد العقل الإسلامي » .

٥- كتب نصر حامد أبو زيد ، وبخاصة « الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة » ، و« فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي » ، و« إشكاليات القراءة وآليات التأويل » .

هذه مجرد أمثلة ، وغيرها كثير .

وأقوالهم في الدعوة إلى دراسة التراث ، أي الدين بخاصة ، وإخضاعه للمفاهيم الحداثية الحديثة ، « وإعادة تأويله والنظر فيه » أو التمرد عليه نهائياً كثيرة جداً ، أسوق للقارئ بعضها .

دعوة يوسف الخال

١- يدعو يوسف الخال إلى الوقوف خارج السلفية والاتباع ، من أجل دراسة التراث ونقده ، فيقول :

« كل تجدد وإبداع في كل تراث إنما يأتي من خارجه ، سواء كان هذا الخارج من ضمن التراث ، أو من التفاعل مع تراثات أخرى ، والحركة الشعرية الحديثة ما هي إلا حصيلة جهد بعض الذين وقفوا في الخارج ، خارج السلفية والاتباع والتقليد ، ونظروا إلى أنفسهم ، وإلى العالم بحرية مسلحة بالإبداع والثقة والشجاعة والإيمان »[١].

٢- ولا بد أن يشمل النقد كل موروث ، ابتداءً من العقيدة في الله، والمفهوم القديم عنها ، أي الذي جاء في القرآن الكريم وحديث المصطفى - ﷺ - .

يقول يوسف الخال :

« أنا ثائر بقدر ما أنا شاعر ، الشاعر هو الذي يغير بالفعل ، وصانعو التاريخ شعراء ، بمعنى أنهم مبدعون وخلاقون ؛ لذلك فإنني أنظر إلى كل حركة ثورية ، وأحكم عليها بمقدار ما حققت من تغيير جذري في الحياة والفكر ؛ لذلك لا ثورة اليوم في العالم العربي ، لكن هذا لا يعني أنه لم تطرح أفكار ثورية هنا وهناك ، كما لا يعني أنه لا توجد قلة من الثوريين في العالم العربي ، إنما الذي أعنيه هو أن المجتمعات العربية لم تنطلق بعد على أساس ثوري ، فالثورة الحقيقية هي التي تعيد النظر في كل شيء ، ابتداءً من مفهومنا لله قبل كل شيء ، ولا يمكن قيام ثورة بدون إعادة نظر في كل المفاهيم التي ورثناها »[٢].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥ .

٣- كذلك يدعو يوسف الخال إلى ضرورة إخضاع كل شيء للعقل، فلا شيء محرّم على العقل العلمي العلماني الحديث [١].

وبالتالي فإنه يعرّف الحداثة بأنها « نتاج عقلية حديثة ، تبدلت نظرتها إلى الأشياء ، تبدلاً جذرياً ، انعكس في تعبير جديد » [٢].

٤- إن الحداثة لم تستهدف الشعر وفنونه ، وإنما استهدفت الإسلام ، وفهمه الصحيح في قلوب أتباعه ، أما العربي غير المسلم فغير مستهدف من قبلها .

فيوسف الخال يعد من أهداف الحداثة « وعي التراث الروحي - العقل العربي - { أي الإسلام } - وفهمه على حقيقته ، وإعلان هذه الحقيقة، وتقييمها كما هي ، دونما خوف ، أو مسايرة ، أو تردد » [٣].

فهو يطلب من أتباعه تقويم الإسلام ، ولكن بالمعيار الحداثي ، الذي أصبح الحداثيُّ فيه نبياً ، بل إلهاً .

٥- أما الفكر النصراني الوثني - أي هو كذلك بعد التحريف - ، والفلسفات اليهودية ، واليونانية الوثنية ، فالحداثة توجب على أتباعها ضرورة الغوص إلى أعماقها وفهمها ، والانفتاح عليها ، كما جاء ذلك في ميثاقهم الأول من كبير مؤسسي الحداثة في العالم العربي، النصراني يوسف الخال ، حين عَدَّ من أهداف حداثتهم « الغوص إلى أعماق الروحي - العقلي الأوروبي ، وفهمه ، وكونه ، والتفاعل معه » [٤].

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر ص ١٧، ومجلة شعر ع ١٠ ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٤ ، وحركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٩ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٣) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٩ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

دعوة أدونيس

١- يدعو أدونيس إلى دراسة الماضي ، وإعادة النظر فيه ، فيقول « الإنسان العربي المعاصر يقلد حضارته القديمة ، ويقلد حضارة غيره الحديثة ؛ ولذلك يخسر الماضي والحاضر .

لذلك على المفكرين العرب أن يدرسوا واقعهم ، وهذا ما لم يفعلوه حتى الآن ، إن دراسة الواقع لا تعني دراسة الواقع الراهن وحسب ، وإنما تعني كذلك دراسة الماضي » [١].

٢- ويرى أن « الأيديولوجية التقليدية» القديمة تسويغ لقمع الإنسان ؛ لأنها دفاع عن استمرار ما لم يعد يحمل الطاقة على الاستمرار ، ولأنها تضفي على الواقع ما أصبح غريباً عنه ! ، وتفرض عليه أن « يتنفس بقلب اصطناعي » ؛لذلك فهو ينادي بهدم الأيديولوجية القديمة ، التي سببت للفرد العربي الضياع [٢]، ثم يبين مخالفتها للحداثة الثورية ، فيقول :

« إن موروثه الأيديولوجي السائد متناقض مع حضوره في العالم الراهن ، عالم الحداثة الثورية ، ومقتضياته ، وفي هذه الحالة تبدو الدولة نفسها ضائعة ، بل يبدو المجتمع كله ضائعاً .

ولا حرية للعربي في هذا الضياع العام إلا حرية الخضوع للسلطة السائدة ، وأيديولوجيتها ، (نعم) لكل شيء تقوله ، أو تفعله ، السلطة هي المعادل المدني الأرضي لـ (آمين) ، كلمة الخضوع لكل ما يأمر به الله » [٣]، الذي يجب أن يثار عليه ، حسب منهج أدونيس وأتباعه ، اقرأ قوله :

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٢ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٣/٢٥٠ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

« إن التحرر السياسي ... إذا لم يرافقه تحرر من الأيديولوجية التقليدية ليس تحرراً ...، إن الذهن العربي مليء بآلهة لا يمكن الشاعر الحقيقي إلا أن يصرخ في وجهها الصرخة ذاتها التي أطلقها (بروموثيوس)، وتبناها ماركس : أكره جميع الآلهة ، وليست الآلهة هنا آلهة السماء وحسب ... .

ومن هنا يبدو أن العلامة الأولى للجدة الشعرية هي في إيصال الانفصال ، إن صح التعبير ، أي في نفي السائد المعمم ، ورفض الاندراج فيه ، والانفصال عن هذا الكل القمعي ، فالرفض أو النفي هو بهذا المعنى علامة الأصالة ، إلى كونه علامة الجدة ، ذلك أنه وحده بنفيه المظهر المخادع للكل القمعي ، قادر أن يظهر الطاقة الخلاقة في المجتمع ، والنفي هنا هو بذاته ذو دلالة إيجابية »[1].

٣- ويصنع أدونيس حواراً بين محافظ وحداثي ، فيقول المحافظ للحداثي : « إنا ما ترثه من دين ونظم أخلاقية وتقاليد ... إلخ ، مجد عظيم لا يضاهى ؛ لأنه مبعث اغترابك عن ذاتك اليوم ... »[2].

٤- وينادي أدونيس بالجرأة على العقيدة في العالم العربي ؛ مفتخراً بما فعله الفيلسوف (رامبو) ، حين سخر من عيسى بن مريم - عليه الصلاة والسلام - ، وافترى عليه .

وفي ذلك يقول أدونيس :

« لا يكون الفن رديئاً بالضرورة إذا عبر عن آراء رديئة ، لا يكون الأدب الذي يعبّر عن آراء ترفضها أكثرية المجتمع أدباً فاسداً بالضرورة .

كلنا يعرف من هو المسيح ، ولعلنا جميعاً نعرف كيف خاطبه

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٢) نفسه ص ٢٤٦ .

رامبو : (يسوع ، يالصاً أزلياً يسلب البشر نشاطهم ...) ، حين تصل جرأة الإبداع العربي إلى هذا المستوى ، أي حين تزول كل رقابة ، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة ، المغيرة ، البادئة ، المعيدة ... »[(١)].

٥- ولهذا فهو يدعو إلى تهديم البنية الدينية ، إذ يقول :

« بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني أنها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وإنما ترفض الإبداع وتدينه ؛ فإن هذه الثقافة تحول بهذا الشكل الموروث السائد دون أي تقدم حقيقي .

لا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي ، أن تنهض الحياة العربية ، ويبدع الإنسان العربي ، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي ، وتتغير كيفية النظر والفهم ، التي وجهت هذا الفكر ، ولا تزال توجهه »[(٢)].

ويطالب بالتخلص « من المبنى الديني التقليدي الاتباعي ، بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة .

وفي هذا الهدم يجب التوكيد على أن الحقيقة ليست في الذهن ، بل في التجربة ، والتجربة الحقيقة الحية هي ما تؤدي عملياً إلى تغيير العالم ... »[(٣)].

٦- ويتحدث عما أطلق عليه « ثقافة الأصول » ، فيقول :

« القديم الأصولي ، ديناً ولغة وشعراً ، هو بحسب هذه الثقافة نموذج المعرفة الحقيقية النهائية ؛ ويعني ذلك أن المستقبل متضمن فيه ، أي لا يجوز لمن يصدر عن هذه الثقافة أن يتصور إمكان نشوء حقائق ، أو

---

(١) زمن الشعر ص ١٤٨ .

(٢) الثابت والمتحول ١/٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣.

معارف ، تتخطى ذلك القديم ، ويعني هذا بالتالي ، أن الحداثة ... خروج عليه .

بتعبير آخر يتضمن القول بالحداثة ، القول بما لم يكن معروفاً في الماضي ، الحديث من هذه الناحية يكشف عن نقصٍ ما ، أو عن فراغٍ ما في القديم ، والحداثة ، إذن ، خروج على الأصول ، ومن هنا ندرك دلالة الربط... ، بين الإحداث ، الذي يخالف القديم ، وتُهَم البدعة أو الهرطقة ، ندرك أيضاً الأسباب التي جعلت ألفاظاً ، مثل : الحديث ، والمحدث ، والإحداث ، والتي هي مصطلحات دينية ، تنتقل إلى مجال الشعر »[١].

٧- ويؤكد أن « الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ، ويفسره بمقتضى الحاضر ... ، ومبدأ الحداثة من هذه الناحية هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام ، ...»[٢].

٨- ويرى « أن الثقافة السائدة ، الموروثة ، تؤكد ، دائماً ، على أن مهمة الشاعر ، وكل شخص ، هي أن يقبل ويسوغ ، لا أن يسأل ، ويبحث ... .

الذين يؤمنون بتثوير الحياة العربية ، تثويراً شاملاً ، ويعملون له يرفضون بالضرورة الأيديولوجية العربية السائدة ، أي أنهم يرفضون بالضرورة ، مفهوماتها ومستلزماتها الثقافية - السياسية ، والاقتصادية - الاجتماعية ، والأصالة هي بين هذه المفهومات الأكثر اكتنازاً بطاقة التمويه والتضليل ، أي الأكثر مدعاة للنقد والرفض ... .

ثم إن القول بمعرفة كلية يعكس ضعفاً إنسانياً إزاء التاريخ ، حركة وتغيرا ، أضف إلى ذلك أن الحقيقة لا تكتمل في الزمان ؛ لأن الاتصال

---

(١) الشعرية العربية ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٩ .

بين الأنا والآخر لا يكتمل أبدا ، وهذا يعني أن القول بمعرفة كلية ونهائية يؤدي إلى تجميد الحياة والفكر والإنسان في قوالب آلية جاهزة ... ، ويحاكم الأفكار الجديدة بمنطق الأفكار القديمة » [١].

٩- ويثور على الأوامر والنواهي الشرعية ، قائلاً :

« الطابع الأساسي للثقافة العربية السائدة هي أنها تتحرك ضمن حدين : افعل هذا ، لا تفعل ذاك ، فهي ليست ثقافة بحث ، وتفجر ، واستقصاء ، وتجاوز ، بقدر ما هي ثقافة أمر ونهي » [٢].

١٠- ومقياس الفكر عنده ، هو ما « لم يكن له وجود سابق ، ويعتبر حديثاً عندما يخرق السائد » [٣].

١١- ويقول أدونيس:

« المحرك الأول للثقافة العربية بالنسبة إلي يبدأ بمحرك أولي ، يتمثل في قراءة الماضي قراءة جديدة ، وهذا يفترض بالطبع أنها قراءة نقدية ، والخروج منه إلى أفق آخر ... ، لا يمكن أن يكون هناك فكر جديد في المجتمع العربي إلا إذا أعاد النظر في فهم الموروث بتجلياته كافة ، إذا لم ننقد جذرياً هذا الذي نرثه أولاً ، لا نستطيع أن نبدع فكراً مختلفاً ، فكراً جديداً ...، يجب أن يدور ذلك حول القضايا الكبرى : حول معنى الوجود ، ومعنى الإنسان ، حول مصير الإنسان العربي ، حول مصير المجتمع العربي، وحول المشكلات الكبرى التي نواجهها : مشكلات الإنسان مع الإنسان ، مشكلات الإنسان مع الطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، ومختلف المشكلات التي

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٤، ١٤٥ ، ١٤٦، ١٤٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٠ .

(٣) مجلة الناقد ، ع ٨ ، ص ٣١ .

تشغل فكر الإنسان ، وتشغل البشر ، إذا نظرت الآن إلى الثقافة العربية السائدة ... فماذا تجد ؟ . تجد إما فكراً يجتر الماضي ، ويكرره بشكل أو بآخر ، وإما فكراً مترجماً بشكل أو بآخر »[(١)].

دعوة حسن حنفي

١- يقول الحداثي اليساري حسن حنفي :

« ...؛ لذلك تجدني أركز على المعتزلة ، وأصحاب الطبائع ، وابن رشد ، وأصول الفقه ... إلخ ، حتى أغذّي الإحساس بالواقع وبالفعل وبالطبيعة للناس ، وحتى لا يكون الإيمان السلفي – بالرغم من ثقله التاريخي على مدى ألف عام – هو الإيمان الوحيد الموجود ، وفي رأيي أن هذا هو التحدي الكبير ، لن نستطيع أن نتقدم بالمجتمع طالما أن وعينا القومي مشكلّ من ألف سنة من الإيمان – الذي نسميه الإيمان السلفي – ومن مائتين أو ثلاثمائة سنة من الإيمان الأوسع عشناها أيام الجاحظ والنظّام والمتنبي ، ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة ، وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي ، إلا أنهم أطول باعاً في التاريخ منّا ، وأكثر رسوخاً ، ووراءهم تراث حضاري ضخم ، ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجّم هذا الأخطبوط الكبير ؟ وكيف نستطيع لهذه الأقلية أن نجعلها أكثر من أقلية... ، ولكن لو كان وعينا القومي خلال ألف وأربعمائة سنة مشكلاً من سبعمائة سنة من المحافظة ...إلخ ، وسبعمائة سنة أخرى من العقلانية والحداثة والعلمانية ، وإلى آخر ما نقول ، فعندئذ أستطيع أن أستبشر خيراً ؛ وبالتالي فإن التقدم عندي سلبي وليس إيجابياً ، وأعتقد أن الإخوة

---

(١) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧-٢٣ /١٢/١٤١٢هـ ، ص ٤٨، ٤٩ .

العلمانيين يستعجلون التقدم ؛ إنهم يريدونه إيجاباً فقط ، وأنا أريد أولاً أن أمنع عوائق التقدم ، أي أعمل للتقدم سلباً ، إذا جاز التعبير . فإذا ما استطعت ذلك ، عندئذ أسلّم المجتمع العربي إلى الإخوة العلمانيين ؛ لكي يبنوه إيجاباً ، ومن ثمَّ فأنا مقدم لهم ، أنا ماركسي شاب ، وهم ماركسيون شيوخ ، هذا تقسيم لأدوار العمل »[1].

٢- ويقول :

« الوحي يتوقف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم ، دون تدخّل نص آخر ، ومن ثمّ إذا ما أعلن الإنسان بأنه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية ، وقادر بحرية اختياره على أن يختار بين بديلين فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقاً ٠٠٠، أنا مفكّر وضعي ، أقصد أنا وضعي منهجيّ ٠٠٠ إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين ٠٠٠، ولا أتحدث إلا في ما أستطيع التوصل إليه بالعلم الدقيق ، وهذا أيضاً هو جوهر الحداثة والعلم ٠٠٠ أما الوحي بالنسبة لي ؛ فإنني آخذه على سبيل الافتراض ٠٠٠ ، لا يوجد فرق بين كلام الله وكلام البشر ... .

أنا كتبت (مع اليسار الإسلامي) ٠٠٠، أما بالنسبة للجماعات٠٠ التي تسمى بالحركة الإسلامية فأنا في حوار معهم ولكنهم يتهمونني بأنني ماركسيّ مقنّع ٠٠٠، وأنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين ، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار »[2].

٣- ثم قال :

---

(١) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٢١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٨ - ٢٢١ .

« نحن نقول – وهذا درس الحداثة فعلاً – من المستحيل أن نجمع الناس على التصورات ، فهذا ليبرالي وسيبقى ليبرالياً ، وهذا قومي ، وهذا ماركسي ، وهذا إسلامي ، فلنسمح بأكبر قدر ممكن من التعدد على المستوى النظري ، أما على المستوى العملي فيمكن الاتفاق على برنامج عمل وطني موحّد في كذا وكذا ... إلخ »[1].

دعوة محمد عابدالجابري

١- يطالب محمد عابد الجابري بإخضاع التراث للعقلانية والديمقراطية ، بهدف تقديمه برؤية عصرية حديثة ، مخالفة للقديم ، والسائد والمعروف ، فهو يقول :

« إن الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار ، وتجاوزهما معاً ، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية ، والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد ، بل هما ممارسة حسب قواعد ، ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا ، وما لم نفضح أصول الاستبداد ، ومظاهره في هذا التراث ؛ فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا ، حداثة ننخرط بها ، ومن خلالها في الحداثة المعاصرة ، العالمية ، كفاعلين ، وليس كمجرد منفعلين ... .

الحداثة رسالة ، ونزوع من أجل التحديث ، تحديث الذهنية ، تحديث المعايير العقلية والوجدانية ، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية ؛ فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

التراث بهدف إعادة قراء ته ، وتقديم رؤية عصرية عنه ، واتجاه الحداثة بخطابها ، بمنهجيتها ورؤاها ، إلى التراث هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين ، بل إلى عموم الشعب ، وبذلك تؤدي رسالتها »[١].

٢- ثم يؤكد ، ويلخص ما سبق ، بقوله - عن الحداثة - :

« إنها قبل كل شيء : العقلانية والديمقراطية ، والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً - هو الموقف الحداثي الصحيح ، وإذن فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه ؛ خدمة للحداثة ، وتأصيلاً لها »[٢].

٣- وهو يشترط للنهضة : « التحرر من التراث » ، و « التحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف ، أو في سلة المهملات ، كلا ، إن ذلك غير ممكن ، إن التحرر من التراث معناه امتلاكه ، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه... ، ومن السذاجة إغفاله ، والطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه »[٣].

٤- ويشرح طريقة ، وكيفية إعادة قراءة التراث ، التحرر منه ، فيقول :

« تحقيق أكبر قدر من الموضوعية ، وأكبر قدر من المعقولية ، هما معاً الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة ، التي أقترحها ... ، أكتفي بالتذكير بأننا نعني هنا بالموضوعية جعل التراث معاصراً لنفسه ، الشيء الذي يقتضي فصله عنا ، وبالمقابل نعني بالمعقولية جعله معاصراً لنا ؛ أي إعادة وصله بنا ، وإذن فالهدف الذي نرمي إليه ، هو جعل التراث معاصراً

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ١٨٩ .

لنفسه ، على صعيد الإشكالية النظرية ، والمحتوى المعرفي ، والمضمون الأيديولوجي ، الشيء الذي يطلب معالجته في محيطه الخاص ، المعرفي والاجتماعي والتاريخي ، وهذا هو معنى الموضوعية ، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ؛ ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه ، وبواسطته عقلانية ، تنتمي إلى عصرنا ، وهذا هو معنى المعقولية ، وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً فينا ، يقدم نفسه ذاتاً لنا ؛ إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا ، وبعبارة أخرى ، إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ، ونمارس نحن سلطتنا عليه .

كيف نتحرر من سلطة التراث علينا ؟ ، كيف نمارس نحن سلطتنا عليه ؟ ، تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا ، إنه منهج تحليلي ... ، إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته ...، بوصفها بنى ... ، إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير ، وبالتالي التحرر من سلطتها ، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها ، هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بالتفكيك : تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما يهدف تحويلها إلى لا بنية ، إلى مجرد تحولات ، وهذا ما يندرج تحته ، كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير ، والمطلق إلى نسبي ، واللاتاريخي إلى تاريخي ، واللازمني إلى زمني ...» (١).

٥- ويرى الجابري أنه لا بد من ثلاث خطوات من أجل دراسة التراث والتعامل معه :

« الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية ، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص ، كما هي معطاة لنا ، إن هذا يعني ضرورة

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٤٧ ، ٤٨ .

وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين ، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة ، ككل تتحكم فيه ثوابت ، ويغتني بالتغيرات ، التي تجري عليه حول محور واحد ... ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية ، أو الرغبات الحاضرة ، يجب وضع كل ذلك بين قوسين ، والانصراف إلى مهمة واحدة ، هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه ، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه ... .

الخطوة الثانية هي التحليل التاريخي ، ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص ، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية ، بمجاله التاريخي ، بكل أبعادة التثقافية والسياسية والاجتماعية ... .

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الأيديولوجي ، ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ، الاجتماعية والسياسية ، التي أداها الفكر المعني ، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام ، الذي ينتمي إليه ، إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو ، في نظرنا ، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه ، لإعادة التاريخية إليه » [1].

هذه ثلاث خطوات يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب ؛ من أجل تحقيق « الانفصال عن الموضوع التراثي » .

ثم يعلل فصله بقوله : « بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة ، وبعلاقات جديدة ، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية ، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي، ولم لاَ إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ، ومن منظور عقلاني » [2].

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣ وانظر:إشكاليات الفكر العربي المعاصر ٤٣، ٤٤ ، ٥٢.

٦- ويصرّح في موضع آخر ؛ مطالباً « حمل الناس على تحكيم العقل ، بدل الاستسلام للمكتوب ، أو الإذعان للخرافة »[١].

وأي مكتوب يريد ، وما هي الخرافة التي يحذر منها ، إنه التراث بمفهومه عنده ، الكتاب والسنة ؛ ولذلك فهو ينتقد بشدة من يدعو إلى التمسك بهما ، والعمل بما جاء فيهما ، وأنه لا نهضة مستقيمة بدونهما .

يقول الجابري :

« عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل مانهضوا به بالأمس ، مستعيداً قولة الإمام مالك : (لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) ، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص ، داخل منظومة مغلقة ، هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى ، والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد : هكذا نجده يرى القبائل العربية التي كانت تأكل بعضها بعضاً قبل الإسلام ، تنقلب بفعل العقيدة إلى أمة واحدة تؤسس دولة الإسلام ، التي يتابع خطاها عبر الزمن فيشاهدها تنمو ، وتتوطد ، وتتقوى ، هكذا يرى النهضة العربية الإسلامية مزدهرة ، تنشر إشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا ، وأفريقيا ، وشبه الجزيرة الايبيرية ، مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل قيادة الإنسانية .

والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج ، وبواسطته ، ويطالب باقتفاء أثره ، والسير على هداه ، يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق الأمثل ، الذي يتلاءم مع واقعنا الذي يندمج في خطابه مع معطيات تاريخنا ، الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه التاريخ ، لا بل مع الإرادة الإلهية ، وهو في كل

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ٧ .

ذلك يشعر شعوراً قوياً بتماسك منطقه وتاريخية رؤيته ، ولذلك تجده يرد على الاعتراضات ، أو الأطروحات المختلفة بانفعال ونضال » [١].

٧- ثم يرجع سبب دعوة السلفي إلى التمسك بدينه ، إلى - كما يزعم - « عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي ٠٠٠، إنه انهيار الامبراطوريتين ، الفارسية والرومانية ... .

إن حضور النهضة العربية الإسلامية ، وقيادتها للإنسانية في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع غياب الآخر ، الفرس والروم معا ، والسلفي لا يقبل ، بطبيعة الحال هذا الاعتراض ، لا يريد أن يسمعه بَلْهَ أن يفكر فيه ؛ ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عمّا هو مبعد ومقموع في خطابه .

والدعوى السلفية القائلة : لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس لا تستقيم إلا إذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس ، وبعبارة أخرى : إن النهضة القيادية المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي ، غير ممكنة التحقيق على مستوى الخطاب السلفي ، إلا بغياب الآخر ، الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن : الغرب ، وهكذا ، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي ، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي ، عن عمد وإصرار ؛ فإن سقوط الغرب الراهن شرط في قيام النهضة القيادية المنشودة ، وهذا ما يقمعه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور » [٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩، ٣٠ ، وهذا الزعم أكده الحداثي العراقي بلند الحيدري، انظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٩ .

٨- فالجابري يزعم أن انتشار الإسلام ، وقيام دولته الأولى ، لم يكن ذلك بسبب تمسك المسلمين بدينهم ؛ وجهادهم لإعلاء كلمة الله ، وإنما حصل ذلك بسبب سقوط فارس والروم للحروب التي قامت بينهما قبل الإسلام ؛ ولذلك لا يمكن – في منظور الجابري – أن يقوم للإسلام قائمة اليوم ، أو في المستقبل ، إلا إذا سقط الغرب ، الذي يمثل فارس والروم في قوته وسيطرته ، وقوله هذا قد يتضمن إنكار حفظ الله لهذا الدين ، ونصرته أتباعه ، وكونه من الله تعالى أوحى به إلى عبده ورسوله محمد بن عبدالله – ﷺ – .

فهو يزعم أن الأمر الذي صلح به أول هذه الأمة ، وقامت به للمسلمين قائمة في ذلك العصر ، سببه هو ، فقط ، سقوط فارس والروم ، لا شيء غيره ؛ منكراً سنة الله – تعالى – في نصرة هذا الدين وأهله ، المتمسكين به ؛ لذلك – حسب زعمه – لن يقوم لهم اليوم قائمة إلا بسقوط الغرب ، وهذا من قِبَل المسلمين ما هو إلا « أسلوب من أساليب التمويه والكذب » على حد زعم الجابري ، ثم يزعم أن هذا الفكر السلفي الذي نقده ، هو أحسن ما يتمسك به السلفيون ، وهو يناقض ما يتمسك به العصرانيون، الذين ينشدون الحداثة [١].

ثم يعلق قائلاً :

« العقل السلفي ، إذن ، مكبوح الجماح ، مردود الشطط ، لا ينتج العلم ، بل هو صديق له ، يبحث في أسرار الكون ، ولكن مع (احترام الحقائق الثابتة) ، إنه عقل الماضي ، لا بل العقل السُّنّي ، الذي ردع ، وكبح مسيرة نهضة الماضي ، التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء » [٢].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٠، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ٢٥ .

(٢) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلة نقدية ص ٣٥ ، وانظر ص ٣٨ .

ويقرر أن العقل السلفي يعني : « العودة إلى (النبع) الأصيل ، إلى إسلام السلف الصالح ، الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول » [١].

٩- ويقرر - كذلك - أن التراث الإسلامي اليوم ، هو انعكاس فكري للواقع الاجتماعي والاقتصادي للحضارة الإسلامية ، وأضيف إليه مفاهيم دينية انتقلت إليه من الحضارات القديمة ؛ ولذلك فمن الصعب - على حد زعمه - الفصل بين الدين والأيديولوجيا الدينية ، أي بين معاني القرآن والسنة ، والفهم الفقهي والكلامي والسياسي للآيات والأحاديث ؛ وبالتالي لا بد من تقبل آراء الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والصوفية والفلاسفة ؛ لأن في هذا المجموع عناصر قابلة للحياة والتطوير ، فنأخذ منها ما يعين على الحركة والتقدم ، ومعيار ذلك اهتمامات الحاضر ، والتطلعات المستقبلية ، وعلى هذا فلا معنى للتشبث بما يسمى « إسلام السنة » ، وكأنه الممثل الحقيقي للتراث الإسلامي [٢].

١٠- ويؤكد موقفه من التراث بقوله :

« إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة ، فصل تعسفي ، لا علمي ، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي ، وما هو إسلامي ، أو بين ما هو عربي إسلامي ، وما هو غير عربي وغير إسلامي ، عملية تعسفية ، لا علمية .

إن الفكر العالمي المعاصر يمكن ، بل يجب التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ، ويسير في اتجاه تطور التاريخ ، وما يخدم الواقع الاستغلالي ، والهيمنة الامبريالية ، أو القومية العرقية ، ذلك فقط هو معيار

---

(١) إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ١٦ .

(٢) انظر : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٣٨ ، ٣٩ .

الاختيار في الثقافة المعاصرة ، والثقافة الماضية ... .

وهكذا ، فموقفنا من التراث ، ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفاً واحداً ، يحدده ، ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع ، كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها ، وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام ، اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية ... .

إن الفكر العربي الإسلامي – وقد كان عالمياً في عصره ، ولا زال يحتفظ ببعض عناصر عالميته – والفكر الأوروبي المعاصر – وهو عالمي في عصرنا – ينتظمها قاسم مشترك ذو محورين متوازيين : محور العالمية ، ومحور المصالح القومية والطبقية ، سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي ، ونحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا ، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز ، لن نستطيع تثبيت كياننا ، وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقة بين تراثنا ، وثقافة العصر ، معالجة فاعلة ، لا انفعالية ، أساسها نظرة جدلية واعية ، ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة ، رؤية شمولية ، جدلية ، تاريخية ، لا تقتل الخاص في العام ، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام » [(١)].

١١- هذا موقفه من التراث باختصار ، إعادة قراءته ، برؤية جدلية نقدية ، عقلانية ، تحاكمه ، من أجل الإفادة منه للتقدم والحداثة عن طريق التحرر والديمقراطية والاشتراكية ، وذلك بإخضاعه لمفهومات العصر الحديثة .

يقرر ذلك بينما يكرر نقده للمنهج السلفي ، الذي هو – في نظره – « منهج انتقائي ، يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر ، وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي ، يمجد الماضي ، بمقدار ما يبكي

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، وانظر ص ٢٥٧ .

الحاضر ، ومن هنا تظل الذات ، التي يريد تأكيدها ، هي ذات الماضي ، الذي يعاد بناؤه بانفعال ، تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته »[١].

١٢- ولذا فهو يدعو إلى نقد المسلّمات ، ووضع المسبقات بين قوسين « فلا يحاكم مقروءه بها أو تحت توجيهها ؛ إن ذلك ما يجعل اتفاقه ، أو اختلافه معه يأتي بعد تقليب نظر ، وليس نتيجة سبق نظر »[٢].

ثم يطالب بإبعاد المسلّمات عن الحوار ، وطرح جميع القضايا للبحث والنقد والنظر ، لا كمسلّمات ، فإن المسلّمات نفسها لا بد من مراجعتها وطرحها للمناقشة والنقد [٣].

١٣- ويحدد شروط النهضة ، في نظره ، بقوله :

« إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا ، وتجديد أدوات تفكيرنا ؛ وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة ، وأصيلة معاً ، وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة ، التي ينتمي إليها إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة ، والعمل على خدمتها ، وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة ؛ فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحَفْر داخل ثقافة هذه الأمة ، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها .

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا ، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا ، وبهذه الممارسة وحدها .. يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة ، وعقلانية مطبقة : الشرطين الضروريين لكل نهضة »[٤].

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٢) نفسه ص ١٢٧ .

(٣) نفسه ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ٢٥٩ .

(٤) نفسه ص ٣٣ ، وانظر : ص ٢٤٣ ، ٢٥٦ .

١٤- ويدعو إلى نقد المصادر الشرعية ، التي بها يقرأ العربي ، ويرى ويفكر ويحاكم ، وربما أطلق عليها الجابري (العقل العربي) ، فيقول :

« ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد ، وبشكل جدي صارم ، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة ، التي بها يقرأ العربي ، ويرى ، ويحلم ، ويفكر ، ويحاكم ، إنه العقل العربي ذاته »(١).

حداثيون آخرون

يقول الحداثي هشام شرابي :

« يتجسد معنى الحداثة بالنسبة لنا باتجاهين مترابطين : الاتجاه العقلاني ، والاتجاه العلماني ، عقلنة الحضارة ، وعلمنة المجتمع ، والحديث هو الجديد والطلائعي ، بمعنى المغامرة نحو المستقبل ، والانفلات من قيود الحاضر وماضيه ... ، الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر ، وإلى صياغة جديدة ... ؛ لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها ، أي من خطر التمسك بالأيديولوجيات الماضية ، وبالاتجاهات الفكرية ، والممارسات السياسية التقليدية ، التي لم تعد صالحة لمجابهة أوضاع القرن العشرين وتحدياته »(٢).

٢- ويقول الحداثي الماركسي توفيق سلوم :

« إن أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا - على حد تعبير لينين - هم (الحافظين للتراث والأكثر أمانة له) ، ولكن هذه الأمانة ليست للتراث ، كل التراث ، كما يحلو لبعض أنصار السلفية

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ٦ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ .

والماضوية،٠٠٠، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه قبل كل شيء الأفكار والمذاهب والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم ، وتعبئ الصفوف ٠٠٠ وإشاعة التسامح الديني والطوائفي ، ومحاربة الخرافات والظلاميات ، وإعلاء شأن العقل والعلم ٠

ثم دعا إلى « التوظيف النضالي للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق استلهام العناصر العقلانية والديمقراطية ، والثورية في تراثنا ، بهدف (سحب البساط) من تحت أقدام المتاجرين بالدين ، وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها ، التي تستخدمها في معركتها ضد الأيديولوجية التقدمية ٠٠٠، وبكلمة واحدة إنها حرب التراث ضد التراث وتذليل التراث بالتراث »[١].

٣- ويدعو فتحي التريكي إلى أن « تؤنس القيم والقوانين والنواميس » أي أن يكون مصدرها الإنسان نفسه ، وذلك من أجل أن تكون الحياة « علمانية صرفاً ، فلا تخضع لأية عقيدة ، ولأي موقف أيديولوجي معيّن ، والتحديث بهذا المعنى يرتبط بمفهوم الإنماء والتطور ، من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والأيديولوجيا وبالدين ، يعني ذلك أن حركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية الفاعل الحقيقي في الذات والمجتمع بالقياس مع الماضي » ؛ وذلك لأن التحديث « أساساً تحرّر من ثقل العادات والتقاليد ، وإبداع على جميع المستويات ، يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل »[٢].

---

(١) نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ص ٩٥، ٩٦ ، ١٢١ ، وانظر : تعليق جورج طرابيشي في كتابه : مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ص ١٣-١٧٠

(٢) فلسفة الحداثة ص ٩ ، ١٠ ٠

ثم أكد أن « القائم الأول من قوائم الحداثة » هو عقلنة الفكر ، وانفصاله عن « الوجدان الديني» ؛ إذ لا بد أن ينفصل العلم « بصفة تكاد تكون قطعية عن التصورات الدينية » ويعتمد بدلاً منها « العقل البرهاني والتجريب » [١].

واستدل على ضرورة هذا المنهج الثائر على الدين بما حدث في المجتمع الغربي عندما ثار الفلاسفة من العلمانيين والحداثيين على دينهم النصراني المحرَّف ، وضرب أمثلة من أولئك الثائرين ، « الذين خرجوا عن الأيديولوجية الدينية » ، وقادوا الفكر الغربي إلى نهضته على حد قوله [٢].

ولهذا دعا بعض الحداثيين إلى « قراءة النص الديني وفهمه عقلياً وتفسيره من خلال معطيات العصر » ، وقال : « وكم نحن مفتقرون إلى مناهج علمية حديثة للخوض في النص الديني ، واقتحام أجزائه بالعقل لا بالنقل » .

والمراد على نهج الغربيين ؛ ولذا قال : « وهكذا لم تتكون الحداثة في الغرب إلا من خلال إعادة صياغة العقل ، وفي الوقت نفسه إعادة ربط العقل بالتقنية وبمجالات التفكير » [٣].

وأكد دعوته في آخر كتابه إلى « عقلنة القول الديني بإحداث تقنيات عصرية لقراءة النصوص الدينية ، واقتحام كل المجالات بما فيها المحرّمات للمعرفة والبحث والاتعاظ » [٤].

٤- ويقول الحداثي عبدالرحمن منيف :

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه ص ٣١ .

(٤) نفسه ص ١٢٧ .

« أنا من دعاة قراءة التراث قراءة جديدة ، مختلفة عن القراءة الصفراء المحنطة ؛ لأنه ليس كل قديم مُهمًا ...» [(١)].

٥- ويؤكد غالي شكري أن مفهوم الحداثة عند الحداثيين « مفهوم حضاري أولاً ، هو تصور جديد تماماً للكون والإنسان والمجتمع ، والتصور الحديث وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية ؛ ولذلك فهي ثورة عالمية ... .

الشعر الحديث موقف من الكون كله ؛ لهذا كان موضوعه الوحيد وضع الإنسان في هذا الوجود ؛ ولهذا أيضاً كانت أداته الوحيدة هي الرؤيا، التي تعيد صياغة العالم على نحو جديد ، وأصبحت وظيفة الشعر هي الكشف عن عالم يظل أبداً في حاجة إلى الكشف » [(٢)].

ثم يهاجم الثبات ، الذي هو « جوهر التراث العربي ، ثبات في القيم ، وأشكال التعبير ... ، ارتبط هذا الثبات بمجموعة أخرى من الاعتبارات الدينية والسياسية والاجتماعية » [(٣)].

ثم بيّن أن الحركة الحديثة ثورة ضد الثبات ، وليست تجديداً لشيء قديم ؛ لأنها « تتدخل في الجوهر المسؤول عن تعويق التطور ... ، من هنا كانت الحداثة مفهوماً ثورياً ...» [(٤)].

٦- ويقول الحداثي سعد الله ونوس :

« حتى لو أردنا الإفادة من بعض العلوم والمعارف العملية ، فإن

---

(١) مجلة الرياضة والشباب ع ٥٨٦ ، ١٤١٣/١/٧هـ ، ص ٢١ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ ، ١١٥.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٥.

ذلك غير ممكن إلا إذا سادت القيم العقلانية ، وروح المبادرة ، والعلمانية ، أي إلا إذا أصبح المجتمع مدنياً يوقر العقل الإنساني ، ويوفر لمواطنيه الحرية والعدالة والمساواة » [١].

وأخطر من ذلك قوله : « وليت تيار الحداثة الأدبية والفنية لدينا كان ينطوي على مثل ذلك المتطور الرحب والموقف الجذري » ، أي الذي يستورد المفاهيم الدينية الغربية والتصورات الفلسفية الملحدة للوجود ومكانة الإنسان وقيمه [٢].

٧- ويتحدث عبدالمجيد زراقط عن الحداثيين اللبنانيين ، ويقول بأنهم « عالجوا أسباب قوة التراثيين ، أصحاب المفهوم المغلق ، ونتائج هذه القوة وسبل مواجهتها ، وقاموا بمحاولات تقييم للتراث أحدثت ردات فعل عديدة » [٣].

٨- ويؤكد الناقد اللبناني فادي إسماعيل « ثورية » الحداثة على الأوضاع والقيم والبنى الفكرية والثقافية ، فيقول :

« لقد بنيت أيديولوجية (ثورية) للحداثة حملت التراث ، سواء أكان ثقافة ، أو قيماً سلوكية ، أم بنى اجتماعية - اقتصادية ، مسؤولية التخلف ، ومعاندة التقدم ؛ لذلك نادى المثقفون الذين رفعوا أيديولوجية التقدم والحداثة بالتغيير الشامل ، تغيير الأوضاع والبنى والقيم والفكر والعقل والثقافة ، تغيير الذات ؛ لكي تذوب في عالمية الحضارة ، أما الوسائل لهذا التغيير فإن الطريق الثوري لا يحتمل التدريج والمهادنة » [٤].

---

(١) قضايا وشهادات ١٤/٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٢.

(٣) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٢٤ .

(٤) الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ص ١٤٥ .

ثم يستشهد بقول العلماني زكي نجيب محمود : « هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته ، فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم ، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا ، نستقي من منابعهم ما (تطوعوا) بالعطاء ، وما استطعنا من القبول ، وتمثل ما قبلناه »[١].

٩- وتؤكد خالدة سعيد أن الحداثة هي « إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات ، والنظام المعرفي ، أو ما يكّون صورة العالم في وعي الإنسان ...»[٢].

وتقول معجبة بأعمال جبران خليل جبران :

« عندما أعاد جبران كتابة الإنجيل في (يسوع ابن الإنسان ...) ، كان يستعيد لهذا الإنسان صلاحية وضع المعايير ، وكسر الشرائع ، وكشف الحقائق ...»[٣].

ويرى جبران أن قيمة التجديد تكمن في هدم الماضي ، لذلك فهو معجب بالفيلسوف الغربي (نيتشه) ؛ لأنه لم يكتف بالخلق ، ولكنه دمّر أيضاً[٤].

ويقول جبران ؛ رافضاً القديم ، متطلعاً إلى صبح جديد :

حاورتم الأمس وملنا إلى يوم مُوشّى صبحهُ بالخفاء[٥].

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، وانظر : قول زكي نجيب محمود في كتابه: تجديد الفكر العربي ص ٨٢ ، ١١٠ .

(٢) مجلة فصول ع ٣ ، مج ٤ ، ج ١، ١٩٨٤م ، ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر : أضواء جديدة على جبران ص ١٧٩ .

(٥) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣١ .

ولهذا يقول الحداثي المغربي محمد بنيس :

« كان على جبران أن ينتظر الخمسينات ؛ ليأخذ مشروع الحداثة الشعرية في تأسيس لحظة شعرية تكتسح الثوابت ، مات جبران سنة ١٩٣١، بعد أن كتب أروع عمل له باللغة الانكليزية ، أقصد كتاب (النبي) وعلامة الاستثنائي التي كان يرصدها منذ ١٩٠٥ ، شرعت في مباشرة علنيتها في الخمسينيات ... » [١].

١٠- ولهذا فإن الحداثي المغربي سعيد بنسعيد ، يقول بأن سبيل الحداثة هو : « العمل على كل ما يساهم ، بكيفية ، أو بأخرى ، في تغيير الذهنيات المتحجرة ، وتحديثها ، أي أن سبيل الإنسان العربي إلى الحداثة الحق ، في زماننا هذا ، هو الدعوة إلى تحديث العقل العربي ذاته ، والواقع أن هذا ما لا نرى سبيلاً إلى إنكاره ... .

ولذلك يظل تحديث الإنسان ، والمجتمع العربيين مرتبطين بممارسة النقد الأيديولوجي الفعلي والصحيح ، وأما شرط هذا القيام فلا يطلب إلا بتحديث العقل العربي ذاته ... .

تحديث العقل العربي ذاته هو المعبر الوحيد ، الذي يملكه الإنسان العربي ؛ لكي يلج عالم الحداثة ... » [٢].

ثم قال بعد ذلك :

« لا سبيل إلى محاربة تخلف الذهنيات إلا بالعمل على تحديث العقل العربي ، ولا سبيل إلى القضاء على الفكر اللاتاريخي ، إلا بمعانقة الفكر التاريخي في أعلى صوره ، ولا سبيل إلى مجاوزة النقص

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٧٥ .

(٢) الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ .

الأيديولوجي، إلا بممارسة النقد الأيديولوجي »[١].

١١- ويذكر محمد الأسعد أن الحداثيين يرون ضرورة تحويل « الموروث الثقافي إلى فاعلية إنسانية في ظروف تاريخية محددة ، يعاد النظر فيها مجدداً في ضوء الحاضر ، وتنتظم في كل عضوي جديد ... .

إن موقف الرفض ليس موقفاً بلا أفق ، ولكن أفقه قائم على الاحتمال والممكن ، ومداره الأسئلة والقلق ، وقيم الوعي القائم على فهم المصائر الإنسانية ، وتثمين امتلاك الإنسان لحريته في تشكيل واقعه »[٢].

١٢- ويطالب الحداثي محمود أمين العالم بالعمل « على تحويل العقيدة إلى مجرد رأي ، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفي المتعصب ، ولا شك في أنها دعوة تنويرية ، وتغييرية واعية ، ما أشد الحاجة إليها ، إلا أنها نتيجة لما تقوم عليه من بعض الثوابت قد تحدّ من عملية التغيير المنشودة » قال هذا : تعليقاً على مشروع الجابري في نقد الفكر العربي ، مؤيداً إياه بما ذكر[٣].

١٣- ويؤكد عبدالمجيد الشرفي أن العقلانية من أهم اللوازم الأساسية في « الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها ...، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها ، فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني ، وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير ...»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣ ، وانظر ص ٥١ ، ٦١ .

(٢) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٦٩.

(٣) راجع التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢٩ .

النبوة عندهم ظاهرة وضعية

ينكر الحداثيون النبوة بمفهومها الإسلامي الصحيح ، وقد يستعملون لفظ « النبوة » و « النبي » في غير المفهوم الشرعي الحق ، ربما أطلقوا هذا اللفظ على الحداثي .

١- سئل أدونيس : « هل ترى للنظرية التي طرحها الإسلام من خلال النبوة والقرآن فعلاً عصرياً » ؟

فأجاب :

« ظاهرة النبوة بحد ذاتها عصرية ، لكن المسألة هي في فهم هذه الظاهرة ، وأنا شخصياً ضد فهمها السائد في المجتمع العربي اليوم ، إن هذا الفهم المشوه يقيم سداً بينها وبين العصر ، إنه يقتل النبوة »[١].

٢- ويرى أدونيس أنه يجب على كل حداثي أن يكون نبياً ، بمفهومه الحداثي للنبوة ، ويقول :

« كلما أراد شاعر أوروبي أن يكون عظيماً يحاول أن يكون عربياً، أعني أن يكون نبياً . الشعر الأوروبي يجب أن يدرس من هذه الزاوية .

بالمقابل حين قلت بشعر الأشياء قلت إن العربي يجب أن يكون إلى جانب نبوته أرسطو طاليسيا ... ، أن تكون الأرض سماء ثانية »[٢].

هكذا الحداثيون يعدون الحداثي نبياً ورسولاً ، توحي إليه آلهة الشعر بما يقول[٣].

٣- ولهذا ألّف جبران خليل جبران كتاباً ، أطلق عليه « النبي » ،

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٨، ١٣٩ .

(٣) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٦٨ – ١٧١ .

يقول أدونيس :

« ..... فاللهجة التي يتكلم بها جبران في معظم كتاباته هي لهجة النبي ... ، ويشير جبران في إحدى رسائله ... إلى أن الطموح الجوهري (للشرقي العظيم » و أن يكون نبياً ....، الجبرانية هي جوهرياً نبوة إنسانية ، وجبران بهذا المعنى يطرح نفسه كنبي للحياة الإنسانية...، والفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الجبرانية هي أن النبي في الأولى ينفّذ إرادة الله المسبقة ، الموحاة ، ويعلّم الناس ما أوحي له ، ويقنعهم به ، أما جبران فيحاول على العكس أن يفرض رؤياه الخاصة على الأحداث والأشياء، أي وحيه الخاص .

وحين نفرغ النبوة من دلالتها الإلهية نجد أنها الطريقة والغاية لنتاج جبران كله ، فجبران يقدم مفهوماً جديداً ضمن تراث الكتابة الأدبية العربية للإنسان والحياة ، وهو يوحي بما سيكون عليه المستقبل ، وهو ليس منفعلاً بل فعال ، وهو يرى الخفي المحجوب ، ويلبي نداءه ويسمع أسرار الغيب ويعلنها ... .

وجبران كذلك منخرط في التاريخ من أجل تغيير الواقع والحياة والإنسان ، فهو لا يقول وحسب ، بل يعمل كذلك لتحقيق مهمات تاريخية كبرى ... »[١].

٤- ويقول أدونيس عن نفسه :

« إنني نبيٌّ وشكّاك

أعجن خميرة السقوط ، أترك الماضي في سقوطه ، وأختار

---

(١) الثابت والمتحول ٣/١٦٤، ١٦٥ وانظر : المجموعة الكاملة العربية لجبران خليل جبران ص ٣٤٩ ، ٥٠١ - ٥١٨ .

نفسي، أفلطحُ العصر وأصفّحه ، أناديه – أيها العملاق المسْخ ، أيها المسخ العملاق ، وأضحك وأبكي .

إنني حجّة ضد العصر

أمحو الآثار والبقعَ في داخلي ، أغسل داخلي ، وأبقيه فارغاً ونظيفاً ، هكذا تحت نفسي أحيا » [١].

٥- ويقول جبران خليل جبران :

« إن بين الملأ الأعلى والملأ الأدنى روابط شبيهة بعلاقة الآمر والمأمور » ، وعلى حد تعبيره تكون نفوس الفنانين بمثابة « الإناء الذي يملأه الله خمرة علوية » [٢].

ولهذا فهو يرى أن « الشعر هو رؤيا شاملة تؤديها نفس مشابهة لله ، تمتح من معاناة إنسانية ، وهذه الرؤيا قادرة على فض سر المجهول والوصول إلى الآخر ، لتؤثر فيه ، وتجعل المجهول لديه معلوماً ، وتؤدي له رسالة الشاعر في شكل ملائم لها » [٣].

ويرى أن الشاعر « رسول يبلغ الفرد ما أوحاه إليه الروح العام ؛ فإن لم يكن هناك من رسالة ، فليس هناك من شاعر » [٤].

٦- وتقول خالدة سعيد عن بعض أهداف الحداثة :

« تحرير الفرد الشاعر الخلاّق ، خصوصاً من الرق الجماعي والسياسي ، إذ ما دامت الحرية المطلقة لهذا النبي { أي الحداثي } ، الذي

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٧٨ .

(٢) المجموعة الكاملة العربية ص ٥٨٨، ٥٩١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٠١ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٥٢ .

بات يلعب الآن دور الآلهة التي اختفت »[١].

٧- ويرى الحداثيون بأن « التراث العربي ثابت وضد الإبداع...، وإذا تلمست الأفكار التي أبدعوها وجدتها تدور حول نقض نبوة الرسول أو حول التحزب للأقلية ضد التاريخ ، أو حول فكرة أن الأعاريب ليسوا عند الله من أحد ...»[٢].

٨- ويقول جبرا إبراهيم جبرا أثناء حديثه عن بعض الحداثيين :

« توفيق صايغ ... كان يعبر عن حسه الفاجع ، أو حسه بالعقم بشكل آخر ، لا عن طريق الغضب ، بل عن طريق المحاجة الدينية ، كان يجادلُ اللهَ ، يجادلُ المسيحَ ، يجادل نفسه ، يجادل مجتمعه ، وكان دائماً يخرج بنتيجة أن هذه القوى كلها لا تؤدي به ، أو لا تتخطى به العقم الذي يرفضه هو .

خليل حاوي كان رجلاً غاضباً ، رجلاً محارباً بفكره وبكلمته ...، كان خليل ينتمي إلى الفترة التموزية ، التي كان في أساسها غضب وتمرد ، ولكن في الوقت نفسه الأمل في أنك إذا ضحيت بنفسك وجدت نفسك ، فالفداء لا شك يؤدي إلى حياة جديدة ، إن الموت هو كموت المسيح ، يؤدي إلى حياة خالدة للجميع ... .

إن تعبير خليل حاوي عن رفضه المطلق كان هائلاً ، وكل ما نتمناه أن يؤدي هذا النوع من الغضب ، الذي أبدع هذا الشعر الرائع إلى تغيير في حياتنا نحو الإيناع والخصب ، الذي كان حلم خليل حاوي »[٣].

---

(١) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٧٥ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

استهزاؤهم بالله ورسله

ثورة الحداثة ليست تنظيرية فقط ، بل تطبيقية عملية ، فقد تجرأوا على الله – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – ، وعلى رسله – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – وما جاؤا به من عقيدة وشرائع ، وعبثهم هذا كثير جداً أختار في هذا المقام ذكر نماذج من أقوال بعضهم :

١ – يقول عبد الوهاب البياتي :

« الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون

لهم أجيراً ،

شاعراً ،

قوّاد

يخدع في قيثاره المذهّب العباد

لكنه أصيب بالجنون

لأنه أراد أن يصون

زنابق الحقول من جرادهم

أراد أن يكون

الملك لك

ما أبعد الطريق

الحمد لك

وما أقل الزاد

الله في مدينتي يباع في المزاد

دعارة الفكر
هنا ، رائجة ، دعارة الأجساد
لأنه لا يقبل القسمة ، يا حبي ، على اثنين
عادوا به محطَّماً ، مقيد اليدين
عقارب الساعة لا ترجع للوراء
قطارنا مرَّ
فلا جدوى من البكاء »[١].
وفي كلمات له أخرى يقدح ببعض العقائد ، فيقول في قصيدته :
« القصيدة الإغريقية ...
كانت بضفائرها الذهبية ترقص عارية تحت الأمطار
دهمتني ، وأنا في منتصف الدرب إلى دلفي
صاعقة خضراء
كنا أربعة : أنا والموسيقيُّ الأعمى
ودليلي
ومغني آلهة الأولمب الحكماء
حملتني في البحر الأيجيُّ إلى دلفي أشرعة الفجر البيضاء
وضعوني في باب المعبد أخرس مشلولاً
وضعوا فوق جبيني زهرة عباد الشمس
وغطوني برداء
قالوا انطق باسم الحبِّ
وباسم الله

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٣٦٨ ، ٣٦٩ .

وتكلّمْ واقرأ هذا اللوح المحفوظ وراء المحراب
شق ملاكٌ صدري
أخرج من قلبي حبةَ مسكٍ سوداء
قالوا اقرأ ، فقرأت وصايا آلهة الشعر المكتوب على الألواح
صَعَدَتْ كلماتي من بئر شقاءالعشّاق الشهداءْ
كانت تستلقي بضفائرها الذهبية عارية فوق رمال الشاطىء
...
منحتني آلهة الشعر الصافي
وأنا في درب العودة من دلفي
البركاتْ
وسلاح الكلمات »[١].
ويقول في قصيدته « الموت والقنديل » .
« أرحل تحت الثلج ،
أواصل موتي في الأصقاع الوثنية ،
حيث الموسيقى والثورة والحب ، وحيث الله .
...
لغتي صارت قنديلاً في باب الله .
أيتها الأشجار القطبية ، يا صوت نبي يبكي ، يا رعداً ...
الروم أمامي كانوا ، وسوى الروم ورائي ...
لغتي صارت قنديلاً في باب الله ، حياتي
فرت من بين يدي ، صارت شكلاً والشكل

---

(١) المصدر السابق ٢/٣٨٢ ، ٣٨٥.

وجوداً ...

فسيبقى صوتي قنديلاً في باب الله »[١].

ويقول تحت عنوان « أباريق مهشمة » :

« الله والأفق المُنوّرُ والعبيد

يتحسسون قيودهم

...

وأرامل يتبعن أشباه الرجال

تحت السماء بلا غد وبلا قيود

والله والأفق المنوّر والعبيد

يتحسسون قيودهم ... »[٢].

ويقول عبد الوهاب البياتي ، تحت عنوان « الشهيد » :

« يتوهج في نور المشكاة

متحداً في ذات الله

لا يفنى / مثل شعوب الأرض

يتحدى في ثورته الموت »[٣].

تتضح في كلماته هذه عقيدة « الاتحاد » الصوفية : «يتوهج في نور المشكاة .. متحداً في ذات الله» ، وهذا نصيبه من « التراث الإسلامي »، فهو بهذا استطاع توظيف التراث لخدمة الثورة – كما يزعمون – دون أن يتأثر بالموروثات القديمة الثابته .

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٧٦ – ٣٧٩ .

(٢) نفسه ١/١٢٧، ١٢٨ .

(٣) ديوان بستان عائشة ص ٣١ .

ويقول تحت عنوان « مرثية إلى المدينة التي لم تولد » :

« تطن بالناس وبالذباب ...

علّمني فيها أبي قراءة الأنهار

والنار والسحاب والسراب

والرفض والإصرار

علّمني الإبحار

والحزن والطواف

حول بيوت أولياء الله

بحثاً عن النور وعن دفء ربيع لم يجيءْ بعدُ .. وما زال بباطن الأرض والأصداف .

منتظراً نبوءة العراف ... » [١].

ثم يقول متأسفاً على نهاية الحلاج :

« لم تشهدي الحلاج بعد الصلب وهو في قميص الدم

متوجاً بالشمس » [٢].

ويقول :

« قلت لشمس الله أن تشرق في الميعاد

قلت الله شردني في هذه الديار

الله والقيثار

لكنها غابت

ولم تشرق على منازل الشاعر في الميعاد » [٣].

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٧ .

(٣) ديوان بستان عائشة ص ٢٧ .

وأيضاً :

« الموت في الحياة

نوم بلا بعث ولا رقاد

فلتنفخي أيها الساحرة الرماد

لعل شهرزاد

تمد من ضريحها يداً إلى النبي والشاعر في الميلاد

لعل نار إرم العماد

تلمع في صحراء هذي المدن المطلية الجدران بالسواد ... » [١].

واقرأ قوله :

« عندما استيقظ حبّي

كان ثلج العالم الأسود ربّي

يغمر الغابة

يطفو فوق هدبي

...

وتمزقت ، وكان الثلج ربّي » [٢].

٢ – ويقول أحمد عبد المعطي حجازي :

« في الماضي كان الله

يظهر لي حين تغيب الشمسْ

في هيئةِ بستانيّ

يتجوّل في الأفق الورديّ

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/١٨٠، ١٨١ .

(٢) المصدر السابق ١/٤٥٣ ، ٤٥٤ .

ويرشُّ الماءَ على الدنيا الخضراء
الصورة ماثِلةٌ
لكنَّ الطفلَ الرسامْ
طحنته الأيامْ ! »[1].

ويقول :

« أنا إلهُ الجنسِ والخوفِ ، وآخرُ الذكور
أظنُّها التقوى وليس الخَوفَ ،
أو أنّي أردُّ الخوفَ بالذكرى
فاستحضرُ في الظلمةِ آبائي
وأستعرض في المرآة أعضائي
وألقي رأسيَ المخمورَ في
شقشقة الماء الطهور .
تركتُ مخبأي لألقي نظرة على بلادي
ليس هذا عطشاً للجنس ،
إنني أؤدي واجباً مقدَساً
وأنتِ لستِ غيرَ رمزٍ فاتبعيني .
لم يَعدْ من مجد هذه البلاد غير حانةٍ
...
تلك هي الريحُ العقورْ
أحسُّها تقوم سداً بين كل ذكر وأنثى
إنها السمُّ الذي يسقط بين الأرض والغيمِ

---

(١) الأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي ص ٤١٠ .

وبين الدم والوردةِ

بين الشعر والسيفِ

وبين الله والأمة

بين شهوة الموتِ

وشهوةِ الحضور

...

أنا إلهُ الجنسِ والخوفِ

وآخر الذكور ! »[١].

وله « قصيدة » بعنوان « صورة شمسية للسيدة ص.ك » ، قال فيها :

« الآن أنتِ في نيويوركَ

قضيت سهرةً طائشةً

ثم خرجتِ تبحثين عن هلالِ رمضانْ

في الرُّقعِ التي تبقّت من ثياب الله

فوق الناطحات والدُّمى

واللافتاتِ ، والدخانْ !

كان السريرُ خشبه

وللمراهقاتِ أجسادٌ كأجساد المصلّينَ ... »[٢].

٣ – وفي مجلة « الشعر » ، يقول مهاب محمد نصر :

« كَمْ أنهم كادحون ، وجادُّون

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٤ ، ٤٦٨ ، وفي « قصيدته » هذه غزل قبيح ، ووصف لمحاولته الزنا بالأرملة الشابة وغيرها ، انظر : ص ٤٦٠ –٤٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧١ .

قد يستديرون حين تميل السماوات في عجلات الملائكة الطيبينْ
بينما العاطلون من الأنبياء يزفّون في آخر العربات بشاراتهم راحلون ؟
إذن سوف ينطلق اللّهُ في شكّة الحرْبِ
تعكس بيضته حينما يلكز الفرس الذهبية
صوتَ الدمالج في معصم الوقت
...
الملائكة الطيبون يرصّون بعض الفسائل في المكتبات
يرشّون قاعاتها ، ومناضدها
...
والطريق إلى البيت يصبح أطول من دَورة الغيم
أطول من ليلة أفلتت من يد الله
وانخرطت في قطيع من الماعز الجبلي
واللهُ لم يلقنا قط منفردين ليعرفنا
فكأنا هنا فجوتان تقاسمنا شهوةَ الأرض
بل ظبيتان تعرقنا ما على العشب من سحجات ذكورية
أين يعرفنا أين ؟ ...
هل نزعم الآن أنا تركناه منشغلاً بالمساحيق ، أسيبَ ؟
هل نتناساه ؟
أم نعدّ له مجلساً ؟
ولنا أيها المطرف التعس متكئين ، ومضجعاً للفتاة الحليبية ،
ثم يكشف كل هويته ، وانتماءاته ؟ » [١].

---

(١) مجلة الشعر ع٦٧ ، محرم ١٤١٣هـ ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، وفي القصيدة إشارة إلى الزنا « بالفتاة الحليبية » ووصفها ، حذفته ولم أكتبه .

٤ – ويخاطب السيابُ (جميلةَ بوحيرد) ، ويقول :

« ...

يا أختنا المشبوحة الباكية

...

يا من حملتِ الموتَ عن رافعيه

من ظلمة الطين التي تحتويه

إلى سماوات الدم الوارية ،

حيث التقى الإنسان والله ، والأموات والأحياء ، في شهقةٍ ، في

رعشةٍ للضربة القاضية .

...

وجاء حينٌ عاد فيه البشر

يفدون بالأنعام ما تحبس السماء في أعماقها من قدر .

وجاء عصر سار فيه الإله

عريانَ ، يدمي ؛ كي يروِّي الحياة

واليوم ولىَّ محفلُ الآلهة

...

يا نفحةً من عالم الآلهة

هبَّت على أقدامنا التائهة ،

لا تمسحيها من شواظ الدماء

إنا سنمضي في طريق الفناء

ولترفعي (اوراسَ) حتى السماء

حتى ترَوَّى من مسيلِ الدماء

أعراقُ كلِّ الناس ، كلِّ الصخور ،
حتى نمسَّ اللهَ .
حتى نثور !» [١].

ويقول هذا الحداثي العراقي بدر شاكر السياب في مقطوعة طويلة، تحت عنوان « في المغرب العربي » :

« . . . ،
وكان محمدٌ نقشاً على آجرّةٍ خضراءْ
يزهو في أعاليها . .
فأمسى تأكل الغبراء
والنيرانُ من معناه
ويركله الغزاة بلا حذاء
بلا قدمٍ
وتنزف منه دونَ دمٍ ،
جراحٌ دونما ألم –
فقد ماتْ . .
ومتنا فيه ، من موتى ومن أحياء .
فنحن جميعنا أموات
أنا ومحمد والله .
وهذا قبرنا : أنقاض مئذنة معفّرةٍ
عليها يُكتبُ اسم محمدٍ والله ،
على كسرةٍ مبعثرةٍ

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ١/٣٧٨ –٣٨٨ .

من الآجرّ والفخّارْ.
فيا قبر الإله على النهار
ظلٌّ لألف حربةٍ وفيل
ولَوْنُ أبرهَةَ ...
والكعبة المحزونة المشوهة
...
هتافٌ يملأ الشطآن : يا وديانا ثوري !
ويا هذا الدمُ الباقي على الأجيالْ
يا إرثَ الجماهيرِ
تنشَّطْ الآن واسحقْ هذه الأغلالْ
وكالزلزال
هُزْ النيرَ ، أو فاسحقه ، واسحقنا مع النيرِ
وكان إلهنا يختال
بين عصائب الأبطال
من زندٍ إلى زندِ
ومن بنْدٍ إلى بندِ
إله الكعبة الجبّارْ
تدرَّعَ أمسِ في ذي قار
بدرع من دم النعمان في حافاتهاآثارْ
إله محمد وإله آبائي من العرب ،
تراءى في جبال الريف يحمل راية الثوّار
وفي يافا رآه القوم يبكي في بقايا دار

وأبصرناه يهبط أرضنا يوماً من السحبِ :
جريحاً كان في أحيائنا يمشي ويستجدي
فلم نضمد له جرحاً
ولا ضحًى
له منا بغير الخبز والانعام من عبْد !
وأصوات المصلين ارتعاشٌ من مراثيهِ
إذا سجدوا ينزّ دمٌ
فيسرع بالضماد فمٌ :
بآيات يفضّ الجرح منها خير ما فيهِ ،
تداوي خوفنا من علمنا أنا سنحييه
إذا ما هلل الثوار منا : (نحن نفديه !) .
تمخّضت القبور لتنشرَ الموتى ملايينا
وهبّ محمدٌ وإلهه العربيّ والأنصار :
إن إلهنا فينا » [١].
وتحت عنوان أحبيني يقول :
« كفرت بأمّة الصحراء
ووحي الأنبياء على ثراها في مغاور مكة أو عند واديها .
آه .. زوجتي ، قدري ، أكان الداء ليقعدني ، كأني ميْتٌ سكران لولاها ؟...
لستُ لأعذرَ اللهَ
إذا ما كان عطفٌ منه ، لا الحب الذي خلاه يسقيني
كؤوساً من نعيمِ

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٤ - ٤٠٢ .

آهِ ، هاتي الحبَّ رويّني
به نامي على صدري ، أنيميني
على نهديك ، أوّاها ...» [١].

وتأمل سوء أدبه مع ربه – سبحانه وتعالى – ، ورسوله –ﷺ– ، حين قال :

« محمد اليتيم أحرقوه ، فالمساء
يضيء من حريقه ، وفارت الدماء
من قدميه ، من يديه ، من عيونهِ
وأحرق الإله في جفونه
محمد النبيّ في حِراء قيّدوه
فسُمِّرَ النهار حيث سمَّروه
غداً سيُصلب المسيحُ في العراق
ستأكلُ الكلابُ من دم البراقْ » [٢].

وزعم السيّاب أن المسيح عيسى – عليه الصلاة والسلام – صُلب ، وسُمِّر على صليبه ، فخاطب ربه قائلاً :

« إلهي لماذا تخليتَ عني
وخيبتَ ظني
وأدميتَ قلبي
وأدمعتَ عيني » [٣].

واقرأ قوله وهو يخاطب بلده العراق :

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٤٢ .

(٢) نفسه ص ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

(٣) الشعر العراقي الحديث مرحلة وتطور ص ١٦٣نقلاً عن صحيفة البلد – بغداد– ع ٢٨٠ ، ١٩/٨/١٩٦٥م ، ص ٦ .

« غنَّيتُ تربتك الحبيبة
وحملتُها فأنا المسيحُ يجرُّ في المنفى صليبه »[1].
وقوله :
« أم سمَّر المسيح بالصليب فانتصر
وأنبتت دماؤه الورودَ في الصخر »[2].
وقوله أيضاً :
« من الذي يحمل عِبءْ الصليبْ
في ذلك الليل الطويل الرهيب ...
من يُنزل المصلوبَ عن لوحه ؟
من يطرد العقبان عن جرحه ؟
من يرفع الظلماء عن صبحه ؟
ويُبدل الأشواكَ بالغارِ؟ »[3].
٥ - وتأمل قول الحداثي العراقي بلند الحيدري :
« يا سيدي
لن نوقد الشموع كي تعود
لن نغسل الدروب بالدموع كي تعود
ولن نحب ربك المسلول مثل الجوع ، كي تعود
عد مثلما نريد

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ٣٢١/١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٢٣ ، وقد أشار في الحاشية إلى أن « المصلوب » هو المسيح - عليه الصلاة والسلام - .

ككل شيء كاذب يضحك ملء دارنا

ككذبة الصباح في تحية لجارنا

لأننا نريد أن نعرف في الخطيئة الإنسان

لأننا نريد أن نعبد فيك اللهَ والشيطانَ

...

لو مرة عرفت يا إلهي الكسيح

كيف الزنا يصير

كيف تصير ليلة بهولها

كيف أنا أصير دملة في أضلعي

وكيف ، كيف ، سيدي أصير

بجرحي الصغير

بليلي المصلوب عبر مخدعي

أكبر من صليبك المرميّ خلف الشمس ، خلف الريحْ

أكبر منك يا إلهي الكسيح

عد مرة كوجهي القبيح

كجسمي القبيح ...»[١].

وقوله :

« قل .. كلا

وافرش جناحيك لنا

– ظللا

– ومصلى

---

(١) مجلة مواقف ع ٤ ، أيار – حزيران ١٩٦٩م، ص ٧٣ .

فعلى الدرب ..

ألوف القتلى

ما زالت تسأل :

عن شمعة ..

عن دمعة ..

عن رب أسود

مهجور في صمت ..

لا يعبد

يا ربي .. يا ذنبي المتأوه ..

في ركعه

قل : كلا ..

لن تسمح ..

أن نصلب ..

أن يصنع من

جلدي نعلا

قل : كلا ..

يا ربا أسود

يا عبدا أسود

كن سماً ..

كن .. كن .. نسراً .. كي تعبد »[١].

٦ - ويتحدث صلاح عبد الصبور عن أهل بلده ، في قصيدة له

---

(١) تحديث وتغريب ص ٧٠ ، ٧١ .

بعنوان « الناس في بلادي » ، يقول في مقدمتها :

« أحكي قصة قرية ريفية تعيش تحت طغيان فكرة (الله) ، وصورته تصطبغ في ذهننا من خلال الوعظ والتخويف بالقوة والعشوائية ، والقرية تستحب هذه الفكرة ، وتستطيبها ، وتغض النظر عن واقع حياتها الفقير المرير ، ولكن شاباً منهم { يعني نفسه } يرفع في وجه السماء قبضة التحدي :

الناس في بلادي جارحونَ كالصقور ... » [١].

ويصف الناس في بلاده بأنهم فقراء ومع ذلك هم مشغولون بحب (المصطفى) ، والإيمان بالقدر ، والوعظ والإرشاد ، ويعيشون « تحت طغيان فكرة الله » ، التي تخوفهم من الموت والجحيم ، وتمنعهم من السعادة، فالإله ، إذن ، قاس وموجش ، على حد تعبيره .

تأمل قوله ، وسخريته :

« ما غاية الإنسان من أتعابه ؟ ما غاية الحياة ؟

يا أيها الإله .

الشمس مُجتلاك ، والهلالُ مفرق الجبين .

وهذه الجبال الراسيات عرشك المكين

وأنتَ نافذ القضاء ... أيها الإله !

بنى (فلان) واعتلى وشيد القلاع

وأربعون غرفة قد مُلئت بالذهب اللماع

وفي مساءٍ واهن الأصداء جاءه عزريل

يحمل بين أصبعيه دفتراً صغير

---

(١) ديوان صلاح عبدالصبور ٣/١٥٠ .

وأول اسم فيه ذلك الفلان

ومد عزريل عصاه

بسر حرفيْ (كُنْ) بسر لفظ (كان)

وفي الجحيم دحرجتْ روح فلان

(يا يها الإله

كم أنت قاسٍ موحشٌ يا أيها الإله) ...» [١].

وفي تعليقه على قصيدته هذه يقول – وتأمل ما يقول – :

« ساعدتني الفلسفة المادية ، التي كنت اقتربت منها اقتراباً كبيراً، وبخاصة بعد تخرجي من الجامعة عام ١٩٥١ على أن أجد في الإنكار لوناً من الموقف الفكري الموحد المتماسك ، وقد تكون مرحلة ديواني (الناس في بلادي) هي المعبرة عن ذلك الإحساس » [٢].

وتأمل سوء أدبه في قوله :

« ولذلك فإن حياة كل شاعر ، أو نبي ، أو فيلسوف لحظات من اليأس المرير ، أو الاستبشاع الشامل للواقع والطبيعة ، لقد هم (محمد) بإلقاء نفسه من قمة الجبل » [٣].

ويتحدث عن نفسه لما كان في الرابعة عشرة ، مصلياً ، راكعاً ، ساجداً ، « قارئاً لبعض القرآن » ... إلخ ، ثم قال بعد وصف حالته تلك :

« لم تمنحني هذه التجربة السكينة ، بل لعلها زادت قلقي ، إن يكن ذلك عطاء من الله ، فلم لم يعطه لي دون جهد ، وإذا كان الله تبدى لي ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٢، ١٥٣ ، و ١/٣٠، ٣١ .

(٢) المصدر السابق ٣/١٥٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

فأين كان في الأماكن الأخرى ؟ وأسئلة أخرى أذكر أني عشت في بلبالها عاماً كاملاً ... .

وكما تولد الحياة والموت في الجسم ، نطفة أو جرثومة ، وُلِدَ الإنكار في نفسي ، لا أذكر كيف ترعرع حتى طلب أن يخرج ، وخرج إنكاراً كأوضح الإنكار ، وربما كانت قراءة بعض بسائط الداروينية بتلخيص سلامة موسى ، وقراءة نيتشه في صيحته المرعبة : (إن الله قد مات) هي التي دفعت بي إلى الطرف الآخر من الموضوع ، أصبحت أتزين بالإنكار ، وأجمع القرائن عليه من كل الفلسفات والأفكار ، كما يجمع المدعي أدلة الاتهام ، واطمأننت أو حاولت أن اطمئن إلى هذا الموقف »[1].

وقال أيضاً :

« لقد حملتُ في تلك الفترة حملة هائلة على الثقافة ذاتها ؛

إذ تشغل أهلها عن الحياة بالتأمل في الحياة ، كنانجلس تلك الفترة في مقهى بحي الحسين ، نتحدث عن الكتب والأفكار ، وننفث دخان السجاير في عذب إلهي ... .

كنا على ظهر الطريق عصابة من أشقياء

متعذبين كآلهة

بالكتب ، والأفكار ، والدُخان ، والزمن المقيت

....

لعل بعض الأحداث السياسية في أوروبا الشرقية في عام ١٩٥٦م، وبعض القراءات الأخرى ، وحملة خروشوف ضد الستالينية مع ما صاحبها من كشف لكثير من فظائعه قد أسهمت كلها في زلزلة كثير من

---

(١) نفس ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

معتقداتي في ذلك الوقت .

لقد فتشت عن معبود آخر غير المجتمع ، فاهتديت إلى الإنسان ، وقادتني فكرة الإنسان بشمولها الزماني والمكاني إلى التفكير من جديد في الدين » [١].

ويخاطب صلاح عبد الصبور صاحبه فيقول :

« يا صاحبي !

ما نحن إلا نَفْضَةٌ رعناءُ من ريحٍ سموم

أو منية حمقاء

والشيطان خالقنا ليجرحَ قُدرةَ اللهِ العظيم » [٢].

وفي قصيدته « أغنية إلى الله » ، يقول :

« الله يا وِحْدتي المغلقةَ الأبوابِ ...، الله لو منحتني الصفاءْ ...، الله لو جلستُ في ظلالكِ الوارفةِ اللفاءْ أجدلُ حبلَ الخوفِ والسأم ...، يا ربّنا العظيم ، يا مُعذّبي ، يا ناسجَ الأحلام في العيون ، يا زارع اليقين والظنون ، يا مرسلَ الآلامِ والأفراح والشجون ، اخترتَ لي ، لَشَدْ ما أوجعتني ، ألم أخلّصْ بعدُ ، أم ترى نسيتني؟ الويل لي نسيتني ، نسيتني ، نسيتني ...» [٣].

٧ – وقد سبقت الإشارة إلى قول عبد العزيز المقالح :

« كان الله قديماً – حباً ، كان سحابة

كان نهاراً في الليل

---

(١) نفسه ص ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧.

(٢) نفسه ٣٨/١ ، وانظر : كذلك : ص ٤٧، ٤٨ ، ١٢٤ ، ١٥١، ١٥٢.

(٣) نفسه ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن

كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض

أين ارتحلت سفن الله ، الأغنية الثورة ؟

صار الله رماداً

صمتاً

رعباً في كف الجلادين

أرضاً تتورم بالترول

حقلاً ينبت سبحات وعمائم

بين الرب الأغنية الثورة

والرب القادم من هوليود ،

في أشرطة التسجيل ،

في رزم الدولارات ،

رب القهر الطبقي ،

ماذا تختار ؟

– أختار الله الأغنية الثورة ...»[١].

ويتحدث المقالح عن واقعه ، فيقول :

« يبيعنا القواد والصعلوك

من المحيط للخليج

يبيع ما في أرضنا من القديم والجديد

يبيع حتى الله والزمن

الشمس والكعبة والحجيج

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥–٩ .

ويقبض الثمن »[١].

وفي « الذكرى التاسعة لرحيل شاعر اليمن ... الأستاذ محمد محمود الزبيري » ، يقول عبد العزيز المقالح :

« ...

يكبر جرح الوطن المغدور في صدري

لا أستطيع حمل راية الأحزان وصليب النفي

...

هذا هو الشعر انطلق على مهرته ، ارتحل إلى عوالم الخلق البعيدة المدى ، لن يدركوك ، وهناك حيث لا عين رأت ، ولا .. الحزن يغدو فرحاً ، والليل خندقاً يخفي جنود الشمس ..

جسراً يعبرونه إلى النهار ... »[٢].

وفي « قصيدة » له بعنوان « صورة لطاغية » يقول :

« لا أسميه فأنتم تعرفونه

...

في بلادي حيث يبدي ويعيد

انزلوا آلهة الجدب العقيمة

بعثروا أيامها

هزوا لياليها الدميمة »[٣].

ويقول في موضع آخر :

---

(١) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١٢٨، ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦١٩ ، ٦٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٩ ، ١٧١ .

« ويسقط الظلام ناشراً أشباحه على الأفواه

حتى يغيب في جدار الصمت وجه الله ٠٠٠ »[١].

ويقول المقالح بأن وضّاح اليمن « عاد من غربته لكي يرى حبيبته (روضة) ؛ فإذا هو يفاجأ بها مجذومة » فقالت :

« من أنتَ ؟ ما تبتغي من فتاة عجوز بلا زاد ، أسلمها قومها للمجاعة والموت ٠٠٠، يحتطبون بوادي الثعابين ، يستمطرون الإله العقيم » ، فقال لها :

« أأهرب عنك ؟ وأنت نصيبي من الأرض والشمس والقمر المتلألىء في وطني واغترابي ... ٠

تحت جلدي تعيشين ، نبكي معاً ونصلي ، نجوع ونعرى ، نجدف في الله والشعب ٠٠٠ »[٢].

وتحت عنوان « عصر يهوذا » يقول المقالح :

« وكان يهوذا هناك

يقبّل رأس المسيح

ويشرب نخب الإله

وفي كل رشفة كأس يصلي

يناجي ٠٠ يصيح

يعيش الإله

يعيش الرسول ، وشعب الرسول الذبيح

٠٠٠

وعند الصباح يموت النهار

---

(١) نفسه ص ٢٣٠ ٠

(٢) نفسه ص ٥٢٣ – ٥٢٥ ٠

ويرقد فوق الصليب الرسول

وخلف السجون يعاني ، يموت الإله

وتغرق (روما) بأحزانها .. بالذهول »[١].

وتحت عنوان « الشاعر » يقول :

« كان الرجال هناك في المنفى

وكانت قريتي مذبوحة بالأحلام تنتظر المسيح

...

كم مرة ألقت بي الأشباح في قلب الحريق

فخرجت (إبراهيم) في ثوبي

(وجبرائيل) يمسح دمعتي

أأعود ؟؟»[٢].

وفي موضع آخر يقول :

« نفس الألوان

نفس الأوراق

في كفي منذ زمان

في كف المدعو (بيكاسو) منذ زمان

فلماذا (بيكاسو) يملأها فرحاً

حزناً ، يسع الأكوان ؟

يبهر حتى الله وروح الإنسان »[٣].

٨ - ويقول الحداثي الإماراتي أحمد مدن :

---

(١) نفسه ص٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٢) نفسه ص ٢٩٦ ، ٢٩٨ .

(٣) نفسه ص ٤٩٢ .

« يَدقُ النصابُ
ونقتسم البسملةْ
وليس لنا غير أنْ ،
نحشر اللهَ والمقصلةْ » [١].

٩ – وتحت عنوان « حبيبتي تنهض من نومها » ، يخاطب محمود درويش حبيبته قائلاً :

« عيناك ، يا معبودتي ، هجرةُ
بين ليالي المجد والانكسار .
شرّدني رمشكِ في لحظة
ثم دعاني لاكتشاف النهار
عشرون سكيناً على رقبتي
ولم تزل حقيقتي تائهةْ
وجئت يا معبودتي
كلُّ حلمْ
يسألني عن عودة الآلهةْ
...
عيناك ، يا معبودتي ، منفى
نفيتُ أحلامي وأعيادي
حين التقينا ، فيهما !
من يشتري تاريخ أجدادي ؟
بيوم حريّةْ ؟

---

(١) مجلة كلمات ع ٨ ، ١٩٨٧م ، ص ٣١ .

– معبودتي ! ماذا يقول الصدى

ماذا تقول الريح للوادي ؟

...

– كيف اعترفنا بالصليب الذي

يحملنا في ساحة النور

– لم نتكلم .

نحن لم نعترف

إلا بألفاظ المسامير !

عيناك ، يا معبودتي ، عودة

من موتنا الضائع تحت الحصار

...

– ونحن ، يا معبودتي ،

أي دور

نأخذه في فرحة المهرجان

– نموت مسرورين

في ضوء موسيقى

أطفالنا الآتين ! ... »[١].

وتحت عنوان « موت آخر ... وأحبك » ، يقول :

« أجدِّدُ يوماً مضى ، لأحبكِ يوماً .. وأمضي

...

وأكمل هذا العناق البدائي ، أصعد هذا الإله

---

(١) ديوان محمود درويش ص ٣٢٠ – ٣٢٤ .

الصغير
وما كان يوماً
لأن فَراش الحقول البعيدة ساعةُ حائطْ
وأكمل هذا الرحيل البدائيُّ ، أصعد هذا الإله
الصغير
وما كنتِ سيدة الأرض يوماً
لأن الحروب تلامس خصرك سرب حمامْ
وتنشرين على موته أفقاً من سلام
يسد طريقي إلى شفتيك ، فأصعد هذا الإلهَ
الصغير
– لماذا تحارب
من أجل يوم بلا أنبياء...» [١].
ويقول مخاطباً حبيبته
« نامي !
فعين الله نائمةٌ
عنا .. وأسراب الشحاريرِ
والسنديانةُ .. والطريق هنا
فتوسدي أجفانَ مصدورِ
وثلاثَ عشرةَ نجمةٌ خمدتْ
في دربِ أوهام المقاديرِ
...
نامي .. عيون الله نائمة

(١) المصدر السابق ص ٥١٢-٥١٦ .

عنا ، وأسرابُ الشحاريرِ » [١].

وله «قصيدة» طويلة كرر فيها عبارة «وُلد اللّهُ »[٢]، مرات كثيرة .

واقرأ قوله :

« رأيتُ الأنبياء يؤجِّرون صليبهم

واستأجرتني آية الكرسي دهراً

ثم صرت بطاقةللتهنئات . . . » [٣].

ويقول محمود درويش في قصيدته « مديح الظل العالي » :

« يا الله : جربناك ، جربناك

من أعطاك هذا السر ؟ من سمّاك

من أعلاك فوق جراحنا ليراك ؟

فاظهر مثل عنقاء الرماد من الدمار .

. . . .

يا خالقي في هذه الساعات من عدم : تجلّ

لعل لي رباً لأعبده ، لعلّ »

ومرة قرأ السطر الأخير ، هكذا : « لعلّ لي حلماً لأعبده » ؛ وذلك في لقاء له بتلفزيون بغداد [٤].

ويقول تحت عنوان « مع المسيح » :

« – ألو . .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٢) نفسه ٢٦٤–٢٦٨ .

(٣) نفسه ص ٤٧٧، ٤٧٨ .

(٤) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ٢٦ .

ـ أُريد يسوع

– نعم ! من أنت ؟

– أنا أحكي من إسرائيل

وفي قدمي مسامير .. وإكليل

من الأشواك أحمله

فأي سبيل

أختار يا بن الله ، أي سبيل

أأكفر بالخلاص الحلو

أم أمشي ؟

ولو أمشي وأحتضرْ ؟

– أقول لكم : أماماً أيها البشر !» [١].

١٠ – ويقول الحداثي المصري أمل دنقل :

« المجد للشيطان معبود الرياحْ

من قال : (لا) في وجهِ من قالوا : (نَعَمْ)

من علم الإنسان تمزيقَ العدمْ

من قال : (لا) فلم يَمُتْ ؛

وظل رُوحاً أبدية الألَمْ !» [٢].

ويقول :

« حاذيت خطو الله ، لا أمامه .. ولا خَلْفَه

عرفت أن كلمتي أتْفَه

---

(١) ديوان محمود درويش ص ١٥٦ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١١٠

من أن تنال سيفه أو ذَهَبَه

حين رأت عيناي ما تحت الثياب : لم يَعُدْ يثيرني !

قلّبتُ – حيناً – وَجْهَيْ العُمْلة

حتى إذا ما أنقضت المهلة

ألقيتها في البئر .. دون جَلَبَه !

وهكذا فقدت حتى حِلْمَه وغَضَبَهْ ...» [١].

١١ – يقول أدونيس : في قصيدته « البربري القديس »

« ذاك مهيارُ قدّيسكِ البربريّ

يا بلاد الرؤى والحنينْ ،

حاملٌ جبهتي لابسٌ شفتيّ

ضد هذا الزمان الصغير على التائهين .

ذاك مهيار قديسكِ البربريّ –

تحت أظفاره دمٌ وإلهُ ؛

إنه الخالقُ الشقيّ

إن أحبابَه من رأوهُ وتاهوا » [٢].

وتحت عنوان « لمرة واحدة » ، يقول :

« لِمرّةٍ واحدةٍ لِمرةٍ أخيره

أحلم أن أسقط في المكانْ –

أعيش في جزيرة الألوانْ

أعيش كالإنسانْ

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٤.

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٧٤ .

أصالح الآلهة العمياء والآلهة البصيرةْ
لِمرّةٍ أخيره »[١].
وتحت عنوان « موت » يقول :
« نموتُ إن لم نخلق الآلهةْ
نموت إن لم نقتل الآلهه –
يا ملكوتَ الصخرةِ التائهه »[٢].
ويقول :
« سراطينُ
ضُبّانٌ
زواحف من كلّ نوع تقتحم الأرض والإنسان يصطاد
السماء ، –
إنه اللهُ
يتقدم
في جنس
حيواني
يتخلّف ...»[٣].
ويقول – تحت عنوان « رحيل في مدائن الغزالي » :
« قافلةٌ كالنّاي ، والنخّيل
مركبٌ تغرق في بحيرة الأجفانْ

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٩ .

(٣) نفسه ٢/٤١٨ .

قافلةٌ - مذنّبٌ طويل

من جُحر الأحزانْ

أماتُها جرارُ

مملوءةٌ باللهِ والرّمال :

هذا هو الغزالي

يجيئنا في كوكبٍ

تَحْضنُهُ نساؤنا

تصوغ من بهائهِ

الثّياب والأحلامَ واللآلي »[(١)].

ويقول - مخاطباً مهيار الديلمي - :

« أنتظرُ الله الذي يجيء

مُكْتسياً بالنارْ

مُزيّناً باللؤلؤ المسروق

من رئةِ البحر من المحارْ

أنتظر الله الذي يحارْ

يغضب ، يبكي ، ينْحني ، يُضيءْ

وجهك يا مهيارْ

يُنْبئُ بالله الذي يجيءْ »[(٢)].

ويقول « أكره الناس كلَّهم أكره اللهَ والحياةْ

---

(١) نفسه ١٢١/٢.

(٢) نفسه ٣٠٠/١ .

أي شيء يخافه من تخطّاهم ومات ؟ »[١].

ويقول :

« لكنني محصّنٌ بصوتي

محرّرٌ

برفضي البارىء بانفجاري

كأني المهبُّ ، أو كأني البركان

باسم الغد الصديق

باسم كوكب

سميته الإنسانْ »[٢].

وتأمل قوله :

« أحرق ميراثي ، أقول أرْضي

بكْرٌ ، ولا قبور في شبابي

أعبر فوق الله والشيطان

دربي أنا أبعد من دروب

الإله والشيطانْ ...»[٣].

وقوله :

« من أنتَ ، من تختار يا مهيار ؟

أنّى اتجهت ، الله أو هاوية الشيطان

...

---

(١) نفسه ١/١٨٤.

(٢) نفسه ٢/١١٣.

(٣) نفسه ١/٢٨٩ .

لا اللهَ أختار ولا الشيطانْ
كلاهما جدار
كلاهما يغلق لي عينيّ
هل أبدل الجدار بالجدار ...» [١].
ويخاطب الكاهنة ، ويقول :
« كاهنة الأجيال ، قولي لنا
شيئاً عن الله ، الذي يُولد
قولي ، أفي عينيه ما يُعبَد ؟ » [٢].
١٢- ويقول الحداثي المغربي عبدالكريم الطبال :
« مولاتي ! يا بحرية العينين ، وشمسية الشفتين
يا تاج الأشياء
ويا معبودة كل الأطفال
مولاتي : أرسلت إليك كتاباً في العشق فعاد
قالوا : إن جمالك مجهول
مولاتي : جئتُ إلى قصرك أركع في الباب الأول » [٣].
١٣- ويخاطب أبو القاسم الشابي نفسه ، ويقول لها :
« فلمن كنت تنشدين ؟ فقالت
للضياء البنفسجي الحزين
للشباب السكران ، للأمل المعبود

---

(١) نفسه ص ٢٨٨.
(٢) نفسه ص ١٠١.
(٣) الأشياء المنكسرة ص ١٣٥ .

لليأس ، للأسى ، للمنون »[1].

١٤- ويتغنى محمد سليمان بحبيبته (نورا) ، ويقول :

« تطلع الآن نورا
من البحر
أومن فضاء الكراريس
...
تبكي إذا انكسر المهر ، أو نسى اللهَ عاشقُهُ
ثم تضحك حين يشد المغني خيوطاً
...
انطلقنا .. بكينا معاً وابتسمنا
رأينا يد الله فوق المدينة ...»[2].

١٥- ويقول محمد عفيفي مطر :

« جسدي يطلع من طينته ، والغمر محفوف بليل الخلق
والله على جوهرة الخضرة ، يدعوني كتاباً وقراءة
وأنا أسمع صوت الشجر الطالع في الرعد ، فأدعوه
رغيفاً وعباءة »[3].

ويخاطب القرية على أنها امرأة ، بل على أنها حبيبته ، ويركع لها ، ويؤله ضفائرها ، ويقول :

« لقد أحببت عينيك

---

(١) ديوان أبي القاسم الشابي ٤١٦، ٤١٨ .

(٢) مجلة الشعر ع ٥٥ ، يوليو ١٩٨٩م ، ص ١٧.

(٣) ديوان : والنهر يلبس الأقنعة ص ٦٩ .

وأحببت القناديل التي تهتز عبر شوارع الموت
ركعت العام بعد العام تحت مقاصل الصمت
وبعت دمي لأشرب قطرة من ماء نهديك
لتصعقني البروق الخضر .. تشنقني ضفائرك
الإلهية ...»[١].

١٦- ويقول خليل حاوي :

« يا إله الخصب يا بعلا يفض التربة العاقر
يا شمس الحصيد
يا إلهاً ينفض القبر وفصحاً مجيد
أنت يا تموز يا شمس الحصيد
نَجنَا نَجِّ عروق الأرض من عقم دهانا
ادفئ الموتى الحزانى
والجلاميد العبيد
عبر صحراء الجليد ...»[٢].

١٧- ويقول السوري نديم محمد :

« رب قلب
– كرحمة الله –
منبوذ ..
وظفر مؤله ..
وشباة

---

(١) ديوان : من دفتر الصمت ص ٤١ .

(٢) ديوان خليل حاوي ص ٨٩ ، ٩٠ .

وضمير نذل ...

يباهي به المرءُ

ورأس عال ..

من المضحكات ...»[1].

ويقول :

« دنستة الحياة ..

رب فضول في يد الله .. آثم الإنشاء

...

ويبكي مولولاً في الماء ..

أذن الله .. للخليقة بالفوضى ..

لتنظيم .. شقوة .. الأشقياء ..

...

كم تشاكى غلواء رفعته .. القوم ، فداوى الغلواء بالغلواء ..

في هوان (العزيز)

عار على الناس ... وعار على بديع السماء ..

يولد (الكبر) في الكثير .. مع النطفة

قبل التكوين .. والإنشاء »[2].

١٨- ويقول محمد الفيتوري ، الحداثي السوداني :

« احترقت ستائر الإله

حتى إنائي الأزلي تاه

---

(١) تحديث وتغريب ص ١٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ .

إنائي المقدّس انحطم
كذب ما قالته الأديان
فالكلمة في شفة الله
والله على الأرض سجين »[١].

ويقول تحت عنوان « فرحي طفل إلهي »
« فرحي طفل إلهي على نهر ..
ذراعيك
وحزني قمر يسقط في
طاحونة العتمة ..
...
ولكن صوتك الساطع
مثل الشمس في شعري
ومثل الله والإنسان
والشيطان
في ذاتي »[٢].

١٩- ويقول يوسف الخال على لسان إحدى النساء في الأساطير الخرافية القديمة :

« ولو رآني سليمان { عليه الصلاة والسلام } .
أما جُنَّ قلبه لدلالي
وارتمى خاضعاً يقبّل وجه

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ١٤٠٩/١/٧هـ ، ص ٥ .

(٢) ديوان الفيتوري ٤٥٧/٢ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ .

الأرض من موطني وظلّ نعالي ، ... »[١].

٢٠- وفي إحدى الصحف كُتبت دعاية لديوان إبراهيم الخطيب ، بعنوان « حظيرة الرياح ، واختارت الصحيفة قصيدة للدعاية له بعنوان « يوسف الكنعاني » ، وكتبت منها هذا المقطع :

« يوسف أعرض

يوسف أغمض

يوسف لا تعرض ، لا تغمض

تلك عروس البحر ، فماذا لو دخلت قلبك ، أو ملأت دربك

ماذا لو قُدَّ قميصك من قُبُل ، يتسع الصدر لعاصفة أخرى .

ماذا لو سكب نوب الليل ، دبيب الميل بشفتيك .

يتسع الشفتان لحُمّى قُبَل ،

دروب النار جميعاً تفضي للشعر »[٢].

٢١- ويسخر الحداثي المصري صلاح فضل من قصة يوسف - عليه الصلاة والسلام - مع امرأة العزيز ، ويصفها بأنها « أسطورة شهيرة لدينا » ، وقال عن رسول الله يوسف - عليه الصلاة والسلام - بأنه « هو الذي يعتصم بشيء من العفة المزيفة ؛ لأنه يخشى أحاديث الآخرين »[٣].

٢٢- ويقول الحداثي السعودي محمد الثبيتي ، تحت عنوان « مساءٌ وعشق وقناديل » :

« في انتظار المساء الخرافي

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١٢٧ .

(٢) صحيفة الرياض ١٤٠٩/٦/٢ هـ .

(٣) صحيفة القبس ع ٦٣٧٠ ، ١٩٩٠/٢/١م .

ترسو مراكبنا البابلية
خفاقة الأشرعه

••

وحين يقول هجير المفازة
ياللسماء
ويا للربيع الجريء
الذي كان – فيما مضى –
هاجس الأنبياء »[١].

(١) تهجبت حلماً تهجبت وهماً ص ٥٢ – ٥٨ .

رفض القرآن وتحريفه

يرفض الحداثيون القرآن ، فهو - عندهم - قديم لا يصلح أن يكون مصدراً للمعرفة والفكر ، فيعمدون إلى تحريف آياته ؛ لتتوافق مع مذهبهم ، وهكذا يتم استغلال الدين وتأويله ، لخدمة الحداثة والدعوة إليها ، بواسطة تأويل جديد { أي تحريف } - للنصوص القرآنية ، لتتلاءم والعقلية الحديثة ؛ فإن من التفاسير القديمة ما تأثر بالعقل والرأي والواقع ، فيجب الاستمرار بإخضاع النصوص القرآنية للفكر العقلي الحديث والدراسات العلمية ، كما يشير إلى ذلك الحداثي عبدالمجيد الشرفي ؛ ولذا نجده ينتقد - وبشدة - كتاب (في ظلال القرآن) لأنه ليس - حسب تعبيره - عصرياً وحداثياً ، بينما يثني - إلى حد ما على (تفسير المنار) ؛ لأنه - حسب زعمه - يتضمن بعض « قيم الحداثة والانبهار بالعلموية السائدة آنذاك في الغرب » ، وكذلك أثنى على تفسير (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) ، ومع ثنائه على هذين التفسيرين انتقدهما ؛ لأنهما لم يستقلا « عن علم اللاهوت » ، ويعتمدا « منهجاً نقدياً في تناول النصوص المقدسة ، وهو المنهج الذي حاول (نولدكه) تطبيقه على النص القرآني [١]... ، فتفسير المنار أبعد ما يكون عن التفسير النقدي ، وليس فيه أدنى إعادة نظر في المسلّمات ....» [٢].

وهذه نماذج من أقوال بعضهم

١- يأسف عبدالمجيد الشرفي لعدم وجود تفاسير للقرآن الكريم

---

(١) في كتابه (تاريخ القرآن) ، نشر لأول مرة بالألمانية سنة ١٨٦٠م ، وقد ترجم إلى العربية في مصر ، يقول الشرفي « ولكنه لم ينشر » .
انظر : الإسلام والحداثة ص ٦٧ .

(٢) الإسلام والحداثة ص ٦٣ - ٨٤ .

من منظور حداثي صريح ، ولكن توجد « دراسات عديدة تتناول وجها من وجوه التفسير أو قضية من القضايا التي يثيرها النص القرآني ، أو تتعلق بالناحية المنهجية في التفسير ، وهي دراسات تمتد من اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير القرآن ، بحيث يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مرّ بها العالم الإسلامي عند مالك بن نبي [(١)]، إلى المحاولات العميقة والجريئة التي يقوم بها محمد أركون في الاستفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النصوص الدينية التأسيسية ... » [(٢)].

ومن الدراسات التي لها (قيمة ذاتية) عند الشرفي « أطروحة الدكتور محمد أحمد خلف الله بعنوان : الفن القصصي في القرآن الكريم » [(٣)].

وملخص نظرية هذا الكتاب هي أن « ما بالقصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي - ﷺ - عن التاريخ ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع ، كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو يردّها إلى الحق والواقع ؛ لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب ، وتعتقد البيئة ، ويعتقد المخاطبون ... » [(٤)].

ولهذا فهو يرى أن « من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها ، أو يخالف فيها ، أو ينكرها » [(٥)].

---

(١) انظر : كتابه (الظاهرة القرآنية).

(٢) انظر: الإسلام والحداثة ص ٨٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٤) الفن القصصي في القرآن الكريم ص ٢٥٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٤٥ .

ثم يشيد الشرفي بأعمال حسن حنفي حيث حاول هذا الأخير أن يبين « أن القرآن ليس وحياً عن الله ، ولكنه وحي عن الإنسان ، وأنه يعبّر عن تجربة محمد البشرية ، التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عموماً في بحثها عن حقيقتها الإلهية ، وهو ما يخوّل تأويله حسب حاجات الأمة الإسلامية الحاضرة »[١].

والشرفي نفسه يقول بأن « النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي، هي النظرية القائمة على اعتبار النبي وعاء سلبياً ، يبلّغ ما كلف بتبليغه فحسب »[٢]!! .

٢- بل إن الحداثي نصر حامد أبو زيد يصرّح بسخريته من القرآن الكريم ، والوحي ، ويفسر نزول القرآن تفسيراً ماركسياً ، يقوم على نظرية التطور التاريخي الجدلي ، كما أنه يهزأ بالقدر ، وعلم الله تعالى بالأشياء قبل كونها ، وكتابته لها باللوح المحفوظ ، وإرادته ، وخلقه وإيجاده، كل هذه الأشياء أنكرها ، وسخر منها ، بعبارة واضحة وصريحة ،[٣] ثم قرر أن هناك نظرية صحيحة ، همّشها « الفكر الديني » ، ترى تلك النظرية :

« أن القران حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر ، وتحقيقاً لمصلحتهم » ، ثم قال : « إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية ، ويثبّت المعنى الديني ؛ فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيوتها ، ويطلق المعنى الديني – بالفهم والتأويل – من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٢/٢٨٧ -٢٩١ .

الجماعة البشرية في حركتها التاريخية ... .

إن القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة ، وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية » [١].

بعد ذلك تأمّل تحليله للنصوص الدينية ، حيث قال :

« إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية ، بمعنى أنها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافية محددة ، تَمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة ، التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي ، وليس معنى أن النصوص تمثل قابلاً سلبياً في تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي ، فللنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته » [٢].

ويكرر القول ببشرية القرآن ، بمعنى أنه مخلوق ؛ ليسهل عندئذ رفع القدسية عنه ، لكونه من كلام محمد – ﷺ – ، إلى درجة أنه زعم بأن القول بإنزال القرآن وأنه كلام الله حقيقة ، يشبه قول النصارى بألوهية المسيح عيسى وأنه ابن الله ، ثم أكّد أن « الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية » [٣].

ويدعو الحداثي نصر حامد أبو زيد إلى دراسة القرآن دراسة مجازية ، راداً بذلك كثيراً من الأمور العقائدية ، ونافيا للمغيبات ، بدعوى «

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٩ .

(٣) نفسه ص ٣٩٠ – ٣٩٣ .

أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل – ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقافة والواقع » [١] ؛ ولهذا فهو يقول :

« تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (بكسراللام)، له عرش وكرسي وجنود ، وتتحدث عن القلم واللوح ، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوي – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش ، وكلها تساهم – إذا فهمت فهماً حرفياً – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت والجبروت) ، ولعل المعاصرين لمرحلة تكوّن النصوص – تنزيلها – كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً ، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة ، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك ، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول ، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري ، إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندهما من صور جزئية تعكس دلالياً واقعاً مثالياً تاريخياً محدداً ، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية ، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة – التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع – يعد بمثابة نفي للتطور ، وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ ، وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفياً للصورة الأسطورية ، وتأسيساً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع إنساني أفضل » [٢].

---

(١) نفسه ٢/٣٩٢ .

(٢) نفسه ص ٣٩٢ – ٣٩٣ .

ثم زعم بأن فهم النصوص الشرعية فهماً حقيقياً « حرفياً » ، لا مجازياً – يشبه فهم اليهود للقرآن « فهماً حرفياً » ، وبالتالي كيف نرد على اليهود في فهمهم الحرفي ، وعندنا أصحاب « الفكر الديني الحرفي » يفهمونه كذلك فهماً حرفياً ، دون تأويل ، وحاول إثبات إلحاده هذا بتفسير تعسفي ، وفلسفة جدلية ساقطة [١].

وفهم اليهود الذي أشار إليه هو فهمهم للآيات « التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضاً حسناً » فهماً حرفياً فقالوا « إن الله فقير ونحن أغنياء » [٢].

وكذلك « حين نزل تحريم الربا – عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك – قالوا : (عجيب أمر رب محمد ، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه » [٣].

ثم قال أبو زيد « واعتراض النص { القرآني } على فهم اليهود الحرفي لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية ...» [٤].

٣- ويزعم الحداثيون أن الإسلام أصاب المنطقة العربية بالعقم ، وشككوا في القرآن وقالوا بأنه خلاصة تركيبية للثقافات السابقة عليه ...[٥].

٤- وقال أدونيس :

« إن القران هو خلاصة ثقافية لثقافات قديمة ظهرت قبله » [٦].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٨١ .

(٣) قضايا وشهادات ٢/٢٩٣ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) أشار إلى ذلك عبده بدوي في كتابه : في الشعر والشعراء ١/٥٤ .

(٦) مجلة فكر وفن ١٩٨٧م ، ص ١٦ .

٥- ومن يقرأ كتاب الحداثي المصري علي البطل ، (الصورة في الشعر العربي) ، يتبين له ما يشير إليه في نصوص عديدة ، من أن القرآن خلاصة ثقافات قديمة ، وأنه من وضع البشر .

تأمل أقواله :

أ- « وقد ذكر القرآن الكريم عبادة سبأ لها { أي للشمس } ، مما يدل على أنْ ذكرى هذه العبادة كانت ما تزال حية في الأذهان إلى عهد قريب من الإسلام »[١].

ب – وأشار إلى أسماء بعض المعبودات في الجاهلية ، محاولاً الربط بينها وبين أسماء الله تعالى الواردة في القرآن الكريم [٢].

جـ- بين أن الناس في الجاهلية كانوا يقسمون بالليل ، ثم قال « وعلى أية حال فالليل من بين ما أقسم به القرآن الكريم ؛ جرياً على هذه العادة القديمة »[٣].

د- ذكر عبادة الجاهليين للماء والخمر ، ثم قال : « أما الماء فالآثار الدينية ما تزال عالقة بصورته حتى الآن ، فمنه يخلق كل شيء حي »[٤].

يشير إلى قوله تعال : ﴿ وجعلنا من الماءِ كلَّ شيءٍ حَيٍ ﴾ [٥].

هـ- ذكر عبادة الشمس عند الجاهليين ، ثم قال : « من مظاهر تقديس الشمس ، التي بقيت إلى عهد قريب من الإسلام ... ، أنْ الأسقع

---

(١) الصورة في الشعر العربي ص ٤٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٤) نفسه ص ٧٤ .

(٥) سورة الأنبياء الآية ٣٠ .

الليثي – الصحابي – يروي أنه خرج إلى والده ، قبل الإسلام ، فوجده مستقبلاً الشمس في الضحى ، وهذا طقس قديم يماثل صلاة الضحى الإسلامية »[١].

و– تحدث عن القمر وعبّاده قديماً ، ورهبتهم من السحاب الذي يحجبه ، ثم ربط بينه ودعاء النبي – ﷺ – ، فقال :

« تتلازم في نظرة البدوي للمطر الرغبة والرهبة منه ومن آثار السيول المدمرة ، وهذا ما تعبر عنه هذه الصلاة المتأخرة : (اللهم حوالينا ولا علينا)[٢]، كما تعبر عنه هذه الأسطورة القديمة »[٣].

هذه ستة نماذج من انحرافاته في كتابه ، وهو مليء بأمثالها ، من الشبه ، التي أثارها حول القرآن الكريم ، وسنة المصطفى – ﷺ –[٤].

٦– وللحداثي محمود المسعدي رواية بعنوان « حدث أبو هريرة قال » نظمها على نسق الآيات والسور ، فابتدأ روايته بما أطلق عليه « الفاتحة » ، وهو بيت شعر ، وفي روايته كلها تلاعب بألفاظ القرآن الكريم والسنة الشريفة .

تقول الحداثية فريال جبوري غزول عن هذه الرواية :

« إن رواية حدث أبو هريرة .. آيات انحلت وانفرطت فأعيد تجميعها وَصَفُّها بنسق مغاير » ، ثم قالت بأن الرواية « تستدعي القرآن

---

(١) الصورة في الشعر العربي ص ٩٧ .

(٢) جزء من دعاء الرسول – ﷺ – رواه البخاري كتاب الاستسقاء ، باب (٦) الاستسقاء في المسجد الجامع ١٦/٢ .

(٣) الصورة في الشعر العربي ص ١٢٠ .

(٤) انظر : مثلاً ص ٣٣ ، ٣٨ ، ٥٦ ، ٨٣ ، ٩٨ ، ٢٠١ ، وغيرها ، وقد أشار إلى بعضها محمد عبدالله العابد في صحيفة (المسلمون) ع ٣٠٤ ، ١٤١١/٥/١٣هـ .

والحديث في لغتها ...، ويخلق المسعدي الجو القرآني برجوعه إلى أماكن وأسماء ترتبط ذهنياً بالنبوة والدعوة الإسلامية ، فهو يكثر من ذكر آدم وحواء ومكة ويشير إلى أهل الكهف وأبي رغال والكعبة والحجر الأسود وغار حراء ... إلخ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن المفردات التي تتواتر في نصه قرآنية ...» [١].

٧- ويثير عزيز العظمة الشبه حول جمع القرآن وتدوينه ، زاعماً أن ذلك لم يتم وفق « مناهج الفهم التاريخي » ، وإنما تم ذلك « بالبساطة والحزم القاسر ، وهما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة »، ووفق « أسس عقائدية ، أو سلطوية ، أو قبلية » ، ثم تساءل ، كيف يتم الجمع ، والرسول لم يأمر به ، وما شأن فواتح السور ، وما حقيقتها ، وأثار تساؤلات حول بعض الآيات التي فهم هو منها التناقض ، ثم قال :

« وأخيراً ، وليس آخراً ، مالذي نعرفه ، وما يجب أن نتوقعه حول تقنيات حفظ الكلام ، ونقله ، وتدوينه ، وعلاقة الكتابة بالمشافهة في صدر الإسلام » [٢].

وكعادة الحداثيين استأنس « العظمة » بأقوال بعض المنحرفين في تأييد ما أراده [٣].

٨- ويرفض محمد أركون التفاسير السلفية للقرآن الكريم ، ويثير الشبه والأكاذيب حولها ، فتأمل قوله :

---

(١) قضايا وشهادات ٢٣٧/٢ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٣) كأقوال إسماعيل مظهر في كتابه وثبة الشرق ص ٥١ ، ٥٢ ، ومحسن الأمين في كتابه : الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة ص ٤٨ ، وما بعدها ، وغيرها .

« كل ما نعرفه هو أن المسلمين راحو يفسرون القرآن في اتجاهات شتى ، وبشكل يتلاءم مع مصالح مختلف الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة ، والذين فسروا القرآن ، وأولوه هم بشر مهما تكن نزاهتهم وعظمتهم ، وبالتالي فهم معرضون لكل ما يتعرض له البشر من ضغوط ، وميول ، وغايات ، في مجتمع البشر ، والمنتوجات الثقافية في كل مجتمع هي منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة ، وبالتالي بالاستراتيجيات الأيديولوجية للتوسع ، أو الدفاع عن الذات ، وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات إلى نسيان الهدف المعرفي ، أو تشويهه وتخريبه ، دون أن تلغيه كلياً إلا في عصور الظلام الحالك »[١].

ويرى محمد أركون أن القرآن يدعو إلى « النفي والاستبعاد » ، حين قال : « إن الدين عندالله الإسلام »[٢]. ذلك أنه بحسب هذا الاعتقاد لا يمكن للكائن الإنساني أن يتوصل إلى المطلق ، أو يعانق المطلق ، خارج الإسلام ، أو خارج القرآن وتعاليمه ، وهكذا نجد أنفسنا أمام نظامين ثقافيين من الاستبعاد والنفي المتبادل ، وكأنهما متوازيان ، أو متضادان ، لا يمكن الالتقاء بينهما ... »[٣].

ويقول أركون :

« اليهودية والمسيحية والإسلام تستمد غذاءها من المستودع الرمزي نفسه ، من المخزون الرمزي نفسه ، أقصد مستودع الوحي التوحيدي، مستودع لغة الوحي ، وفي هذا المستودع بالذات نجد المحاور

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٢٥٢ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

(٣) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٢ .

الأساسية ، أو المرتكزات القوية ، كالنبوة ، والوحي ، والتنزيل ، والميثاق المعقود بين الخالق والمخلوق ...إلخ ، هذه عناصر أساسية مشكلة للمخزون الرمزي ، الذي استمدت منه هذه الأديان مادتها ، وشكلت أنظمتها العقائدية والدينية ...» [١].

٩- وفي مقالة له بعنوان « بصدد النص والقراءة المختلفة » دعا الحداثي المغربي محمد بنيس إلى قراءة جديدة للنصوص الشرعية ، أي تأويل جديد لها ، وحقيقته تحريف يتناسب والمبادىء الحداثية الثورية [٢].

ونادى باتباع « تجربة أوروبا في عبورها إلى النص » ، فقال :

« كانت الثورة الصناعية في أوروبا متلازمة مع قراءة النص ، أكان قديماً ، أم حديثاً ، اختراع المطبعة ، الذي أخذ مرتبة الهبة الإلهية ، تضافر مع اكتشاف أمريكا ، وهما معاً تعاضدا في إنشاء ونشر وعي مغاير للنص المقدس ... .

هناك ديكارت أيضاً إنه أتى بمنهج يهدم به المعرفة السائدة في زمنه ، خارجاً بذلك على النص الفلسفي كما هو متبادل في الأوساط المسيحية ... .

لقد توصل ديكارت إلى الاقتناع بأن العالم ليس ثابتاً ، وأن حركة خلقه متجدِّدة ، ولا نهائية ، وبأن مشروعه المنهجي بهدف تمكين الإنسان من أن يصبح سيِّد الطبيعة ومركز الكون .

إن نموذج لوثر من ناحية ، ونموذج ديكارت ، من ناحية ثانية ، يدل كل واحد منهما ، مع التباين المشهود ، على وضعية قراءة النص

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٣ -٣٠٩ .

وفاعليتها في إعادة صياغة الرؤية للإنسان والكون ، لن يكون هذا النموذج ثابتاً في التجربة الأوروبية ، هذا هو الأهم ، فبالإضافة إلى توزّع قنوات قراءة النص القديم السائد ، أكان دينياً ، أم غير ديني لبناء علاقة جديدة مع الإنسان والطبيعة ، تتالت القراءات المضادة ، وتجدّدت على الدوام مع كانط، هيجل ، نيتشه ، ماركس ، فرويد ، هيدجر ، واللاحقون لا يتوقفون ، كما أن حقول النص بلغت المعارف ، باختصاصاتها وتداخلاتها » [١].

ثم ذكر أن أوروبا ، وأمريكا ، والصين واليابان ، وغيرها ، أعادت قراءة نصوصها الفكرية ، فتحضرت وتقدمت ، أما العرب فلم يفعلوا ذلك مع نصوصهم المقدسة ، بل جمدوا على قراء تها القديمة ، وهذا سبب تأخرهم [٢].

١١- ويقول الحداثي اللبناني إلياس خوري :

«إخضاع الماضي للعلم التاريخي يعني تعديد مصادره ... ، تعداد المصدر التاريخي يسمح وحده باكتشاف الحاضر ، أي باكتشاف نسبية المعاش بعد اكتشاف نسبية التاريخ ، تنسيب المعطى الثقافي والتاريخي هو المدخل إلى الكتابة الجديدة فلعل في هذا التفكك ، وفي هذه العودة إلى الأصول مدرسة بليغة على ضرورة اكتشاف نسبية اللغة والماضي والثقافة ، والتوغل في الإنجاز الرئيسي الذي قدمته الحداثة ، ألا وهو تعديد المصادر التاريخيه والأدبية ، وكسر صورة الأول - النبي - المصطلح » [٣].

ويقول:

« الهوية تتحدد اليوم بوصفها سؤالاً مفتوحاً على التعدد ، تعدد

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢١٧ .

الماضي ، وتعدد الحاضر ، أي القبول بأن الأصل الواحد والزمن الواحد ، لا يقدّمان سوى فهم ناقص للواقع ، ولا يثيران سوى أسئلة غامضة ، تستدعي بالتالي أجوبة غامضة أيضاً ... في هذه الحالة يصبح التجاوز هو المعرفة »[١].

ويقول بأن « العالم الثالث » ... معرفته بنفسه هي معرفة مغلَّفة بالسحر والأسطورة والدين »[٢].

١١- وللحداثي المصري حسن طلب كتاب بعنوان « آية جيم » ، وقد قسَّمه إلى « خمس سور » !!.

السورة الخامسة اسمها « الجيم تجرح » ، جاء فيها :

« أعوذ بالشعب من السلطان الغشيم باسم الجيم ، والجنة والجحيم ، ومجتمع النجوم ، إنكم اليوم ستفجأون ، كم وددتم لو ترجأون ، إلى يوم لا جيم ولا جيوم ، فإذا جد الهجوم ، فأجهشت الجسوم ، فسجرت الجيم ، ومن أدارك ما الجيم ، فإذا مزجنا الأجيام مزجاً ، ثم مخجنا جُرجهن مخجاً ، ثم مججناهن مجا ، قل يا أيها المجرمون ، إنكم يومئذلفي وجوم تستنجدون فلا تنجدون ، وقل يا أيها الراجون إنكم يومئذٍ الناجون ، جاءتكم الجيم بما كنتم تستعجلون ، مالكم كيف لا تبتهجون ، ولآية الجيم لا تسجدون ، وبإعجازها لا تلهجون ، فالجيم معجبة إذا نجحت

ومرجفة إذا رجحت

ومفجعة إذا جنحت

ومجحفة إذا جمحت

ومجرمة إذا جرحت

---

(١) نفسه ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٢) نفسه ص ٣١٩ .

لأن الجيم جيم الجذع

جـذع الجدع ، جـدع الفج ، فـجع الجـمع ، جـمع النجع ، نجع الهجع ، هجع الرجع ، رجع السجع .

منهجها الجزالة ، والجناس مجالها ،

والجيم جل جلالها ، صدق الحرف الرجيم » [(١)].

---

(١) انظر : مجلة الشعر ع ٦٨ ، خريف ١٩٩٢م ، ص ٣٥ .

رفض السنة وتحريفها

لم تسلم السنة من عبث الحداثيين وأمثالهم ، فقد انصب اهتمامهم – كما يقول الحداثي عبدالمجيد الشرفي – على أمرين :

الأول : « حكم الحديث والسنة ، أي مسألة اعتمادها أصلاً من أصول التشريع » .

الثاني : « مدى صحة الأحاديث التي وصلتنا ، والثقة التي تستحقها »[١].

الأمر الأول سيأتي الحديث عنه عند ذكر موقفهم من أصول الفقه ، وأما الأمر الثاني ؛ فإن أقوالهم كثرت حول صحة كثير من الأحاديث ، وأثاروا الشبه حولها وحول رواتها ، وهذا كله كما يقول الشرفي من « أثر الحس التاريخي في العقلية العربية باعتباره من مظاهر الحداثة »[٢].

ولا شك أن منهج الحداثيين هو الثورة على السنة ، وحديث المصطفى – ﷺ – ، حتى لا يكون مصدراً من مصادر التشريع أو المعرفة والفكر ، كما يعبرون ، لأنه جزء من الموروث القديم ، الذي لا بد من تجاوزه ، والتمرد عليه .

ولكنهم – كغيرهم من المغرضين – يتمسكون بالاتجاهات التجديدية المنحرفة ، التي خاضت في دراساتها فيما لا تعلم ولا تتقن ، ويعلون من شأنها ، بل قد يعدونها دراسات حداثية ، لقربها من منهجهم في الثورة والتمرد ، وإن كانوا لا يقرونها على الحق الذي عندها ، ومما تتمسك

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٩٤ .

به من موروث حق ، وإنما يأخذون ما عندها من انحرافات قد تعد تمرداً على السنة الصحيحة ، وثورة على المنهج الصحيح في دراسة الحديث النبوي ، فتكون هذه الانحرافات باباً عظيماً لإلغاء السنة من مصادر التشريع ، ومدخلاً لعبث الحداثيين في رفضهم لحديث الرسول - ﷺ - .

ولهذا فقد أشادوا ببعض الأقوال المنحرفة لمحمد عبده ، مثل قوله: « وعلى أي حال فلنا ، بل علينا أن نفوّض الأمر في الحديث ، ولا نحكمه في عقيدتنا ، ونأخذ بنص الكتاب ، وبدليل العقل » ، وكذلك رد بعض الأحاديث بحجة مخالفتها للعقل ، ولكونها أحاديث آحاد [١].

وأشادوا بآراء لمحمد رشيدرضا، الذي دعا - كما يقول الشرفي - إلى « إعادة نظر جذرية في الطريقة التقليدية المتبعة في نقد الحديث ...» [٢].

كما أشادوا بآراء منحرفة حول السنة المطهرة ، لأحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام ، وغيره ، وآراء محمود أبي رية في كتابه : أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث ، والذي قال عنه الحداثيون بأنه « الرجل المؤهل فعلاً بحكم ثقافته الدينية الواسعة ... » ؛ ولهذا يقفون عنده كثيراً ، ويكررون ما أثاره من الشبه ، والآراء المنحرفة حول السنة النبوية ، بل قد يوردون ملخصاً لكتابه المذكور كمنهج وموقف من مواقفهم الحداثية [٣] ، والحقيقة أنها مرحلة من مراحلهم الثورية ، وهدف لغاية يسعون إليها ، وهي إبعاد السنة نهائياً عن المصادر الفكرية والمعرفية ، وبالتالي إبعاد الإسلام .

---

(١) انظر : رسالة التوحيد ص ١١ ، وتفسير جزء عمّ ص ١٨٣، ١٨٤ والإسلام والحداثة ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) الإسلام والحداثة ص ٩٦-٩٨ ، وانظر قول محمد رشيد رضا في مجلة المنار ٢٧/٦١٤-٦١٩ .

(٣) انظر : الإسلام والحداثة ص ٩٨ - ١٠٥ .

يشجعون تلك الآراء والكتابات المنحرفة حول السنة المطهرة ، ويؤيدونها ، بينما يستنكرون آراء وكتابات المدافعين عنها ، والمحافظين على حديث رسول الله – ﷺ – ، ويهاجمونها [١].

١– هكذا قرر الحداثي عبدالمجيد الشرفي ، ثم قال :

« والنتيجة التي يمكن الخروج بها من استعراض تلك النماذج الممثلة من مواقف المفكرين العرب المحدثين تجاه صحة الحديث النبوي أنها على اختلافها تُقرّ علنا أو ضمنياً بأن المشكلة مطروحة اليوم على الضمير الإسلامي ، وربما كنا غير مجانبين للحقيقة إن اعتبرنا أنها تعاني جميعاً من ارتباط الحديث بالعقائد ، وخاصة بالفقه وأصوله ، حيث يسعى كل فريق إلى توظيفه توظيفاً خاصاً ، وأننا ما زلنا ننتظر البحوث المجراة على قواعد علمية صارمة ، انطلاقاً من كون الحديث في الصورة التي دوّن فيها ليس تسجيلاً أميناً لأقوال النبي وأفعاله أو إقراراته ، وما كان يمكن له أن يكون كذلك ، وإنما هو تمثّل موجه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال » [٢].

ولعل ما ينتظره هو البحوث الحداثية المجراة على قواعد ثورية صارمة ، كما هو منهجه ومنهج بقية الحداثيين المتمردين على الموروث الحق .

٢– ويدعو الحداثي محمد أركون إلى إلغاء « مصطلح السنة » ، الذي يعني « سنة الله في العباد ، والسنة النبوية » ؛ لأن هذا المصطلح ، يمنعه من – على حد تعبيره – « الدراسة النقدية للتراث » ، ثم قال :

« والآن ما الذي أقصده بنقد السنة أو التراث ؟ ... أقصد

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٠٥ –١١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٠ –١١١ .

الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث ...، أقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر الأول ...، أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الإسلامي ...، إن النقد الأنثربولوجي « للتراث أو السنة » لا يهمل الجانب العقائدي المرسخ جماعياً ، بل يأخذه بعين الاعتبار ...، ينبغي على الفكر النقدي أن يكشف عن نقاط الضعف والقصور والسلب ، وخصوصاً عندما يجمد التراث في عصور لاحقة ، ويصبح فعلاً حجر عثرة في طريق التطور والتقدم »[١].

ويرفض الحداثيون (السنة) ، فليست – عندهم – من مصادر المعرفة والفكر ، بل يحاولون إثارة الشبه والشكوك حولها ، لإبطالها بما يسمونه « الدراسات التأريخية والإنسانية » أو ما يعبرون عنه (بالتطور التأريخي » ، أو « الدراسات العقلانية »

٣- يقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« لم يتصدَّ العلماء المسلمون إلى قضية صحة الأخبار والنقول على نحو منهجي منظم ، متجرد ، بل إنه من الاجحاف بحق التاريخ ، وبحق هؤلاء العلماء أن نتوقع منهم تصدّياً كهذا ، فأية معالجة وجدت لقضايا الصحة التاريخية ، تمت في ضوء المتطلبات العملية للعصور التي عاشوا فيها ، وصف العلماء المسلمون (صحيح) البخاري بأنه أصدق الكتب بعد كتاب الله ، ولا شك في صحة نوايا البخاري ، ولا في أمانته ، فهو اجتهد في تمحيص ... ٧٠٠ حديث ، لم يستبق منها إلا نيِّفاً وستة آلاف ، ومع أن استبعاد مئات الآلاف من الأحاديث قام على أساس ضعف السند ، إلا أن الواقع يشير إلى ما استُبقي ، أي ما صح سنده ، تماشى مع ما أُجمع عليه

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٣٤، ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

من أحاديث ، ولم يكن لهذا الإجماع أسس تاريخية وموضوعية إلا في القليل »[١].

وهكذا لم يسلم منه (صحيح مسلم) ، بل السنة كلها ، فقد تطاول عليها وأكثر حولها الشبه ، في صحة السند ، أو المتن ، ونقد علم مصطلح الحديث ، مستشهداً بأقوال بعض الفلاسفة والعقلانيين وأهل الأهواء من أمثاله ، وحجته الوحيدة ، بل لعلها حجة كل الحداثيين ، هي نظرية التطور التاريخي الماركسية ، والدراسات العقلانية المادية الغربية ، فتارة يزعم بأن الأحاديث غير مناسبة للفكر الحديث ، أو أنها مخالفة للعقل ، وتارة يزعم بأنها لم تخضع للتطور التاريخي ، الذي يتطلب تغييراً في نصوصها ومفاهيمها[٢].

ثم تأمل سخريته « بالتواتر » عند علماء الحديث ؛ إذ يقول :

« تستند صحة الخبر ، إذن ، ليس إلى تماشيه مع مقتضيات ما هو معقول ، ولا مع طبائع الأحوال في العمران ، بل إلى مباركته من قبل الإجماع ، الذي يفرض محكّات الرفض والقبول بغضّ النظر عن الاعتبارات الأخرى ، وليس الإجماع في النهاية إلا محصلة الأقوال القادرة على أن تعضد وتصفح نفسها باستئثارها بالصحة ، وباستثناء ما خالفها من مجال الصحة ، أو على الأقل من مجال التأثير .

ما عضد الإجماع ، إذن ، إلا عضد سلطاني ، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة ، وإطلالة سلطانية على التاريخ ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال وألوان »[٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٦٠ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٢٥٩ -٢٧١ ، ومقالته بعنوان « النص والأسطورة والتاريخ » .

(٣) نفسه ص ٢٦٢ .

٤- وفي مجلة إبداع كتب الحداثي حسن طلب مستهزءاً بالعلماء وطلبة العلم ، وسنة المصطفى - ﷺ -، ومن ذلك قوله :

« ... هجموا وقد أحْفَوْا شوارِبَهمْ
وزادوا في الّلحى طولاً { كذا }
فزادتهم نَكالا
...
... إنهم يستبدلونَ الآن : عاهاتٍ
وأموالاً موظفة ، ووجهاً كالحاً وغبار تاريخٍ { !! }
وجيشَ منقّباتٍ { !! } خلف دجالٍ مسيخٍ
وآلهةً مُسَيَّسةً ، ونهراً مالحاً
...
أقسمتُ بالمَلَك
بالنور والحلَكْ
بدورة الفلك
أن أستعيدَ لَكْ
يا نيلُ منزِلَكْ ... »[1].

و« القصيدة » طويلة - استغرقت أربع عشرة صفحة - ومليئة بالانحرافات العقدية الخطيرة ، ففيها سخرية بالسنة ، وقدح بالإسلام ، ودعوة إلى إلغاء الرابطة الإسلامية ، ومنع العمل بالشرع الحنيف ، ودعوة إلى موالاة النصارى ، بل تضمنت قصيدته إقراراً بعقيدة الصليب والتعميد[2].

---

(١) مجلة إبداع ، ع ٨ ، صفر ١٤١٣هـ ، ص ٥ ، ٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤-٢٠ .

٥ – ويشكك الحداثي المصري حسن حنفي بأسباب النزول ، والحديث النبوي الشريف ، بحجة أنه نُقل « مشافهة » أولاً ، ثم كتب فيما بعد ، وهذه من أعظم الشبه التي يكررها الحداثيون ؛ رافضين بها سنة المصطفى – ﷺ – .

يقول حسن حنفي :

« وتختلف أسباب النزول في ما بينها طولاً وقصراً ، غموضاً ووضوحاً ، واقعاً أو خيالاً ، ولكن الغالب عليها القصر و الوضوح والواقعية، وطولها مرتبط بنسج الخيال ، فقد اعتمدت أسباب النزول على الروايات مثل الحديث ، والروايات شفاهية ، والنقل الشفاهي أكثر عرضة لأن يكون بعض أجزائه من نسج الخيال أكثر من النقل الكتابي ، دور الخيال في بيان عظمة الرسول ، وكراماته ، ورفعة شأنه ، أكثر من بيان دلالة الآية ، أو تكوين التشريع ، والهدف هو التعبير عن المعنى بالصور الفنية خاصة وأن الرواية جزء من الأدب الشعبي ، سواء للحديث أو للشعر ، والانتحال فيها وارد ، بقوانين الرواية الشفاهية »(١).

ويقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« ... ، ما الذي نعرفه ، وما يجب أن نتوقعه حول تقنيات حفظ الكلام ، ونقله ، وتدوينه ، وعلاقة الكتابة بالمشافهة في صدر الإسلام »(٢).

٦ – ويذكر الحداثي السعودي سعد البازعي أن من أسباب تأخر استجابة الإنسان العربي في منطقة الخليج ، بدولها الست ، إلى التغير

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٤، وانظر : ما أشار إليه الحداثي اللبناني فؤاد الخوري، المصدر السابق ص ٢٨٥ ، والحداثي الجزائري محمد أركون ، المصدر نفسه ص٤١٢ .

الحداثي الذي دعا إليه السياب والبياتي وصلاح عبد الصبور ، ونحوهم ، هو أن الثقافة السائدة في هذه المنطقة كانت شفوية « سواء في محيطها الاجتماعي الأسري أو في المدارس ومناهجها ، التي تمثل امتداداً للكتاتيب القديمة باعتمادها على الحفظ كوسيلة رئيسة لنقل الثقافة وترسيخها » [١].

ولهذا فإن الحداثة جاءت « ككسر للمتواتر والمألوف والقابل للحفظ » [٢]، وقد لا تلغى هذه الأمور نهائياً ، ولكن من شأن الحداثة أن تحدث « نوعاً من المزاوجة بين نمطين ثقافيين مزاوجة لا تخلو من توتر ينعكس على النمو الاجتماعي والثقافي ، وبالتالي على تشكل الأبنية الأدبية ومسارات الرؤية ، فالحداثة الأدبية في المنطقة هي بالدرجة الأولى ظاهرة كتابية ، ظاهرة النص الإبداعي ، وهو يحاول التخلص من شفويته وصولاً إلى الكتابة ، ولعل شيوع مصطلح (كتابة إبداعية) بين منظري الحداثة العرب عموماً وروادها دليل قوي على ذلك التحول .... إنها تغير طارىء على بنية الثقافة العربية في الخليج ، ولم يؤد ذلك التغير حتى الآن إلى إعادة تشكيل محيطه الثقافي الشفوي أساساً » [٣].

ويؤكد عبد المجيد الشرفي أن الحداثة جاءت لتحطم النظم المعرفية، « العتيقة القائمة على الحفظ والوثوقية » [٤]؛ ولذا فهو يسخر ممن يحفظ الأحاديث في العصر الحديث ؛ إذ لا يسعهم ذلك مع توفر أدوات المعرفة [٥].

---

(١) ثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، وانظر صحيفة الندوة ع٨٨٠٨، ١٤٠٨/٦/٢٢هـ ص ٢ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢٦ .

(٥) انظر المصدر السابق ص ٩٣ .

يرفضون الغيبيات

الحداثيون يرفضون الغيبيات ، ولا يؤمنون إلا بالمحسوسات ؛ ولهذا فالإنسان عندهم هو مصدر المعرفة ، ويرون أن القول بخلاف ذلك هو استلاب واغتراب .

١ – يقول وفيق خنسة :

« العقل الثوري يرى أن لكل ظاهرة معقوليتها ، ومنطقها ، ويمكن فهمها إذا ضبطنا أسبابها عبر التحليل ، وتجارب الواقع ، والثوري بهذا المعنى عملي لا يؤمن بالغيبيات ، والجوهر عنده هو الإنسان ، وتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستثمار والاغتراب ...»[١].

ولهذا فهو ينكر على من يؤمن بأن « قدره مرسوم قبل ولادته ، ومع ولادته »[٢].

٢ – وقد لخص أدونيس القيم القديمة التي تحولت وتغيرت عند الحداثيين ، والتي دعوا إلى تجاوزها بأمور كثيرة ، ذكر منها « أخلاقية الحكمة : القناعة ، الصبر ، الانسجام والتسوية ، الخضوع للقضاء والقدر ، الرضوخ لأحكام العُرف ... إلخ .

... ، الشاعر العربي الجديد يتخلى عنه ، مستبدلاً أخلاقية الحكمة ، بأخلاقية التساؤل والبحث : القلق ، الخوف ، اليأس ، الرجاء ، الأمل ، التمرد ... إلخ »[٣].

٣ – كذلك من الغيبيات التي انصرف اهتمام الحداثيين عنها ، وتحولوا إلى غيرها ، وتجاوزوها « الآخرة ، الزهد بالدنيا ... ، الشعر

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) مقدمة للشعر العربي ص ١٢٨ .

العربي الجديد شعر يتمسك بالدنيا ، حتى ليمكن وصفه أنه شعر الأرض ، إنه يحاول أن يكون شعر الإنسان ، وقضايا الإنسان على الأرض في المقام الأول »[١].

٤ – وتأمل ثورة الحداثي أحمد عبد المعطي حجازي على عقيدة القضاء والقدر واليوم الآخر ، عندما يتحدث عن أهداف حداثتهم وغاياتها ، فيقول بأنها « خروج وتحول ... معاناة وتمزق بين عالمين متناقضين من السلوك والتقاليد والقيم ... ، محاولة للتغلغل في تفاصيل عالم معاد غير مفهوم ، ورغبة في الكشف عن مأساة انتقالنا إلى عصر آخر غير العصر الذي قدمنا منه ، مثقلي الروح بالأسطورة الدينية الشعبية ، التي تتحدث عن علامات انتهاء العالم وقيام الساعة ؛ إذ يتكلم الحديد ، وتخرج النساء سافرات ... .

لقد ولد الإنسان في الفردوس خارج الزمن ، وكان يمكن أن يبقى خالداً في الأبدية ، وإنما تعرض للموت حين اكتشف إرادته ، ورفض قدره ، فهبط إلى الأرض ، وصار فريسة للزمن ، تلك هي بداية التاريخ .

التاريخ بذلك هو الصراع بين الإرادة الإنسانية والقدر ، أو بين الحرية والناموس ، ونحن نبرر حياتنا وموتنا ، أي نستخلص حقنا من هذا القدر المسلط على رقابنا ، بقدر ما نحقق إرادتنا في الحياة ، أي بقدر ما نساهم في صنع تاريخنا .

غاية الحياة إذن هي رفض الحتمية بمفهومها الميكانيكي ، وتحقيق توازن متوتر بين الجبر الإلهي أو الطبيعي ، وبين الإرادة الإنسانية ، لكننا لا ننجح دائماً في تحقيق هذا التوازن ، ولا نتمكن دائماً من أن نلعب دورنا في صنع التاريخ ، ومن هنا إحساسنا العنيف بالاغتراب والضياع والتيه خارج الزمن ، وهنا يأتي دور الشعر ... ، إن الشعر هو أداتنا لمحاورة الكون ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ وانظر ص ١٤٢ .

وتحقيق الانسجام بيننا وبين نواميسه ، إنه اللغة التي يصنعها البشر ليمتلكوا بها الكون عن طريق معرفته ، هو ذاكرتنا الشاملة ، ووسيلتنا إلى البقاء داخل تاريخ جنسنا ، واستعادة الطمأنينة في الإحساس باستمراريته، الشعر هو ديوان الإنسانية وملجؤها من الضياع ورقيتها ضد الموت ، من هذه الأفكار الأولى يأتي السؤال الأساسي المطروح في شعري ، من أنا ؟ أو يأتي بحثي عن نسبي في غابة الإنسان المشتبكة ، كما يأتي بحثي عن لغتي ...»[1].

٥ – يقول أدونيس – أثناء حديثه عن الإلحاد ، وبعض الفلاسفة المنكرين للوحي والنبوة – ، مؤكداً أن الحداثة هي الإلحاد :

« هذا النقد للوحي يتضمن نقداً للفكر الذي أنتجه الوحي ، فليس الوحي وحده هو النافل أو الباطل ، وإنما الفكر القائم على الوحي هو كذلك نافل وباطل ، إن هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع ، وفي نهاية النظرية بداية التجربة ؛ فإذ ينتهي الفكر النبوي ، يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية ، ويتحقق العقل في العالم الواقعي ، وهكذا يصبح الفكر انبثاقاً من التجربة ، لا هبوطاً من الغيب ، كذلك لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي ، وشكلاً للتصور الديني للعالم ، وإنما تصبح ممارسة إنسانية تقوم على العقل .

إن منطق الإلحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية ، وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان ، فما دام الإنسان تابعاً للغيب ، لا يمكنه بحسب هذا المنطق أن يكون إنساناً ، فتجاوز الوحي هو إذن تجاوز لإنسان الوحي ، أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي ، إنسان العقل .

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٢٣٨–٢٤٠ .

هكذا يقدم الإلحاد نفسه كثورة تهدف إلى أن تهدم سلطة يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان ، أو يمارسها باسم الغيب على الواقع ، إنه تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية – السياسية ؛ ولهذا كان الإلحاد توكيداً على إرادة الإنسان الخاصة ، بحيث يكون عقله ، شريعته وقوته .

المقدس بالنسبة إلى الإلحاد هو الإنسان نفسه ، إنسان العقل ، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان ، إنه يحل العقل محل الوحي ، والإنسان محل الله ، ومن هنا يقدم الإلحاد نفسه كنواة لحياة المستقبل وفكر المستقبل، مقابل التدين الذي يرد الحاضرَ كله ، فكراً وعملاً ، والمستقبل كله ، إلى الماضي ، إنه بتعبير آخر أول شكل للحداثة» [1].

٦ – ثم يبين دور الإلحاد الحداثي في نفي الدين ، فيقول :

« إن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي ، ليس – بحسب المنطق الإلحادي – الشرط الأول لكل نقد وحسب ، وإنما هو أيضاً الشرط الأول لكل تقدم ... .

فالدولة التي تقوم على أساس ديني هي بالضرورة كما يرى الإلحاد دولة غير عادلة ... ؛ ولذلك لكي يتحرر الإنسان في الدولة الدينية ، لا بد من أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين ، فالدين لا يوحد بين الإنسان والإنسان ، بل على العكس يفرق بينهما ، أما الذي يوحد بينهما فهو العقل ، لا بد ، إذن ، من إزالة الدين من المجتمع ، وإقامة العقل .

والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة ، أو الدين العام ، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضاً ، أي دين الفرد ذاته » [2].

---

(١) الثابت والمتحول ١/٨٩، ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ .

٧ – ويقول أدونيس ؛ ساخراً من الإسلام :

« فحين يهدم شكل اجتماعي ، أو سياسي ، لا يعني أنه هدم لأنه استنفد طاقاته ، بقدر ما يعني أنه انحرف عن المسار الديني الأصلي ؛ ولهذا فإن الشكل الاجتماعي ، أو السياسي الذي يخلفه لا يعني أنه أكثر تقدماً منه ، من حيث أنه كشف قوى جديدة في المجتمع مثلاً ، وإنما تكمن قيمته في مدى كونه إحياء للمسار الديني الأصلي ، فالدين مجال لتقدم لا تقدم بعده .... »[١].

ويقول :

« البنية الفكرية العربية السائدة مهترئة كثمرة متعفنة ، ولا مخرج من هذا التعفن إلا بأن ينبثق النقاء والصحة من داخل الحياة العربية ذاتها، لكن هذا الانبثاق لا يتم بالانقلاب من فوق ، فهذه كمية لا نوعية ، أي أنها تعفن آخر ، وإنما يتم بالتفتح الثوري ، بدءاً من تحت ، من أرضية الحياة العربية »[٢].

٨ – ويقول حسين مروّة :

« إن عقيدة القيامة واليوم الآخر هي عملياً إحالة للعدالة إلى الآخرة ....، هذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي ، وإن الفقراء في هذه الأرض بحاجة إلى حل مشاكلهم المادية العاجلة بمعالجة مادية عاجلة ، وعقيدة القيامة واليوم الآخر لا تقدم هذه المعالجة ... .

قوى الاضطهاد الاجتماعي تستفيد من عقيدة القيامة واليوم الآخر، فحيث يؤمن الناس بهذه العقيدة نجد بأن هناك تنامياً لهذه القوى وتفشياً للاضطهاد الاجتماعي ؛ ذلك بأن عملية العدل الاجتماعي قد أرجئت

---

(١) المصدر نفسه ١/٩٣ .

(٢) زمن الشعر ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

إلى اليوم الآخر ؛ ولذا يصبح الاضطهاد الاجتماعي ظاهرة متحصلة في تلك المجتمعات » [١].

٩ – ومن الحقائق الشرعية التي أنكرها نصر حامد أبو زيد ، السحر ، والحسد ، والجن والشياطين ، فهو يقول :

« ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين ... .

السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني ، وقد حوّل النص الشياطين إلى قوى معوقة ، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان » .

ثم قال :

« ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي ، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً ... ، ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود ، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ، ويعتقد فيه ، وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة ؛ فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات .

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة (الحسد) ، وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة ... إلخ ، وليس ورود كلمة (الحسد) في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها في الثقافة

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ص ٢٨١ .

مفهوماً ذهنياً »[١].

ثم زعم أن السحر والحسد والجن والشياطين أساطير باطلة ينفيها العقل الحديث ، ويدعو إلى تغييرها [٢].

١٠ - ويقول أنسي الحاج :

« وقد يكون الحب هو القوة الوحيدة القادرة على تغيير مجرى القَدَر ، أي على إحداث المعجزة ...» [٣].

١١ - ويقول عبد العزيز المقالح :

« قال خطيب الجمعة :

الناس لآدم ... آدم مجبول من طين

كان على مقربة منه ثريٌ يتباهى

وبقربي إنسان محني الظهر حزين

عارٍ يتلوى جوعاً ...

إن كان الناس لآدم فلماذا

تتفاوت أقدار الأبناء

ابنٌ محظوظٌ ! محظوظٌ !

والآخر مسكين ! مسكين ! » [٤].

١٢ - وتأمّل قوله :

« كفرتُ بهذا الزمان

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢٩٦ .

(٢) انظر :المصدر السابق ص ٢٩٧.

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٣١٩ .

(٤) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ٤٩٣ .

بكل الزمان

...

بكل عقيدة

بدين (يهوذا)

بعصر (يهوذا)

بما تكتبون

بما تقرأون

تعالوا لكي تصلبوني

لكي تنقذوني

فإني كفرت بعصري »[(١)].

١٣ - ويصرِّح عبد العزيز المقالح بعبادته لبلده وصلاته لها ، فيقول :

« وتهزّني في الليل أغنية

عبر النجوم ، ترشّ في كبدي

(يا عين ألا يا عين) يشعلني

موّالها ، ويضجُّ بالمدد

(يا عين ألا يا عين) كم هطلت

عيناي عند سماع (وابلدي)

أشتاقها بيتاً ومقبرة

أشتاق يومي فوقها وغدي

وأريدها ديناً وأعبدها

ولها صلاةُ الروح والجسد »[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٥٨ .

١٤ – ويقول :

« يا يمني ، يا يمن الدموع والجراح والإعصار

يا من يدلني على ....

طريق الوطن الحزين من يدلني ؟

...

يا من يدلني على طريقها

طريق أحلى المدن

يرجعني تواً إلى حبيبتي

معبودتي .... لليمن »[١].

١٥ – ويقول أيضاً :

« سبتمبر المشلول لما يزل

على رباها دائم الاخضرار

أعبده أقرأ في عينه

أحلامنا والأغنيات الكبار »[٢].

وأيضاً :

« وبلاد حبها في دمنا

قدر حتم ، ووعد لن يحولا

كم سفحنا في ثراها أدمعا

وعَبَدْنَاهَا جبالاً وسهولاً »[٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢٣ .

(٢) مع الشعر المعاصر في اليمن ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

١٦ – وفي قصيدة له بعنوان « رسالة إلى الله » قال فيها – معترضاً على القدر – :

« إليك ما من (خطاب) غير أحزاني
ودمعةٍ تتهادى خلف أجفاني
شددت للنوح أعصابي وفي غضب
ألقيتَ بي ياإلهي بين نيراني
فاثمر الألم المجنون عاصفةً
وخففتْ كلماتي وزن إيماني
وجحيم خلقك يتلو موتهم وأنا
معجل فجحيمي حاضرٌ آني ... » [١].

١٧ – والشاعر عند أدونيس يستطيع تغيير الآجال ، تأمل قوله :

« لو أنني أعرفُ كالشاعر أن أغير الآجال
لو أنني أعرفُ أن أكونْ
نُبُوءَةً تُنْذِرُ أو علامَةْ
لَصِحْتُ يا غمامَةْ
تكاثفي وأمْطري
باسْمِيَ فوق الشامِ والفراتْ
باللهِ يا غمامَةْ
السماءُ انفَتَحتْ
صارَ الترابْ
كُتُباً ، واللهُ في كل كتابْ

---

(١) ديوانه ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

سـاهرٌ
لم يبق في وَجْهِيَ صخرٌ نائمٌ ، لم يَبق في عيني سَرابْ ، –
. . .
أنا هو الواضِعُ كالعَرّافْ
رُؤياه والعلامَةْ
في الأفْق في لُغَاتِهِ الكثيرة
أنا هو الفراتُ والجزيرة » [١].
١٨ – ويقول أدونيس :
« فينيقُ خلِّ بصري عليكَ ، خلِّ بصري .
ألمحْ خلال ناركَ الغيبَ الذي يختبىءُ – الذي
يلفّ جُرْحَنا ،
وألمح الركام والرمال والدجى
والله في قماطِهِ ، الله الذي تلبسه أيامنا
حرائقاً وغُصصاً وجدُرا
تلبسه ولا ترى ...» [٢].
١٩ – ولصلاح عبد الصبور«قصيدة» ، بعنوان « مأساة الحلاج » ، قال فيها :
« أنوي أن أنزل للناس
وأحدثهم عن رغبة ربي
الله قويٌّ يا أبناء الله
كونوا مِثْلَه

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٤٥٦ ، ٤٥٧ .
(٢) المصدر السابق ص ١٦٨ .

الله فعولٌ يا أبناء الله

كونوا مثله

الله عزيزٌ يا أبْنَاء الله ...» [١].

٢٠ – يقول صلاح عبد الصبور:

«إن عذاب الإنسان الأكبر هو الفقر ، ولكن الفقر ليس ناتجاً من سوء توزيع الثروة فحسب ، ولكنه ناتج من سوء توزيع الإنسانية .

وفي عالم كعالمنا الحديث يتبدى هذا المعنى واضحاً حين نرى أن مشكلة الفقر قد تجاوزت نطاق الأفراد ؛ لتشمل نطاق الأمم ... ، وخطيئة الفقر الأولى هي أنه يَحْرِم الحياة من معناها » [٢].

٢١ – ويقول : « لقد فتشت عن معبود آخر غير المجتمع ، فاهتديت إلى الإنسان ، وقادتني فكرة الإنسان بشمولها الزمني والمكاني إلى التفكير من جديد في الدين » [٣].

٢٢ – وكأنه يعيب على النبي – ﷺ – ترك أحد أصحابه في فراشه ليضلل الطلاب ؛ إذ يقول صلاح عبد الصبور ، وهو يترفع عن ذلك التضليل :

أخرج كاليتيم

لم أتخير واحداً من الصحاب

لكي يُفديني بنفسه ، فكل ما أريد قتل نفسي الثقيلة

ولم أغادر في الفراش صاحبي يضلل الطلاب

فليس من يطلبني سوى أنا القديم

---

(١) ديوان صلاح عبد الصبور ٢/٤٨٧ .

(٢) المصدر السابق ٣/١٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٧ .

حجارة أكون لو نظرت للوراء
سوخي إذن في الأرض سيقان الدم ».

ثم أشار في الهامش قائلاً :

« المسخ إلى حجر إذا نظر الإنسان للماضي موضوع متكرر في قصة اورفيوس وفي قصة النبي لوط ، كان سراقة بن مالك يتبع النبي بفرسه فساخت قوادمه في الرمال » (١).

٢٣ – ويقول الحداثي يوسف سامي اليوسف ، مبيناً معبوداتهم ، ومؤولاً للنصوص حسب معتقده :

« روح حضارتنا ، الحضارة السامية – الحامية ، منذ أقدم العصور وحتى اليوم ، هي التعبد للنور واليخضور ، للشمس والكواكب ، وللملكة النباتية ، بما فيها الماء ، هذي هي القيمة الأولى التي تحكم خيالنا : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (٢)، ثم : ﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾ (٣).

نعم نحن نعبد المجرد ، على هيئة النور ، ونعبد المجسد على هيئة الماء ، ومن هنا جاءت مشاريع الري العظمى في حضاراتنا القديمة والوسيطة ، في اليمن ، في مصر الفرعونية ، في سومر وبابل وآشور ، بل إن حضاراتنا القديمة لم تزدهر إلا في الأودية النهرية ، أو على شواطيء البحار ... .

نحن نعبد الشمس نوراً ، لا ناراً ، والخيال الأوروبي الحديث يُعنى بالنار قبل النور ، ويفهم النور من حيث هو تابع للنار ، وبداهة يرتبط التعبد الباطني بوجدان الحركة ، أيما ارتباط ...» (٤).

(١) نفسه ص ١٩٠ .

(٢) سورة النور ، الآية ٣٥ .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٣٠.

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٨٣ ، ٨٤ .

٢٤ - ويخاطب محمد الفيتوري حبيبته فيقول :

« صدركِ يا حبيبتي

حين يلفّني ضبابه الكثيف يحتقِن

فيَّ الإلهُ والوثنْ

وجهك يا حبيبتي وثنْ

على مرايا قلبي الحزين

ابتهلت من حوله الشموع

وامتدَّ على روحي

ضياء القبرِ والكفَنْ » (١).

٢٥ - ولما سُئل يوسف الخال عن بعض الحداثيين ، أجاب بقوله :

« أجد أن توفيق صايغ هو الأول ، ثم يأتي خليل حاوي ، ثم بدر ، ثم صلاح عبد الصبور ، إلا أن أهمية الأربعة أنهم (دقوا) بهذه المواضيع الكبرى هذه : الوجودية ، وما وراء الطبيعة ، والوجود ، والإنسان ، والله ، والخلق ، والصلب والقيامة .

خذ الحلاج عند عبد الصبور لقد أراد أن يخلق (مسيحاً) في التراث الإسلامي ، على الطريقة التي لدينا نحن المسيحيين ، كان الحلاج عنده (مسيح) الإسلام ، في الأخير الأخير ، إذا لم تأت وجهاً لوجه مع المسيح في الصلب والقيامة بمختلف وجوهها ، فماذا لديك لتقول ؟ إن الله لا نعرفه نحن ، عندما قال الحلاج : ما في الجبة إلا الله ، فعلى الطريقة نفسها التي قال بها المسيح : أنا في الآب والآب فيَّ ، فالمسيح والحلاج قالا : إن الله يمشي على الأرض ، إنه إنسان ، أنسنة الله ، ثم إنك تصل في النتيجة

---

(١) ديوان الفيتوري ٤٧٢/١ ، ٤٧٣ .

إلى اعتبار أن الموت لا يعني شيئاً ، هناك وحدة وجود ، يصبح الموت تحصيل حاصل ، وقد يكون أعز من الحياة ، قد يجد في الموت نقطة انطلاق لحياة عند الآخرين ...»[1].

تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وصلى الله وسلم على رسول الله المسيح عيسى بن مريم وعلى رسولنا محمد بن عبد الله ، وعلى جميع الرسل قبله .

فالمسيح عيسى بن مريم ، عليه الصلاة والسلام ، لم يقل ما ذكره النصراني المُحرِّف ، والحداثي الحاقد على الدين الحق يوسف الخال ، أحد أئمة الحداثيين في العالم العربي ، بل لعله كبيرهم الذي علمهم الحداثة والثورة على العقيدة والشرائع .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٩٤ .

المطلب الثاني

رفض علوم الشريعة

رفض الشريعة وأحكامها

يأبى الحداثيون إلا أن يثوروا على كل موروث حق ، ويتمردوا على الماضي الأصيل الصحيح ، ويرفضوا الوحي ، وما جاء به عن الله تعالى من عقيدة وشريعة .

فلم يسلم الفقه وأحكامه من تمردهم وثورتهم ، ولكن كعادتهم ، يبدأون بالتدرج في النفي والإلغاء ، فحقيقة أمرهم رفض الشريعة نهائياً ، وعدم الخضوع لشرع الله - سبحانه وتعالى - في كبيرة أو صغيرة ، ويصرحون بذلك ، ويدعون إليه ، ويعلقون به التقدم والتحضر ، ويعملون لأجله .

نعم حقيقة أمرهم ذلك - كما مر معنا في مواضع كثيرة - ؛ ولذلك فهم يقفون مع كل من يقدح في الشريعة ، ويثير الشبه حول الأحكام الفقهية ؛ ويشجعون أصحاب التجديد المنحرف ، ويساعدون في نشر بحوثهم ، وإن كانوا يخالفونهم فيما يتمسكون به من حق ، فيأخذون انحرافاتهم كمقدمات حداثية ثورية ، تساهم في الحركة الحداثية الثورية الكبرى .

وبالتالي فإنه يغيضهم وجود من يخضع للشريعة الإسلامية ، وينقاد لأحكامها ، ويعمل بها ، ويدعو إليها ، ويطالب بتحكيمها ، وهم كثير ولله الحمد والمنة ، والمستقبل لهم ولشريعتهم .

ولذا حرصوا على تشويه الشريعة ، والسخرية بها وبأتباعها ، وإثارة الشبه حولها ، وصرف الناس عنها [1].

---

(١) في مقالة له أكد الحداثي عادل ضاهر ، رفضهم لتطبيق الشريعة الإسلامية ومناداتهم بعزلها عن الدولة والمجتمع ؛ لأنها لم تعد صالحة لهما ؛ بسبب التطور التاريخي ، وتغير الواقع ، وجادل كثيراً بالباطل راداً على المطالبين بتحكيم دين الله تعالى، انظر:مقالته بعنوان « الإسلام والعلمانية » في : ندوة =

١ - يقول الحداثي عبد المجيد الشرفي :

« لا مراء في أن الفقه يحتل في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية مكانة مركزية فريدة ، فلم يبلغ اهتمام المسلمين بالعلوم الدينية الأخرى مجتمعة ما بلغه اهتمامهم بالفقه وحده ، بل لعله لا توجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية ، كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح ، وكان الفقهاء هم الذين يحددون تلك الأحكام ، ولكنهم حرصوا دوماً على اعتبارها أحكاماً شرعية إلهية ، لا قوانين بشرية وضعية، على أساس أنها مستنبطة من النصوص الدينية ، وأنه لا مشرع سوى الله .

ومنذ استقرار المذاهب الفقهية ... ، فرضوا على القضاة الالتزام بالحكم حسب المذهب الذي ينتمون إليه، ولم يخوّلوا لهم الاجتهاد (المطلق)، بمعنى تفضيل حلول من مذاهب مختلفة ، حسب ما يؤديهم إليه رأيهم الشخصي وتقديرهم ... » [(١)].

ثم بدأ يستعرض آراء وأقوال بعض المخالفين ، والمجددين المنحرفين ، بصفتها مدخلاً للتشكيك في الشريعة ، ومدى صلاحية العمل ، والالتزام بها ، والخضوع لأحكامها ، بل والتشكيك في أركان الإسلام ، كالصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وكيفية أدائها .

مثال ذلك ما نقله عن محمد توفيق صدقي في مقالة له تحت عنوان : « الإسلام هو القرآن وحده » ، حيث قال عن الصلاة :

= مواقف : الإسلام والحداثة ص ٧١ - ١٠٢ ، وانظر : رأيهم في الإسلام فإن فيه أجوبة لأربعة وعشرين حداثياً ومنحرفاً ، تحدثوا فيها عن رأيهم في الإسلام، والعمل به .

(١) الإسلام والحداثة ص ١١٣ ، ١١٤ .

« إن القرآن يفرض على المسلم أن يصلي في كل وقت من أوقات الصلاة أكثر من ركعة ، ولم يحدد له عدداً مخصوصاً ، وتركه يتصرف كما شاء ، وبعبارة أخرى إن الإنسان يجب عليه أن يصلي ركعتين على الأقل ، وله أن يزيد على ذلك ما شاء أن يزيد ، بحيث لا يخرج عن الاعتدال والقصد... ، ولا يجوز له القصر عن الركعتين إلا فيما ذكره القرآن الشريف »[1].

وقال عن الزكاة :

« إن ما بينته السنة للعرب في ذلك الزمن لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة ؛ ولذلك لم يرد شيء من ذلك في القرآن مطلقاً ؛ لأنه هو الكتاب الوحيد الذي أمر النبي أصحابه بحمله لجميع العالمين ، وتركت أمثال هذه التفاصيل فيه لتتصرف كل أمة في الأمور بما يناسب حالها ، فيجب على أولياء الأمر بعد الشورى ؛ ومراجعة نصوص الكتاب أن يضعوا للأمة نظاماً في هذه المسألة ، وفي غيرها ؛ لتسير عليه ، ولا يصح أن نجمد على ما وضع للعرب في ذلك الزمن جموداً يبعدنا عن العقل والصواب ؛ فإن الذي عنده عشرة جنيهات ، أو خمسة جمال مثلاً إذا عد غنياً عند قوم فلا يلزم أن يكون غنياً عند الآخرين .

ثم إن ربع العشر إذا قام بإصلاح حال الفقراء ، والمساكين وأبناء السبيل والغارمين ، وبالنفقة منه على العاملين على الزكاة ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي سبيل الله ، وفي تحرير الرقاب ، إذا قام بكل هذه الشؤون في زمن أو بلد ، فليس ضرورياً أن يكون كافياً كذلك في زمن آخر ، أو في بلدة أخرى ، ومن ذلك تعلم حكمة الله في عدم تعيين شيء من ذلك في كتابه تعالى ، وغاية ما ذكر فيه الحث على إعطاء الزكاة ، وأنها تؤخذ من

---

(١) المصدر السابق ص ١١٦ نقلاً عن مجلة المنار م ٩ ص ٥١٨ .

أصحاب الأموال ... »[١].

٢ - ويدعو الحداثي هشام جعيط إلى اختصار العبادات ، فيقول :

« هناك من يقول إن النصوص لا تبيح لنا أي تأويل أو اجتهاد في خصوص أمور جذرية كالطقوس ؛ لهذا نرى وجوب تقويم مفهوم الاجتهاد ، وفهم الأمور حق فهمها ؛ لأن دراسة العلم التاريخي الحاضر حققت لنا مثلاً بأن الطقوس الدينية في الحقيقة تكونت بعد موت النبي في القرنين الأولين بعد الهجرة ... ، يمكن بدون شك تحوير الطقوس واختصارها من ناحية جذرية ، وهذا يستوجب سلطة روحية بدون شك »[٢].

٣ - ثم تأمل عبث الحداثي عبد المجيد الشرفي ؛ إذ يقول :

« ونتيجة للخوف من مراجعة ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات احتفظ بأحكام في الغسل متأثرة بأوضاع البيئة البدوية والصحراوية في حواضر تتدفق فيها المياه بغزارة في كل البيوت ، وبأحكام في الصلاة لا تراعي ظروف العمل في الإدارات والمعاهد والمصانع والمتاجر ، وبأحكام في الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة (عقارات ، قيم في البورصة .. ، إلخ) ، وما يؤديه المسلم من ضرائب مباشرة وغير مباشرة ، وبأحكام في الحج وضعت في زمن السفر على الأقدام ، وعلى ظهور الدواب لمن يركبون الطائرة النفاثة ، ويجتمعون بالملايين لا بالألوف ... .

وبعبارة أخرى فإن فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية ، والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها ، بل والمشتملة

---

(١) المصدر نفسه نقلاً عن مجلة المنار م ٩ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

(٢) المصدر نفسه نقلاً عن مجلة الإذاعة ع ١٦٧ ، ١٩٦٦/٢/٢١م ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها ، ويؤدي العمل بها إلى تكريس نوع من التدين تطغى فيه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية ، ويكون فيه التشبث بالشكل على حساب ما يقتضيه الضمير والقصد والنية ، أي على حساب الجوهر »[(١)].

ثم ضرب أمثلة « للتفريعات » التي لا تعجبه ، ورفضها ، وتمرد عليها ، ومما ذكر : المسح على الخفين ، تعدد الزوجات ، كيفية الطلاق وبيد من ، حق المرأة من الإرث ، عقوبة التعزير ، وهي مخالفة للعدالة على حد زعمه[(٢)].

كما أنه أشاد بالعقلانيين ، وأصحاب التجديد المنحرف ، الذين أنكروا حدّ الردة ، وادّعوا عدم ثبوته ، فقال عنهم الشرفي بأن موقفهم « يتسم بالكثير من التسامح ، مما يدل ضمنياً على تأثر بقيم الحداثة ، وعلى وعي بضرورة قراءة النصوص التأسيسية قراءة نقدية تاريخية »[(٣)].

٤ - ويسخر أدونيس مما سماه « الفكر الديني السلفي » ، ويَعدُّه فكراً متخلفاً ، شديد الخطورة[(٤)].

ولهذا فهو يقرر أن الحداثة التي يسعى إليها الحداثيون العرب هي التي تجابه الدين ، والجهات التي تحكم به ، والمجتمع الذي يتحاكم إليه ، والسياسة التي تعمل به ، يوضح هذا فيقول :

« إن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ليست تلك التي تسليه أو تقدم له مادة استهلاكية ، ليست تلك التي

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢٥ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ١٢٨ - ١٣٠ .

(٤) انظر : مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع الأول ١٤١١هـ ، ص ٥ .

تسايره في حياته الجارية ، وإنما هي التي تعارض هذه الحياة ، أي تصدمه ، تخرجه من سُباته ، تفرغه من موروثه ، وتقذفه خارج نفسه ، إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها ، الدين ومؤسساته ، العائلة ومؤسساتها ، التراث ومؤسساته ، وبينة المجتمع القائم كلها ، أي من أجل خلق الإنسان العربي الجديد ، هكذا يلزمنا ثورياً مسرح ضد المسرح ، وشعر ضد الشعر ، وقصة ضد القصة ، يلزمنا تحطيم الموروث الثابت »(١).

٥ - وتأمل دعوة أدونيس إلى الخروج عن شريعة الله ، بل عن دين الله كلية ، بقوله :

« الإصرار على فعل الذنوب ... ، يعني انتهاكاً للمحرم ، ورفضاً لمفهومه ، لكن انتهاك ما حرم الله إنما هو خروج على الله نفسه ، فكل خروج على شريعة الله خروج على الله ، هذا الخروج يجعل الإنسان مساوياً لله ، وشبيهاً به فلا يعود يخضع للشريعة ؛ لأنه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة ، فتنعدم الممنوعات وتسود الحرية والمشيئة ، فالإنسان حين يخرق المحرم يتساوى بالله ؛ لأنه يقيم بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعية، حيث يصبح المخروق تابعاً ، والخارق متبوعاً ... ، غير أن التساوي بالله يقود إلى نفيه أو قتله ، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو ، أو كما نظمه الله ، والرفض هنا يقف عند حدود هدمه ، ولا يتجاوزها إلى إعادة بنائه ، ومن هنا كان بناءُ عالم جديد يقتضي قتلَ الله نفسه ... .

إن الإنسان الذي يشعر بحريته ، ويريد أن يعيش بملء هذه الحرية ... يحول الكريه طيباً ، والمحرم حلالاً ، والمنفر جذاباً ، يعكس القيم ، يجرب كل شيء ، يعاني كل شيء ؛ لكي يثبت أنه لا يحيا تحت

---

(١) زمن الشعر ص ٧٦

رحمة أي شيء ... ، ذلك أنه لا يفرح بممارسة المسموح بقدر ما يفرح بممارسة الممنوع ، فخرق الممنوع أو المحرم يولد فوضى الغبطة ، الفوضى التي هي وعد بنظام لا قمع فيه ... .

طبيعي أن يتجاوز الإنسان الذي يعيش هذه التجربة أحكام المنطق العادي ، ويدخل في عالم يرفض الأحكام التي تكبحه ، سواء كانت اجتماعية أو دينية ... ، فالفوضى في مثل هذا العالم هي وحدها التي تفتح أبواب الحياة ، وهكذا يكون المجون تعويضاً عن غياب الحياة ، بل يصبح هو نفسه الحياة ... .

وإذا كان لنا أن نختار بين متدين تضعه الحرية في مأزق ، وماجن يتخذ من هذا المأزق مخرجاً ؛ فإننا نختار الثاني ؛ لأنه يعرف في الحقيقة أكثر مما يعرف الأول ، أعني أنه أكثر قدرة على أن يساعد في تحرير الإنسان »[١].

٦ – ويسخر أدونيس من الحج ، ويقول ، تحت عنوان « مرثية الأيام الحاضرة » :

« في أية جداول بحريّة نغسل تاريخنا المضمّخ بمسك العوانس والأرامل العائدات من الحج ، الملوث بعرق الدراويش ، حيث تنخطف السراويلُ ، وتحظى بربيعها جرادة الروح »[٢].

ولهذا دعا إلى « وضع هذه الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض »[٣].

---

(١) الثابت والمتحول ٢/١١٣–١١٥.

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٢٠ .

(٣) زمن الشعر ص ٤٨ .

ويأسف الحداثي العراقي بلند الحيدري ؛ لأن المسلمين يحرّمون التصوير ، وهذا التحريم قد حجب « فناً إنسانياً مهماً » ؛ لأن من أبرز فنون الحداثة التصوير بما يسمى بالفنون التشكيلية ، وكذا التصاوير المجسمة ، وهذه الأشياء محرّمة في الإسلام ، إذا كانت لذوات أرواح [١].

٧ - أما « حدّ الردة » عند الحداثيين ، وموقفهم منه ، فقد بينه الحداثي عبد المجيد الشرفي بقوله بأنه :

« يتميّز بالإنكار الصريح لإقامة الحد على المرتد ، ومما يلفت الانتباه فيه بالخصوص أنه يسعى إلى تجديد إشكالية البحث في مسألة الإيمان والكفر ، ويدعو إلى أن يأخذ المسلمون بعين الاعتبار القيم التي أفرزتها الحداثة والتحولات النوعية في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان ، وخاصة بحرية الرأي والمعتقد .

إن الإيمان حسب هذا الموقف لا يمكن أن يكون إلا اختياراً شخصياً وحراً ، وإن الاختلاف في العقيدة والتعددية المذهبية من طبيعة المجتمعات البشرية حسب المشيئة الإلهية ، وعلى هذا الأساس يجب العدول عن التأويل التقليدي للنصوص ، والاعتناء بروح القرآن ومقاصده ، وكذلك الكف عن النظر إلى الدولة الإسلامية ، وكأنها محاطة بالأعداء ، ومهددة بالجواسيس » [٢].

٨ - ثم شن حملة عظيمة على تحكيم الشريعة ، وعلى الحدود المشروعة ، حد الخمر ، والسرقة ، والزنا ، والقذف ، والحرابة ،

---

(١) سخر الحيدري كثيراً ، من الإسلام والمسلمين في تحريم التصوير ، راجع ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٣٩ - ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

والقصاص ، وقال بأن سبب إقرارها « التمسك بحرفية النص » ؛ ولذا رفضها ، وأثار حولها الشبه ؛ لأن كل ذلك - على حد قوله - « مناف للقيم الحديثة »[١].

ويقول :

« إن الحدود في (الشريعة الإسلامية) أبعد ما تكون عن شمول مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، ولا سيما في المجتمعات الحديثة ، وأنها لا تعدو أن تكون أحكاماً خاصة بحالات هامشية قد يؤدي التركيز عليها لا إلى تهميش الدين وخروج مجالات حيوية هامة من مشمولاته ؛ نتيجة لتحجر التفكير الديني فحسب ، بل وكذلك إلى التنفير من الإسلام إذا ما اقترن في الأذهان بالعقوبات ، وأصبح تطبيقها الآلي هو المعيار في اتّباعه »[٢].

ولهذا قرر في النهاية أن « الفكر العربي الإسلامي في ميدان التشريع » يتخبط في فوضى خطرة[٣].

٩ - إن الأصوات الحداثية انطلقت داعية « إلى حرية المجتمعات الإسلامية في سن القوانين الوضعية التي تناسب ظروفها ، وتتطور مع أوضاعها التاريخية ... .

وإلى سن القوانين في الميدان الاجتماعي بمعزل عن الدين وخارجه ... .

ونزع الصبغة المقدسة عن الفقه إذ أنه كان في مجمله من إنتاج العلماء ، ولم يعد يستجيب لضرورات عصرنا »[٤].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ١٣١ - ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ١٤١ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

١٠- ويدعو الحداثي اليساري المصري حسن حنفي إلى إلغاء الحدود الشرعية ، ويقول بأن « الحد هو وضع اجتماعي ، وليس نصاً ... ، فلا أستطيع أن أقول : هاتوا الزاني وارجموه ، وأنا أشاهد في الأفلام وفي التليفزيون ... إلخ ، وأرى مشاكل الزواج ، وعدم وجود خطة للإسكان والمهر ... إلخ ، ثم أحاسب الشاب على ما فعله »[١].

١١- ويرفض الحداثي الجزائري محمد أركون الختان ، كرفضه بقية أحكام الشرع الإسلامي ، فهو يقول : « في رأيي أن أي حذف من جسد المرأة ، أو الرجل يعني أن الطبيعة قد فشلت أمام الثقافة السائدة ، وهو أمر يوحي بأن هناك صراعاً قائماً حسب المفهوم الأنثروبولوجي الحديث بين الطبيعة والثقافة ، وقد شرحت في كتابي الأخير لماذا كنت ضد ختان الذكور ... .

وهناك ختان للنساء ... يُقال أنه عادة أفريقية ، ويُقال أيضاً إن الفراعنة كانوا يختنون نساءهم .

بالنسبة لي شخصياً لا يوجد لديّ موقف فلسفي محدّد في هذا الشأن ، ولست في صدد إصدار أحكام أو نصائح أخلاقية ، ولكنني أرى أن الحذف من الجسم الإنساني ، مهما كان ، لا يزيد في فعالية هذا الجسم »[٢].

وحجته في ذلك مخالفة الختان « لمفهوم علم النفس » ، وللطبيعة على حد زعمه [٣].

١٢- وتحدث نصر حامد أبو زيد عن أحكام الرق في الإسلام ، وملك اليمين ، والحدود الشرعية ، فدعا إلى تطويرها وتغييرها بحجة تطور

---

(١) انظر : ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٢٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٩١ .

الحياة ، وكان مما قاله :

« إن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها. حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي ، وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأي من الدلالات السابقة ، بل وليس من المجدي أيضاً التمسك بمغزى الموقف الإسلامي – كما يتضح من النصوص – من قضية العبودية ، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي ، لا غير ؛ لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الديني في المدارس الدينية إشارات إلى (ملك اليمين) بوصفها إحدى الحالات التي تحل مباشرة الرجل للمرأة »[1].

١٢- كذلك دعا إلى إلغاء الأحكام المتعلقة بغير المسلمين ، حيث قال :

« ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ، ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية (أخذ الجزية والخضوع ... .

والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجنس ، وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية ، التي تصنف الناس حسب عقائدهم ، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة ، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان ، فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرّس ما نرفضه في الخطاب السياسي ،

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٣٩٥ ، ويمثل هذا قال حسن حنفي انظر : ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٢٣٣ .

إن التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً ، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء ، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية »[(١)].

١٤- ومن الأحكام الشرعية التي دعا إلى إلغائها ، تحريم الربا ، فهو يقول :

« ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة (الربا) - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي ، يختلف في بنيته ، وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه....

إن استدعاء كلمة (الربا) للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد اسم (الأرباح) ، أو (الفوائد) إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع ، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام ، وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين - ارتداء الجلباب ، واستدعاء كلمة الربا - يتمان باسم الصحوة الإسلامية ، إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري ثياب القديم ، فتستدعى كلمة (الشورى) ، مثلاً آخر بديلاً للديمقراطية ، رغم اختلاف بنية الواقع ، وتطور آليات الفعل السياسي ، والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الديني على استخدام اللغة القديمة ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، وانظر : قول محمد عابد الجابري في : الحوار القومي الديني ص ٧٠ .

وإحيائها طرداً للغة الحية المعبرة عن الواقع ، وذلك لتغييب الواقع لحساب الحياة في الماضي » ، ثم أفتى قائلاً : « إن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحاً للمودعين ، وتجني فوائد من المقترضين ، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرمه القرآن ، وشدّد في النكير على آخذيه »[١].

١٥- ثم عقّب على نقده للمطالبين بالعمل بأحكام الإسلام في « العصر الحديث » فقال :

« والانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة ، وتخطتها حركة الواقع ، يكشف عن بعده الأيديولوجي بشكل واضح في إصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد (العبودية) ، والعبودية تستدعي مقولة الحاكمية ... كما تعرضنا لنتائجها في المساهمة في تكبيل الإنسان بكل أنماط القيود التي تجعله قابلاً لأي نظام اجتماعي / سياسي ، يستنزف قواه ، ويقضي على إنسانيته ... بالوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية »[٢].

١٦- ويتلاعب الحداثيون بالأحكام الشرعية ، وكأنها ، في منظورهم قوانين بشرية ، يحرفونها كما يريدون ، فيزيدون فيها ، وينقصون من عصر إلى عصر ، فلكل زمان أصوله التشريعية حسب زعمهم ، فهذا الحداثي محمد عابد الجابري يقول بأن أحكام المواريث وضعت في الزمن الأول لظهور الإسلام لتتناسب مع ذلك العصر ، أما اليوم فلابد من تأويلها ؛

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، وانظر : الخطاب الديني المعاصر ، آلياته ومنطلقاته الفكرية ص ٦٠ - ٦٧ .

لتتناسب مع عصرنا ، وفصّـل هذه المسألة ، مبيناً أن أحكام المواريث التي جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، جاءت مناسبة للمجتمع القبلي الرعوي ، ولما تغيرت حال تلك القبائل إلى مدنيات معاصرة ، فلابد من تغير تلك الأحكام التي انتهت أسبابها القبلية والرعوية [(١)].

١٧- ويقول : « إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي » ؛ ولذلك فقد حرمت بعض القبائل - قبل الإسلام - البنت من الإرث ؛ لأنهم لو فرضوا للبنت المتزوجة إرثاً ؛ لطالبت به بعد موت زوجها ، وطالب به زوجها الذي هو من قبيلة أخرى ؛ ولحدثت المشكلات والخلافات بين القبيلتين ؛ وخوفاً من ذلك حرموها من الإرث ، « وعندما جاء الإسلام ، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة ، مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الدولة ، أقرّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة ، وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها ، وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ، ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشيء في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه ... ؛ لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي » [(٢)].

ضرب الجابري هذا المثال ليبين أن « الحكم الشرعي الإسلامي ...

---

(١) انظر : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .

يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة ، إنه حكم جاء في إطار معهود للعرب » وخاص بهم في ذلك العصر ، أما والحياة قد تغيرت ، والعصور قد تبدلت ، فلابد من تغير تلك الأصول والأحكام ؛ لتستجيب تماماً لمتطلبات العصور الجديدة .

١٨- ومن تلك الأحكام الشرعية التي تبدلت - عند الجابري لتناسب عصره ، على حد زعمه - « إرسال اللحية والإفراط في الحجاب » فإنها اليوم بدعة [١].

ولهذا قال بعد ذلك :

« والشرط الضروري لتجديد العقل العربي ، وتحديث الفكر العربي ، وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد ، وقطع خيوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي ، الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر ، أياً كان هذا الآخر ، والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي ، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب ، الواعظ الديني ، والخطيب السياسي ، والمبشر الأيديولوجي ، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم :(أنا أقول لكم...) ، بل هو يقول دائماً : (قال فلان ...) ، ممن يملكون سلطة المعرفة ... » [٢].

١٩- وللجابري أقوال سيئة كثيرة يرفض فيها كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية ، كحد الزنا ، وحد السرقة ، وتحريم الربا ، وغيرها [٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢ .

(٢) نفسه ص ٦٠ ، ٦١ ، وانظر إلى ما أثاره الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد حول المواريث ، ودعوته إلى تطويرها ، لا سيما ما يخص البنت ، بدعوى تطور المجتمعات وتغير التأريخ والبيئة ، قضايا وشهادات ٤٠٤/٢ - ٤٠٧ .

(٣) انظر : - على سبيل المثال - كتاب : الحوار القومي - الديني ص ٢٠٦ .

لتتناسب مع عصرنا ، وفصّل هذه المسألة ، مبيناً أن أحكام المواريث التي جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، جاءت مناسبة للمجتمع القبلي الرعوي ، ولما تغيرت حال تلك القبائل إلى مدنيات معاصرة ، فلابد من تغير تلك الأحكام التي انتهت أسبابها القبلية والرعوية (١).

١٧- ويقول : « إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي » ؛ ولذلك فقد حرمت بعض القبائل - قبل الإسلام - البنت من الإرث ؛ لأنهم لو فرضوا للبنت المتزوجة إرثاً ؛ لطالبت به بعد موت زوجها ، وطالب به زوجها الذي هو من قبيلة أخرى ؛ ولحدثت المشكلات والخلافات بين القبيلتين ؛ وخوفاً من ذلك حرموها من الإرث ، « وعندما جاء الإسلام ، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة ، مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الدولة ، أقرّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة ، وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها ، وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ، ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشيء في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه ... ؛ لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي » (٢).

ضرب الجابري هذا المثال ليبين أن « الحكم الشرعي الإسلامي ...

---

(١) انظر : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .

يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة ، إنه حكم جاء في إطار معهود للعرب » وخاص بهم في ذلك العصر ، أما والحياة قد تغيرت ، والعصور قد تبدلت ، فلابد من تغير تلك الأصول والأحكام ؛ لتستجيب تماماً لمتطلبات العصور الجديدة .

١٨- ومن تلك الأحكام الشرعية التي تبدلت - عند الجابري لتناسب عصره ، على حد زعمه - « إرسال اللحية والإفراط في الحجاب » فإنها اليوم بدعة [١].

ولهذا قال بعد ذلك :

« والشرط الضروري لتجديد العقل العربي ، وتحديث الفكر العربي ، وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد ، وقطع خيوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي ، الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر ، أياً كان هذا الآخر ، والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي ، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب ، الواعظ الديني ، والخطيب السياسي ، والمبشر الأيديولوجي ، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم :(أنا أقول لكم...) ، بل هو يقول دائماً : (قال فلان ...) ، ممن يملكون سلطة المعرفة ... » [٢].

١٩- وللجابري أقوال سيئة كثيرة يرفض فيها كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية ، كحد الزنا ، وحد السرقة ، وتحريم الربا ، وغيرها [٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢ .

(٢) نفسه ص ٦٠ ، ٦١ ، وانظر إلى ما أثاره الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد حول المواريث ، ودعوته إلى تطويرها ، لا سيما ما يخص البنت ، بدعوى تطور المجتمعات وتغير التاريخ والبيئة ، قضايا وشهادات ٤٠٤/٢ - ٤٠٧ .

(٣) انظر : - على سبيل المثال - كتاب : الحوار القومي - الديني ص ٢٠٦ .

ثورة الحداثيين على السلطات الحاكمة

من الأسس الرئيسة للحداثة ، الثورة على السلطات الحاكمة ، والدعوة إلى الحرية الفوضوية ، أي يريدون الحياة أن تكون دون ضابط أو قيد .

فيرفضون ما يسمونه بالسلطة النصوصية ، أو سلطة النص ، أي لا يرضون التحاكم ، والخضوع والاتباع لنص سابق وبخاصة النصوص الشرعية ، بل إنهم يعنونها بالدرجة الأولى ؛ لأنها سماوية وليست أرضية .

ويرفضون سلطة من يحكم تلك النصوص الشرعية ، أو غيرها ، وهو ما قد يسمونه « بالسلطة الاستبدادية » ، ويعنون بها السلطة السياسية ، وإن عملت بالإسلام فهي « السلطة الدينية » .

فعقدة الحداثة وجود سلطة ليست ثورية دائمة التغير والتحول ، مطلقة بلا قيد .

فالمطلوب – عندهم – سلطة قائمة على أسس الحداثة التغييرية الثورية ، الفوضوية في جميع المجالات ، السلطة التي لا تحرم شيئاً ، وتبيح كل شيء ، وأهمها حرية الفكر والمعتقد على مذهب الحداثة ، وليس مطلقاً [١].

ولهذا فإن الحداثيين اليوم يرفضون جميع الحكومات ؛ لأنها غير حداثية ، وأقرب الحكومات إليهم ، الحكم البعثي وبخاصة في العراق ، لأوجه الشبه الكثيرة بين البعث والحداثة ، وبالتالي فقد اعتنى البعث بالحداثيين وأقام لهم مهرجاناً سنوياً ، هو مهرجان « المربد » بالعراق .

---

(١) انظر : أقوال أكثر من أربعين حداثياً حول هذا الموضوع في مجلة فصول م ١١، ع ٣ ، خريف ١٩٩٢م .

وعلى هذا فإن الحداثيين لا يتمردون على الحكومات التي تحكم بالإسلام فحسب ، وإنما على كل حكومة لا تؤمن بمبادئهم ؛ فإنها في نظرهم حكومة رجعية تقليدية متخلفة .

وإني أزعم أنه لو قام لهم حكم – لا قدر الله – ، فإنهم سيحولون حياتهم إلى دماء ، يقتل بعضهم بعضاً ، متنافسين على الحكم ، تماماً كما فعلت الأحزاب الشيوعية والبعثية فيما تسلطت عليه .

١ – ولهذا يقول الحداثي اللبناني فؤاد إسحاق الخوري :

« إن القول : إن (دين الدولة الإسلام) شعار تبنّته النُّخبة الحاكمة كوسيلة لكسب التأييد الشعبي – هو يريح العامة ، ولا يضر بالخاصة ، هو شعار فحسب ، وليس قاعدة للعمل التشريعي في الدولة الحديثة ، فالدولة في مفهومها العصري ، أي تكوّنها ، تتمتع بشخصية تشريعية تحكم وتحاكَم – لا يمكن أن يكون لها دين ، فالدين يَحكم ولا يحاكَم ، أما الدولة فتُحكم وتحاكَم ، من هنا القول ، إن الدولة بجوهر مفهومها شخصية تشريعية ، تنظيم مُعَلمَن سلفاً ... .

إذا كانت الدولة شخصية تشريعية لا يتفق جوهرها مع متطلبات الدين ، فلماذا يرفع الشعار القائل بأن للدولة ديناً ؟ .

الجواب على هذا التساؤل سهل : هو شعار يريح العامة ، ولا يضرّ بالخاصة – شعارٌ يترك للحكم حرية التصرف كما يشاء ، حرية الكرّ والفرّ ، دون رقيب أو حسيب ، (القرآن دستورنا) مقولة تُعطي للحاكم سلطة لا تُحدّ – يُحاسب عليها الحاكم في السماء ، لا على الأرض ، من أهمّ مشاكلنا في العالم العربي الإسلامي أننا لا نعرف كيف نحاسبُ الحاكم »[1].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٠٧ .

٢ – ويقول الحداثي حليم بركات :

« إن الدين يستخدم في كثير من الأحيان كأداة سيطرت من قبل الطبقات الحاكمة ، أو كأداة تحريض ومجابهة من قبل قوى الطبقات المتوسطة الناشئة ، وخصوصاً في أزمنة انحلال المجتمع المدني ... ، إن سلطة الدولة وطبقاتها الحاكمة تكون على أشدها حين تسود عملية استخدام الدين كأداة سيطرة ، وتنشغل الطبقات الوسطى بمهمات تدبير معيشتها اليومية ، وتحسين أوضاعها الاقتصادية ؛ منصرفة عن المشاركة السياسية، وتلجأ الطبقات المسحوقة إلى الدين ، مستمدة منه العزاء والصبر ، فتتصالح مع واقعها ، وتنتهي إلى الاستكانة منتظرة فرصة تاريخية ما تتبدل بها المعادلات القائمة ... ، تستخدم بعض الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة الإسلام كأداة فعالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها »[١].

٣ – ثم تأمل قوله ، ودعواه الثورية :

« وتأسست في عدد من البلدان العربية .. أسر حاكمة على أساس تحالف قبلي – ديني متين ، كما يتجلى في الوهابية والسنوسية والمهدية ، وغيرها ... .

ويكفي أن نشير إلى الحكم في المملكة العربية السعودية ؛ لنعرف مدى مجالات استعمال الدين ، في الداخل والخارج ، في عملية السيطرة السياسية ... .

وفي إطار محاربة العروبة من قبل الولايات المتحدة ، والمملكة العربية السعودية ، نشر الشيخ عبد العزيز بن باز كتاباً بعنوان (نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع) ، تحدث فيه عن (تنظيم

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٣ ، ٢٤٧ .

العلاقات التي بين الراعي والرعية) .. وأكد أن (الدعوة إلى القومية العربية، دعوة باطلة ، وخطأ عظيم ، ومنكر ظاهر ، وجاهلية نكراء ، وكيد سافر للإسلام وأهله) ، وأنها (معول غربي استعماري) ، دون أن يوجّه نقداً واحداً للولايات المتحدة ، رغم الدور الذي تلعبه في بلاده ، ويصف اللغة العامية التي يتكلمها الشعب بـ (لغة الرعاع) ... »[1].

٤ – ويقول حليم بركات – أيضاً – :

« كثيراً ما يستند الإيمان الديني إلى عاطفة الخوف من قوى مجهولة ، لايقوى الإنسان على فهمها والتحكم بها ، يقول لنا عدد كبير من منظّري الطبقات الحاكمة : إن الشعب يحكم فقط عن طريق الإحساس بقوى مخيفة ، غامضة ، تتهدّده ، فيسعى لاسترضائها واكتساب رحمتها ... .

الحقيقة المطلقة ، الكمال المطلق ، حين تقترن هذه المقولات بمقولة الخوف ، تزداد قدرة الطبقات الحاكمة على ضبط الشعب ، وتطويعه ، وتحويله إلى رعايا ، يقترن في ذهنها خوف الله بخوف السلطة »[2].

« إن السلطات والأنظمة القائمة تستخدم الدين لتبرير سياساتها، أو تستمدّ منه أيضاً بعض الشرعية ، ... ، إن توظيف الدين له مدلولات مختلفة لأسباب ، منها : أن الدين ليس نظاماً معرفياً إنسانياً ، ولكنه نظام معرفي إلهي ، وهذا القول ، أو هذا الادّعاء يخلع عليه شيئاً من المطلق »[3].

ويقول :

« مثل هذا التفكير المرتبط بأيديولوجية الطبقات الحاكمة ، هو

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) نفسه ص ٢٥٠ .

(٣) نفسه ص ٢٧٨ .

الذي دعا ماركس للقول إن الدين يشكل مصدراً من العزاء والتسويغ ، والسعادة الوهمية ، من هنا قوله إن الدين هو (آهة المخلوق المضطهَد ، وعاطفة عالم بلا قلب ، وروح أوضاع لا روح لها، إنه أفيون الشعوب) ... .

كان هاجس ماركس تغيير الأوضاع ، التي تولّد مثل هذه الأوهام؛ ولذلك لم يكن من الغريب أن تلقى دعوته استجابة بين جماعات لاهوتية في أمريكا اللاتينية ، واليسار الإسلامي »[١].

٥ – ومما لا شك فيه أن الحداثيين في العالم العربي يسعون إلى إسقاط جميع الحكومات العربية ، لا سيما التي تحكم بالإسلام ، وإقامة حكم حداثي أو علماني ثوري .

يقول الحداثي السوري حليم بركات :

« إن العلمانية هي بديل لادعاء الطبقات الحاكمة أنها تحكم الشعب بناء على سلطة مقدّسة ، وأن هدفها الأساسي هو جعل عبادة الله ممكنة ، والالتزام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إن هدفها الحقيقي هو أن تحكم الشعب لصالح الطبقات والجماعات التي تمثلها ، وهي الجماعات التي تستولي على مقدرات المجتمع ، وتتنعم بالامتيازات ، بين أهم ما تحققه العلمانية أنها تحرر الدين من سوء الاستعمال ، فهي من هذه الناحية ليست بالضرورة ضد الدين ، بل معه في سعيه للتحرر من تفسير المؤسسة المسيطرة ، وطبقة العلماء المرهونة للسلطة ، إذن ، هناك حاجة عربية للعلمنة ، وليست المسألة مسألة استيراد مفاهيم من الخارج ، إنها تنبع من صميم حاجاتنا ... ، إنها جزء لا يتجزأ من العصرنة وبناء الأمة في مجتمع متعدد ، مفتّت ، وإعادة السلطة للشعب بعد أن سلب منها

---

(١) نفسه ص ٢٥٥ .

لزمن بعيد ، إنها جزء لا يتجزأ من مهمة تحقيق المجتمع المدني ، الذي قضت عليه الطبقات الحاكمة ، وخصوصاً الحكومات الدينية ، أو التي تستند إلى الدين في حكمها ، فتستخدمه أداة للقمع ، وتشغل الناس بالجزئيات »[١].

٦ - ولهذا فهو يؤكد « أهمية وضرورة قيام الدولة العلمانية في العصر الحديث »[٢]، وبالتالي فلابد من إسقاط « الحكومة الدينية » ، والعمل على إلغائها ؛ لأنه في ظل الحكومة الدينية - كما يقول - « يعيش الإنسان في عالم ليس من صنعه ، بل مفروض عليه من الخارج ، مسقطاً قواه الذاتية على قوى غامضة ، تُستخدم للسيطرة عليه ، بإقامة سلطة دينية عليه ، يفقد الشعب سلطته على حياته ومخلوقاته ونشاطاته ، ويدخل مع هذه السلطة في علاقات ينكر فيها نفسه ، بدل أن يؤكد عليها ، من هنا غنى المؤسسة الدينية ، والسلطة المرتبطة بها ، وفقر الشعب ، وبقدر ما ينسبون قواهم إلى قوى خارج حياتهم ، بقدر ما يؤكدون على ضعفهم وعبوديتهم وعدم أهميتهم ، هل من الغريب ، إذن ، أن تبدأ غالبية الأسماءالعربية بـ (عبد) ؟ بل هل من الغريب أن تتحول العبادة نفسها إلى طقوسية مفصولة عن المعاناة الذاتية ، وينتهي الخالق إلى مخلوق ، والفعل بالتاريخ إلى إنفعال به ، والسيطرة على السلطة إلى أداة من أدواتها ، والثورة إلى استكانة ، والحرية إلى مكبوتات ؟ .

لذلك يغترب الإنسان في هذه الطقوسية الدينية السائدة ، ويصبح كائناً عاجزاً بدل أن يكون فاعلاً خلاقاً في التاريخ »[٣].

---

(١) نفسه ص ٢٥٦ .

(٢) نفسه ص ٢٥٥ .

(٣) نفسه ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

٧ – ويدعو الحداثي هشام شرابي إلى الثورة على « السلطة الحاكمة » و« الأنظمة العربية » من أجل تغييرها إلى أنظمة ثورية حداثية ، تعتمد على « الديمقراطية » بدلاً عن الحكم الوراثي أو الدكتاتوري الموجود في العالم العربي ، هذا ما قرره هذا الحداثي ، وهو منهج جميع الحداثيين في العالم العربي ، كما هو واضح من تصريحاتهم تارة ، وتلميحات بعضهم تارة أخرى ، وإن تخفى بعضهم ، وأخفى هذا الهدف السياسي الثورة خوفاً على نفسه ومنهجه [١].

٨ – وتأمل دعوة حسن حنفي الثورية ؛ إذ يقول :

« هناك ثلاثة محرمات في ثقافتنا القومية ، هي الدين والجنس والسياسة – السلطة – ... ، هذه المحرمات الثلاثة ، التي يحاول المثقف العربي أن يتصدى لها ، وهناك فعلاً نوع من الغموض والتحريم والتقديس لـ (الله والسلطان والجنس) ... ، كيف يمكن أن يُفك الاشتباك ؟ هذه قضية الممارسة السياسية ، سأقدِّم بعض النماذج ، فمثلاً ، تبدأ بعض حركات التحرر النسائي في العالم العربي بالجنس ، ولكنها محاصرة ومتَّهمة بأنها جزء مما يسمى بـ (تحرير المرأة العالمية – الغربي –) ... ، ويبدو أن الأخطبوط الأكبر لا يزال لم يُمسّ ، لا في السياسة ، ولا في الدين، وبالتالي فالإخوة المثقّفون السياسيون يحاولون عن طريق السياسة أن يغيروه ، ولكن طالما أن هذا المجتمع الدكتاتوري قائم فسيظل السلطان السياسي هو (الذكر) في البيت ، وبالتالي لا حلّ إلا عن طريق تغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية ... إلخ .

أنا أحاول أن أبدأ بالثالث ، طالما أن العالم مقسوم إلى قسمين ،

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

الله والعالم ، فينعكس ذلك حتماً في المجتمع على السلطان ، على الحاكم والمحكوم ، وسينعكس في الأسرة على الرجل والمرأة ... ، هناك ثلاثة خيارات ، اختيار حركة تحرر المرأة ، في البداية لتحرير المرأة من الرجل ، وهناك المثقّف العلماني الذي يبدأ بتغيير النظام السياسي ، وهناك الذي يحاول تثوير الدين ، ما لم نقض على هذا التصور الثنائي للعالم ، ورؤية العالم بين حاكم ومحكوم ، وعلى المستوى الديني بين خالق ومخلوق ، فلن تستطيع حركات تحرر المرأة أن تفعل شيئاً ، ولن يستطيع المثقف العلماني أن يؤدي دوره ما لم نقض على هذا التصور ... » [1].

٩ – وللحداثية خالدة سعيد أقوال تسخر فيها من « البلدان العربية » التي تعيش حالة « الاستبدادية » – كما تقول – بأن الدول العربية (دول ملفقة) ، وبأنه « لا توجد في البلدان العربية دولة إسلامية إلا وهي تلفيق من عناصر غربية ، ومن بعض العناصر الإسلامية » ولا حل لتغييرها إلا عن طريق الثورة الحداثية [2].

١٠– ويقول الحداثي المصري جابر عصفور :

« من الناحية التاريخية نجد أن الفئات الموجودة في الخارج ، قد لعبت دائماً دوراً تنويرياً ، وطليعياً رائداً ، بالقياس ليس فقط إلى الشعوب العربية ، وإنما أيضاً لشعوب روسيا القيصرية وتركيا وغيرهما من البلدان ، لقد ساهمت كثيراً في التحضير لعملية التغيير الجذري في الداخل .

كما ونضيف قائلين : إن القمع والكبت اللذين تمارسهما السلطة، بأشكالها كافة ، أي السلطة السياسية والفكرية والدينية – لن

---

(١) نفسه ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

يؤديا إلى السكوت المطبق للشعوب ، هذا السكوت الذي يعتبرون تحقيقه في البلدان العربية انتصاراً لهم ، نحن نقول هنا : إن الكلمة الأخيرة لن تكون لهم ، وإن للعقل العربي وجوداً ، وللفكر والحرية مستقبلاً لشعبنا وأرضنا في الوطن العربي » [١].

١١- ولجابر عصفور نفسه مقالة مطولة قدح فيها بكثير من أمور العقيدة وأحكام الشريعة ، ثم تناول الحكم في المملكة العربية السعودية باللمز والغمز ، كما أنه قدح بالأئمة والعلماء في البلاد نفسها [٢].

١٢- وللحداثي الجزائري رشيد بو جَدرة كلام كثير قدح فيه بالأنظمة العربية ، وقرر بأنه يستحيل « لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم إطلاقاً ... ، فالإسلام لا يتفق ودولة حضارية ، لقد ظهر منذ أربعة عشر قرناً ، فكان ثورياً في حينه ، أما اليوم فتتوفر أساليب أخرى للعقاب ... ، ولا نرى في زمننا الحاضر ، ومنذ انهيار السلطنة العثمانية دولة تدين بالشريعة الإسلامية .

نبدأ بالتأكيد على عدم تطبيق الشريعة ... » [٣].

١٣- وكذلك الحداثي الجزائري الآخر الطاهر وطار قرر عدم إمكانية دولة عصرية اعتماد الإسلام نظام حكم ؛ ولهذا فإنه يرى أن « اليقظة الدينية ليست بالظاهرة الإيجابية ... إنها تشكل عاملاً معيقاً للتطور الاجتماعي » [٤].

---

(١) نفسه ص ٤١٤ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢ /٣٥٧-٣٨١ .

(٣) رأيهم في الإسلام ص ١٧٥، ١٧٦ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ١٨٢ .

١٤- وللحداثي الجزائري الماركسي كاتب ياسين كتابات كثيرة قدح فيها بالإسلام ، واعترض على تحكيمه [١].

١٥- ويقول الحداثي سعدي يوسف :

« لا أجد فصلاً بين الشعر والمعارضة ، الفن معارضة أساساً ؛ لأنه نقد للقائم والسائد ، والفن رغبة دائمة في الوصول إلى عالم أجمل من العالم الذي نحن فيه، وحتى لو افترضنا أن عالمنا الذي نعيش فيه مع كل علائقنا الآن أنه عالم جميل فعلى الفن أن يحلم بعالم أجمل حتى من العالم الجميل ... ، أي أن فكرة المعارضة هي جوهر في العمل الفني ، وهذا شيء طبيعي .

كيف يمكن أن تظهر تجليات هذه المعارضة ؟ ذلك يعود إلى المبدع أو الفنان نفسه ، وفي أية حال باعتبارنا أحراراً ، ونعترف بأن الحرية هي السبيل الوحيد لتحقق العمل الفني ، بهذا الاعتبار نحن لا نجد فاصلاً بين مختلف وسائل التعبير عن هذه المعارضة ، سواء اتخذ هذا التعبير شكله الفني ، أم اتخذ شكل عمل سياسي ما ، وفي كل حال نحن نعيش في عالم مفتوح » [٢].

١٦- ويقول سركون بولص :

« لا يمكن للشعر العربي إلا أن يكون سياسياً ، بمعنى أن يتخذ موقفاً من رموز معينة ، أن يخلق رموزه البديلة ، فالرموز تتغير مع تغير البيئة الفكرية ، والبيئة المعيشية للأجيال المختلفة » [٣].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص١٩١-٢٠١ .

(٢) مجلة الشروق ع ٧٥ ، ٢٢-٢٨ /١٤١٤/٣هـ ، ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق ع ٨ ، ٢٦ ذو القعدة - ٢ ذو الحجة ١٤١٢هـ ، ص ٤٥ وانظر : ما كتبه الحداثي المغربي عبدالسلام بنعبد العالي في : إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية ص ٥ - ٧ .

٧- أما الروايات التي استعملها الحداثيون في نقد الأنظمة السياسية العربية فكثيرة جداً ، ولعل أشهرها روايات عبدالرحمن منيف ، ومحمد شكري ، وغيرهما كثير .

رفض أصول الفقه

ذكر الحداثي عبد المجيد الشرفي أن للحداثيين موقفين من أصول الفقه ،

الموقف الأول – أو الطائفة الأولى منهم يقرّون بأصول الفقه وبما قرره الأصوليون ، إلا أنهم زعموا جمود تلك الأصول « وحدوث نوازل عديدة، تتطلب أحكاماً جديدة ، فدعوا إلى قراءة أخرى للنصوص التأسيسية ، ونقدوا الطريقة التقليدية في استنباط الأحكام » .

الموقف الثاني – أو الطائفة الثانية منهم ، تنكر أصول الفقه ، جملة وتفصيلاً ، قديماً وحديثاً ، وترى أن للمسلم الحرية المطلقة في سن القوانين الملائمة لأوضاعه التأريخية ، دونما حاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدين »[١].

ويقول عبد المجيد الشرفي :

« إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر ، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدّس يرى فيه لزاماً عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً ، ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين ، فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي ، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغيّر هذا الإطار ، وتغيّرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة »[٢].

ثم تحدث عن مواقف الحداثيين من أصول التشريع ، على النهج التالي:

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٠ .

أولاً - القرآن :

زعم أن للنص القرآني معاني كثيرة ، وأن النص الواحد في القرآن يحمل أكثر من معنى ، ولا حرج على كل إنسان أن يفسره بما شاء ، إلا أن جمهور العلماء ورجال السياسة قصوره على معنى واحد ، زعموا أنه المطابق للمعنى الأصلي ، ثم قال :

« إن الأحكام الواردة في القرآن ليست ملزمة في جميع الظروف، وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة ، ويتعين على المسلم معرفة الحكمة فيها ، وما جاءت من أجله ، لا التشبث بحرفيتها ، لا سيما وأن القرآن نفسه قد اضطر إلى نسخ أحكام بأخرى ، مراعاة لمبدأ التطور والتدرج »[1].

- وهكذا هم الحداثيون ، دائماً ، يتحدثون عن القرآن والسنة ، وكأنهما من وضع البشر ، وعن الرسول - ﷺ - وكأنه مصلح ومفكر ، أو عبقري ثار على واقعه بغية تحديثه وتجديده بما يناسب عصره لاغير .

وهذا في أحسن أحوالهم ، وإلا فإن منهم من لا يرى للدين أي اعتبار ، ويقدح فيه وفي مصادره ، وفي الرسول - صلى الله عليه وسلم .

تأمل قول الحداثي الطاهر الحداد :

« إن القرآن لم يبوّب لأحكامه بحسب الموضوع ، طبق الأصول النظرية في تدوين المبادئ والكتب ، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور ، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها ، وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب ... .

إن الحياة طويلة العمر جداً ، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما

---

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

فيها من الأطوار المعبّرة عن جوهر معناها ، وأخص ميزاتها ، ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كنت ، بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص ، وأحكام بأحكام ؛ اعتباراً لهذه السنة الأزلية ، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ، ونحن لا نتبدل ولا نتغير ؟ » [١].

ثم زعم أن الإسلام وجد « من الأحوال العارضة للبشرية ، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله ، دون أن تكون غرضاً من أغراضه » فوضع لها أحكاماً ، « فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها ، أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي ، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها ، وليس في ذهابهما جميعاً ما يضير الإسلام ، وذلك كمسائل العبيد والإماء ، وتعدد الزوجات ونحوهما مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام » [٢].

ويعلق عبد المجيد الشرفي على هذا الزعم قائلاً ، مؤيداً ، :

« نحن هنا بإزاء قراءة ثورية للنص القرآني ، وخاصة لآيات الأحكام ... ، وربما كانت أكثر من الآراء الأخرى ، التي عبّر عنها الحداد في كتابه ، السبب الرئيس في الحملة التي شنها عليه المحافظون ؛ إذ كانت تصدم بعنف ما اعتادوه من تأويل ، ومن تشبث بحرفية النص » [٣].

ثم يقول :

« إن القرآن حسب هذا الموقف يبقى سلطة مرجعية رئيسية ، لكن في مستوى المقاصد ، لا الأحكام التفصيلية ، وهو موقف يقبل

---

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٣ .

(٣) الإسلام والحداثة ص ١٥٤ .

بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية من تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية »[(١)].

ثم يأسف لأن هذا الموقف « يتعارض وما رسخ في الضمير الإسلامي من أن المشرّع هو الله وحده ، وأن الإنسان ملزم بتطبيق ما شرعه ؛ لأنه أعرف منه بمصالحه في الدنيا والآخرة ، ولقد كان الحكام السياسيون يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون ؛ لأنه يخدم مصلحتهم العاجلة ، ويضفي على استبدادهم مشروعية دينية .

أما التشريع الوضعي في نظام ديمقراطي فمن شأنه أن يلزمهم ، ويحدّ من نفوذهم غير المحدود عملياً »[(٢)].

ثم استشهد على ما ذكر بمحمود محمد طه ، الذي عبّر عن آرائه، فقتل في ١٨/١/١٩٨٥م ، وأشاد بأقواله وكتاباته التطويرية ، أي المرتدّة[(٣)].

بعد ذلك قال :

« وهكذا يلتقي محمود طه مع دعاة تطوير الشريعة رغم الاختلاف الجذري بينه وبينهم في التمشي ، ويثبت موقفهم جميعاً أن اعتماد القرآن أصلاً من أصول الفقه لم يعد يحصل حسب نفس المنهج التأويلي ، الذي توخي قديماً ، مما يؤدي بالطبع إلى نتائج نظرية وعملية متباينة ، ويدل على إحساس – غامض عند بعضهم ، وواضح عند آخرين – بمقتضيات

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٦

(٣) نفسه ص ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، وانظر: أقوال محمود محمد طه في الرسالة الثانية في الإسلام ص ١٠ ، ١٦١ – ١٦٦ .

المرحلة التاريخية الراهنة ، وبالمسافة التي تفصل الضمير الديني التاريخي عن الضمير الديني المصطبغ بالميثية في القديم ، كما يدل على استيعاب - لم يحصل لدى القدماء - للنواميس التي تحكم المجتمعات البشرية ، وعلى إدراك لعبثية القفز على الواقع ، واختزال مشاكله المتشعبة أو طمسها ؛ إذ ليس من شأن ذلك إلا تعميق الفجوة بين الدين والحياة ، وتكريس القطيعة بينهما »[١].

ويتابع قوله :

« إن الدعوة إلى عدم الالتزام بالأحكام القرآنية التزاماً حرفياً لم تصدر قط عن متكلمين باسم الهياكل الإسلامية الرسمية ، بل كانت صادرة عن مفكرين معارضين لهذه السلطة الدينية في تأويلها للنص القرآني ... ، فلعلهم أفضل من التقط المؤشرات المنتشرة في مجتمعاتهم عن الاستعداد لتبني مقتضيات الحداثة ، ومن ضمنها المطالبة بتشريعات تقدمية مستمدة من القيم القرآنية ، ومحققة للمزيد من الحرية والعدل في المستوى السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي - ومن المسؤولية والكرامة في المستوى الفردي .

وما نضال الحركات السياسية والنقابية في هذا الإطار ، بل وقبول التشريعات الوضعية والعمل بها إلا خير شاهد على أن هؤلاء المفكرين رغم قلة عددهم ، هم المعبّرون عن الإسلام الحي في عصرنا »[٢] !! .

- وأكرر هنا تعليقي بأن حديثهم عن الإسلام وأصوله ، بمعزل عن كونه وحياً من الله تعالى ، وإنما هو عندهم فكر موروث ؛ ولذا فهم يتلاعبون بنصوصه .

تأمل قول عبد المجيد الشرفي :

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ .

« إن عدم الالتزام بحرفية النصوص التشريعية القرآنية يقتضي بالضرورة عدم الالتزام بنصوص تأتي دونها في المرتبة من حيث حجيتها الأصولية ، ولا سيما تلك المنسوبة إلى النبي ، أو التي تدّعي التعبير عن الإجماع ، سواء كان إجماع الصحابة ، أو إجماع السلف الصالح ، أو إجماع العلماء ، أو حتى إجماع الأمة الأسلامية ؛ ولذلك لا نعدم نقداً موجهاً إلى أصلي السنة والإجماع ، دون خوض في مشكلة الأحكام القرآنية ، بينما يتضمن نقد التأويل التقليدي للنصوص ؛ تغليباً للاجتهاد باعتباره أصلاً من أصول الفقه »[(١)].

- وتقول الحداثية هدى نعماني :

« يقول الإسلام إن النبوة هي التي انتهت ، ولكن الوحي لم ينتهِ، إذ بشر الإسلام بالمجتهدين كل ألف سنة { كذا } .. »[(٢)].

- ويقول الحداثي العناني :

« لا تقل لنا إن القرآن قدّم نماذج في عصره مستوحاة من واقع عصره ، ويجوز القياس عليها اليوم ، هذه إحدى المعطيات الجائزة ، ولكنها لا تغطي كل شيء ، لأن النماذج التي كانت متوفرة في عصر الوحي، يجوز أن يكون بعضها صالحاً اليوم ، لكن العصر الجديد - بعد ألف وأربعمائة سنة أو أكثر - أنتج نماذج ووقائع ومشاكل أخرى ، كثيرة متشعبة ، لم يكن لها وجود ، أو شبه وجود في عصر الوحي »[(٣)].

- ويقول الحداثي عزيز العظمة :

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٠ .

(٢) ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٩ .

« ننتقل إلى النص القرآني ، الذي لا يخضع في الفكر الإسلامي للاعتبارات التي أشرنا إليها ، فهو نص صحيح ، يعتمد على عصمة البلاغ ، وهو إخباريتميز عن غيره في أنه لا يحتمل إلا الصدق ، والقرآن نصٌ ذو تاريخية معينة ، استصلحها العلماء المسلمون في العصور الوسطى ، وفي أيامنا هذه استصلاحات شتى ، لمقاصد شتى ، وهي ما تطلق عليها عبارة (أسباب النزول) ، ولكن علينا الاحتراز من التسرّع الفَرِح ، والافتراض مع بعض المتنورين من الإسلاميين أن في أسباب النزول نهجاً عقلانياً وتاريخياً متكاملاً ، للنظر إلى النص القرآني »[١].

– ويقول محمد أحمد خلف الله :

« القرآن الكريم هو عند الناس جميعاً كتاب ديني .

وعندي أنه الكتاب الذي نزل من السماء ليحرر العقل البشري من تلك القيود التي كان يرسف فيها باسم الدين ، والتي قيّدته بها السلطات الدينية التقليدية : سلطات الآلهة ، وسلطات الأنبياء والمرسلين ، وسلطات الأحبار والرهبان ، والقساوسة والكهان ، والعرافين والمنجمين ، وكل من يتصل بسبب إلى السماء ، ويكسبه هذا الاتصال – ولو في الوهم والظن – المقدرة على الاتصال بالآلهة ، واسترضاء الآلهة ، وتصريف أمور الغيب ، وتحويل ما يضر إلى ما ينفع أو العكس .

وعندي أيضاً أنه أول وآخر كتاب سماوي يعمل على القضاء على الدولة الدينية ، وإحلال الدولة المدنية الديمقراطية محلها ... »[٢].

– ويرى أدونيس أن « الرؤيا الدينية الإسلامية » السائدة اليوم ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٢ .

(٢) القرآن ، نظرة عصرية جديدة ص ٧ ، ٨ .

هي الرؤيا الدينية عند الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وهي تفسير النصوص الدينية ، تفسيراً قامت به « الفئة التي غلبت وسيطرت على النظام ، وتقوم على تفسيرها الخاص للدين ، المتأثر إلى حد كبير بمصالحها الاقتصادية ، وانتماءاتها السياسية والاجتماعية »[١]. فالإسلام عنده – على ضوء تفسيره – دين وضعي من قبل القرون الأولى .

---

(١) انظر : الثابت والمتحول ١/٢٦ ، ٢٧ .

ثانياً - السنة

١ - ذكر الحداثي عبد المجيد الشرفي أن الحداثيين لا يعدّون السنة « أصلاً ثانياً من أصول الفقه والتشريع » ، وزعم أن أهل الحديث وعلماء السنة « قصروا في تمحيص متون الأحاديث » ، وأنهم يحتجون على أحكامهم « بأحاديث كثيراً ما تكون متعارضة، وتقوم بدور التبرير لاختيارات تمليها اعتبارات سياسية ، أو أخلاقية ، أو غيرها » ، وهذا يُعدّ - على حد زعمه - « انتصاراً لأهل الحديث على أهل الرأي ، وتكريساً لسلطة النص على حساب سلطة الفكر » [١].

- ثم صرّح برد السنة بصفتها مصدراً من مصادر التشريع ، ودعواه في ذلك أن عدّها من مصادر التشريع فيه « ارتفاع بالسنة إلى منزلة الكلام الإلهي ، وإضفاء قدسية عليها ، بينما لم يكن في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأمكنة والأزمنة ، حتى تكون أحكامه صالحة لها على الدوام » [٢].

كذب أعداء الله ، وصدق الله - سبحانه وتعالى - قال عن رسوله - ﷺ - (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) [٣].

- ثم قرر الحداثي « أن ما جاء من كلام الرسول ولو كان صحيحاً فحكمه الإرشاد ، ولكن مجرد أمر الرسول لا يقتضي الوجوب » ، كما قرر « أن أحكام السنة غير ملزمة في التشريع » ؛ وبالتالي فإن « هذا

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦١ .

(٣) سورة النجم ، الآية ٣ ،٤ .

الأصل لم يعد يحتل نفس المنزلة ، التي كانت عند الأجيال القريبة من عهد النبوة ، وأن الشعور السائد أنه يعسر مواجهة مشاكل التشريع في المجتمعات العصرية بالرجوع إليه » [١].

٢ - ويقول الحداثي محمد النويهي :

« إن كل ما في القرآن وما في السنة - دعك من مذاهب الفقهاء - من تشريعات لا تتناول العقيدة ، وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، بل تتناول أمور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقاتها ، كل هذه التشريعات جميعاً بلا استثناء واحد ، ليست الآن ملزمة لنا في كل الأحوال .

حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابَي الفرض والتحريم لم يعد الآن بالضرورة كذلك ، بل لنا الحق في أن ننقله إلى بابي الندب والكراهة ، إن لم ننقله إلى باب المباح ، وهو التخيير المطلق ، لنا الآن هذا الحق إذا اقتنعنا بأن تغيّر الأحوال يستلزم تطبيقه ، وما دمنا نلتزم بالغايات الأخلاقية العليا التي نصبها لنا القرآن » [٢].

٣ - ويقول الحداثي عبد المجيد الشرفي :

« إن المنظومة التي تشمل العلوم الدينية في القديم كانت منظومة متكاملة ومتماسكة تخضع لمنطق داخلي صارم هو الذي يسميه محمد عابد الجابري (المنطق البياني) [٣]، ويدور على تفسير النصوص ، ويقدس سلطة الماضي ، بينما أدت إعادة النظر في المسلّمات المتعلقة بالعقائد والتفسير ومكانة السنة والجهاز الفقهي والأصولي إلى تفكك هذه المنظومة ،

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦١، ١٦٢ .

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني ص ١٤٧، ١٤٨ .

(٣) في كتابه نقد العقل العربي .

وانفجار السنة الثقافية الإسلامية المنغلقة ، دون أن تعوضها بعد سنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام ، فالفكر العربي الحديث ما زال بصدد تحسس الحلول الملائمة للمشاكل المعرفية الناشئة عن الحداثة »[١].

٤ – وتأمل قول الحداثي السوري عزيز العظمة ، ولمزه أصول الفقه ، حيث يقول :

« يصبح النص المقدس الإسلامي ، وغيره عنوان السوّية ومرجعها : فيقدم علم أصول الفقه تسويغاً نظرياً للأحكام العملية للفقهاء والحكام ، ويستخدم براعة منطقية ولغوية وبلاغية وسفسطائية تامة في سبيل إرجاع الأحكام إلى ما يعرف بأصول الفقه ، أما في واقع الحال ؛ فإن هذا الإرجاع ليس استخراجاً للأحكام بقدر ما هو وسم لها بسمة الإسلام ، وذلك بإرجاع الأحكام الوضعية إلى مواطن الإسلام في القرآن والسنة والإجماع والقياس – أو القرآن وآراء الأئمة – حسب المذهب ، تأصيل الأحكام ، إذن ، إضفاء مرجعية رمزية ، هو فعل تسمية ، أي إنه إرجاع إلى سويّة اسم – هو الإسلام – له عناوين – هي أصول أحكامه الفقهية – إرجاعاً رمزياً بالمعنى التام لهذه العبارة ... .

تصبح بذلك الأحكام إسلامية ، والأخلاق إسلامية ، تماماً كما شرّع المعتزلة لأنفسهم تاريخياً ... »[٢].

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٨٠ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

ثالثاً – الإجماع

ينكر الحداثيون الإجماع ، ويسخرون منه ،

١ – يقول عبد المجيد الشرفي :

« رغم أن هذا لا يحتل سوى المرتبة الثالثة في المنظومة الأصولية التقليدية ؛ فإنه في الواقع كان أصل الأصول كلها ، فالإجماع ، وبالخصوص إجماع الصحابة ، على أن القرآن لم يبدّل ولم يحرّف هو الذي يخوّل للمسلم اعتماده ، والإجماع على السنة العملية المتواترة هو الضامن لصحتها ... ، أي إن سلطة الأخبار المروية عن السلف هي السلطة المرجعية الأساسية في هذا المجال كما في غيره من مجالات الفكر الديني التقليدي ....

هذا التكريس لسلطة الماضي ، كما يتجلى في الأصل الثالث من أصول الفقه قد وجد لدى المحدَثين ، ممن كان منهجهم امتداداً لمناهج القدماء فقط ، بعض المدافعين عن الإجماع ، { وأشار هنا إلى كتاب عبد الوهاب خلاّف ، علم أصول الفقه } .

ولكن مفكرين عديدين من الذين توفر لديهم الحس النقدي التاريخي أنكرو حجيته ، وبينوا أن الاتفاق لم يحصل البتة ، لا بين الصحابة ، ولا بين المجتهدين ، أو عامة المسلمين ، ويمكن اعتبار تطور الدراسات التاريخية في العصر الحديث ، ونشركتب التراث التاريخي ، وتراث المدارس الفكرية المختلفة على نطاق واسع من أسباب الوعي بهذه الحقيقة ، فأصبح من العسير إثبات ما تتظافر الشواهد على خلافه ، على أن السبب الرئيسي في الإعراض الملحوظ عن التشبث بحجية الإجماع هو التطلع الواضح إلى بناء الحاضر والمستقبل ، دون التقيد بحلول الماضي

بعد أن تغيرت الظروف والمعطيات تغيراً ملموساً »[١].

٢ – ثم تأمل قوله :

« وغنيٌ عن البيان القول بأن إنكار الإجماع مترتب على إنكار السنة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول الفقه ، إذ لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنة ، من ناحية ، والاحتجاج بالسنة غير حجة علينا من ناحية ثانية ؛ لأن أصحاب الرسول – ﷺ – ما كانوا يعرفون اصطلاحاتنا هذه الفقهية ، فلا يميزون بين ما نسميه نحن الآن سنة ، أو فرضاً ، أو مندوباً ، أو مستحباً ، ثم إنه لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون ، أو أن طريقهم واحد ، ولا يسيرون في طريق الباطل ، والذي نعلمه أن المؤمنين يجوز عليهم جميعاً الخطأ ، ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل ... »[٢].

وفي كلامه نقولات واستشهادات من كتابات محمد توفيق صدقي[٣]، كما أنه استأنس بأقوال – في هذا الموضوع – لعلال الفاسي[٤]، وحسن الترابي[٥].

٣ – ويقول الحداثي السوري عزيز العظمة ، ساخراً من حجية (الإجماع) :

« تستند صحة الخبر ، إذن ، ليس إلى تماشيه مع مقتضيات ما هو معقول ، ولا مع طبائع الأحوال في العمران ، بالضرورة ، بل إلى مباركته من قبل الإجماع الذي يفرض محكّات الرفض والقبول بغض النظر

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦٢ – ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٣) في مقالته : الإسلام هو القرآن وحده ص ٥١٤ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ من مجلة المنار ج ٩ .

(٤) في كتابه : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ١١٨ .

(٥) في كتابه : تجديد أصول الفقه الإسلامي ص ١٥ .

عن الاعتبارات الأخرى ... ، ما عضد الإجماع ، إذن ، إلا عضد سلطاني، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة ، وإطلالة سلطانية على التاريخ ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال وألوان »[1].

٤ – ومن المعلوم أن الحداثيين يثورون على الاتباع ، وينادون بنقيضه وهو الإبداع ؛ فلذا يعدون الخوارج وأمثالهم أسلافاً لهم في الإبداع، والخروج عن السائد والمألوف ، يقول عبد المجيد زراقط :

« وما جدال رجال كالعباس بن مرداس السلمي ، وذي الخويصرة التميمي ، هذا الجدال الذي يعد أصل الفرقة الإسلامية ، التي عرفت باسم الخوارج ، للنبي في ما يجب أن تكون عليه العدالة إلا مثل على رفض الاتباع ، ووضع كل شيء ، حتى تصرف النبي موضع التساؤل »[2].

ثم يقول – محرفاً الحوادث لصالحه – :

« ويدخل نقاش عمر بن الخطاب ، وهو من شريحة اجتماعية أخرى ، للنبي في وجوب صلح الحديبية ، وشرعيته دينياً ، في هذا الباب من النظر إلى الأمور »[3].

٥ – ويرى أنه يجب النظر في الإجماع ، لنقده ، وتفكيكه ، بينما يبحث ما خالف الإجماع ، ويدرس ، وينشر ، ويمثل على ذلك بشعر (الحركة القرمطية) ، الذي يتباكى على عدم بحثه ودراسته[4].

ويؤكد الحداثي النصراني يوسف الخال أن الحداثيين لا يرفضون

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٢ .

(٢) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٤٥ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر المصدر السابق ص ١٤٦ .

التراث كله ، وأن هذه « تهمة سخيفة » ؛ إذ الرفض للثوابت فقط [١].

٦ – ويقول شفيق الكمالي :

« إن الرفض شيء جيد ، إنه موقف يساري ، ولكنك ترفض شيئاً من أجل أن تبني شيئاً ، أما أن ترفض للرفض فحينئذٍ تتحول من موقف يساري إلى موقف عدمي أو فوضوي » [٢].

---

(١) انظر : مجلة شعر ، ع ٩ ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٦ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢٣٧ .

رابعاً – القياس

١ – لا يكثر الحداثيون من الثورة على القياس ، ومن محاولة إلغائه ، كما هو موقفهم من القرآن والسنة والإجماع ؛ وذلك لأنهم يرونه « عملية ذهنية يقوم بها العقل استجابة لمتطلبات الواقع ، بحيث لا يسع المحدَثين إلا تحبيذها »[١].

٢ – بل قد يقبلون القياس ، ولكن من غير شروط ولا ضوابط ، وإنما يستعملونه ، لتصويغ قبول ما يهوونه من فلسفات وأفكار جديدة ، زاعمين أنه قياس على وقائع سابقة ؛ وقبولهم هذا للقياس ؛ لأنه – كما يقولون « يؤدي عملياً إلى الحد من التشبث بحرفية النصوص »[٢].

ولذلك فهم يستأنسون بكتابات بعض أصحاب التجديد المنحرف في أصول الفقه ونحوه[٣].

٣ – وبالتالي فإنهم يثورون على ضوابط وشروط الاجتهاد ، ويعنفون بعض العقلانيين الذين يقتصرون على الاجتهاد في : (ما ليس فيه نص) ؛ لأن من أوجه التمرد على نصوص الكتاب والسنة فتح باب الاجتهاد فيما فيه نص ؛ ولهذا فهم يعجبون بالنوع الآخر من العقلانيين ، الذين ينادون بالاجتهاد في جميع الأمور والوقائع ، حتى ما فيه نص شرعي[٤].

٤ – تحدث عبد المجيد الشرفي عن بعض الاجتهادات العقلانية

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٦٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٦٩ .

(٣) كما فعل ذلك الحداثي عبدالمجيد الشرفي في كتابه الإسلام والحداثة ص ١٦٨، ١٦٩ مشيداً بآراء حسن الترابي في كتابه تجديد أصول الفقه ص ٢٢-٢٤.

(٤) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٦٩ – ١٧٢ .

المخالفة للنصوص الشرعية وأشاد بها ثم قال :

« وجليّ أننا هنا بإزاء مبادىء وقواعد تتعلق بفلسفة التشريع أكثر مما تتعلق بمنظومة متكاملة في أصول الفقه بالمعني المتعارف ، وإن في تقديمها على أنها أصول إسلامية ، رغم أنها يمكن أن تصدر عن أي دين ، أو فلسفة وضعية لدليل على الحاجة التي يشعر بها عديد من المفكرين إلى إضفاء مشروعية دينية على اختيارات مذهبية وأخلاقية اقتضتها الحداثة، وتبعدهم عن وعي ، أو عن غير وعي عن المنظومة الأصولية التقليدية »[1].

٥ – ثم أكد أن العقلانيين والعلمانيين والحداثيين يتفقون على «حرية التشريع الوضعي » ويرون « أن الدين موجّه للعلاقات الاجتماعية ، ولكنه ليس بأية حال قائمة وصفات جاهزة صالحة لمجتمع القرن السابع ، ومجتمع القرن العشرين ، وللمجتمعات الزراعية والتجارية والرعوية التقليدية ، والمجتمعات الحديثة المصنعة ، أو التي هي في طور التصنيع »[2].

٦ – وأكد هذه الدعوى الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد ، حيث دعا إلى إلغاء « مبدأ : لا اجتهاد فيما فيه نص » ؛ وذلك لما فيه « من مغالطة دلالية » على حدّ زعمه ، ثم دعا إلى تطوير جميع الأحكام الشرعية وتغييرها لتناسب « التطور التاريخي » و« الواقع الحديث » ، بدعوى الاجتهاد ، حتى فيما فيه نص شرعي ؛ لأن « الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط ، بل تعطي اهتماماً للمضمر والمسكوت عنه ... »[3].

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) نفسه ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٢/٤٠٤ – ٤٠٥، والخطاب الديني المعاصر ، آلياته ومنطلقاته الفكرية ص ٦٧ ، ٦٨ .

٧ - وهو ما أكده - أيضاً - الحداثي عادل ضاهر ، مطالباً بتغيير جميع الأحكام الشرعية وتطويرها ؛ بدعوى الاجتهاد ، محاولاً الاستئناس بأقوال بعض العقلانيين ، وإن لم يوافقهم على ما دعوا إليه من الحق [1].

٨ - وكذلك أكده الحداثي المغربي محمد بنيس ، حيث قال :

« لا اجتهاد مع النص ... ، هذا التعريف يواجهنا بسور صارم، لا سبيل لتوّهم اختراقه بنسيان وجوده ؛ لأنه يرصد نظام الخطاب ، وضبطه ، وتحركه ، ومسافته ، فالنص مقصور كمفهوم واصف على الحكم الظاهر في الكلام المقدس ، مع التشديد ، في الحديث من المعاجم ، على المعنى الواحد الذي يبطل كل تأويل ، هذا التعريف يتضمن ، في البدء ، خلله الداخلي ... » [2].

٩ - ولهذا يقول الحداثي الجزائري محمد أركون :

« فاليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد ، متمكن من العقلانية الحديثة ؛ لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه ، والعلوم اللاهوتية ، تراعي كل التطورات والانقلابات ، التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية ، منذ حوالي القرن ، ونصف القرن ، نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد ؛ لكي يقوم بنفس حركة الشافعي ، ولكن بطريقة مختلفة، جذرياً وكلياً ، لماذا ؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو : الحداثة ؛ ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد تغيرت ، ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي ، هذه هي التاريخية، وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الحديث ، الذي أدعو كافة

---

(١) انظر ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٨٩ - ٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٧ .

العرب والمسلمين إليه ، ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف عن ركب الأمم والتقدم ... .

يدفع بالأمور إلى الأمام ، ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة ، وفكر الحداثة ، وعقلانية الحداثة ... ؛ لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع إلى الوراء ؛ ولأن حاجيات المسلمين اليوم ليست هي نفس حاجياتهم أيام الشافعي ؛ ولأننا مضطرون شئنا أم أبينا لأن نأخذ بعين الاعتبار مسألة الحداثة ، وكل الإنجازات الإيجابية التي حققتها الحداثة...، هذا المشروع العقلي الخطير الذي هو وحده القادر على إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصر ، وكنت قد دعوت هذا المشروع فيما سبق (بنقد العقل الإسلامي) ... ، والذي يتمثل بإجراء نقد جذري للعقل الإسلامي ، وليس للعقل العربي كما شاع في الفترة الأخيرة .

وما دام العرب ، وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية القروسطية ، فلا معنى إطلاقاً لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي »[١].

١٠ – وللحداثي « نسيم خوري » مقالة بعنوان « الإسلام بين الحداثة والتحديث » ، زعم فيها أن الإسلام عاجز عن « أن يجيب على أسئلة العصر » ، وزعم أن أتباع الدين « جيل قديم » جامد « لا يتطور » ، «يتهالك على التقديس ، وينفر من الشك والبحث »[٢].

ويقول بأن الثقافة العربية في المنظار الإسلامي « تقليدية ، ليس بسبب عودتها المستمرة إلى الماضي كوريثة للوحي فقط ، ولكنها كذلك

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٤٢.

(٢) انظر : مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٢ ، حزيران ١٩٨٠م ، ص ٥٨ .

بالنسبة للمستقبل ، وكل العلوم البشرية تبقى مكملة للعلم القرآني الأساسي الذي استشرف كل العلوم ، فالجوهر واحد ، والذي يتغير هو الشكل ، الذي لا يشوه الجوهر ، ولا يحط من قيمته ، وتبدو اللغة العربية تعبيراً مميزاً عن الحضارة الإسلامية بمجملها »[١].

ثم بعد ذلك سخر من أمية الرسول - ﷺ - زاعماً أن الكتابة محتقرة ، لأن الإسلام قائم على الوحي والإلهام ، بينما الحداثة تقوم على « التقنية والبحث » ؛ ولهذا سخر مما جاء به الرسول- ﷺ - بقوله « والأمر أعجوبة إلهية ، فالنبي عارف بكل الأمور ، وجاء ليلقي كلمة الله التي تناسب كل زمان ومكان من دون دراسة أو بحث » ؛ وعلى هذا فإن الإنسان يجب أن يكون مقلداً تابعاً ، وليس خالقاً مبدعاً حداثياً[٢].

ثم سخر من الدعوة إلى المصادر المعرفة القديمة ، أي الكتاب والسنة ، محتجاً على عدهما المثال الواجب اتباعه ، على حد تعبيره ؛ لأنهما ماضيان قديمان ، لا يتناسبان وكل العصور والأزمان ، ومن ثم دعا إلى « الثورة ، والتغيير ، وإعادة النظر» ، وأسف على حال المسلمين ، الذين يعدون ذلك كفراً جاء من « الآخر » .[٣].

ثم صرّح بأن الحداثة جاءت لمصادمة الإسلام ، في أصوله ، وأركانه ، فهي تصادم « المصدر القديم (القرآن) للمعرفة » ، وتدعو إلى التطور ، وتصادم الاتباع ، وتدعو إلى التحديث ، وتصادم « الشخصية : النبي محمد : السنة » ، وتدعو إلى الإبداع ، وتصادم أي اهتمام بالماضي،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٦١ ، ٦٢ .

وتدعو إلى النظر إلى الحاضر والمستقبل ، إذ فيهما فقط مصدر المعرفة والفكر ، عوضاً عن المصادر الماضية في الإسلام ، وهي « القرآن ، السنة، الإجماع ، القياس » ، ثم رسم رسماً بيانياً أكد فيه وجوب إحلال الحداثة ، ومصدرها « العقل والتقنية » محل « الإسلام ، القرآن والسنة .. ، الدين واللاهوتية التقليدية » [١].

ثم سأل سؤالاً قال فيه : « هل يُشكّل الدين الإسلامي عائقاً في وجه الحداثة العربية ؟ ».

ومن ثمّ أجاب إجابة مطولة ، أكد فيها أن الحداثة عقلية ، تعني « التطور في الجوهر والعقل ، لا في الشكل وحسب » ؛ ولهذا فإن الدين الإسلامي بعقائده الثابتة ، لا يمكن أن يتعايش والحداثة في العالم العربي ، أو غيره ، ولكن قد يتصالح المسلمون مع الحداثة ، إذا تخلوا عن التمسك بالمصادر المعرفية القديمة ، (الإسلام) » ، ورفضوا الاتباع للماضين ، ورضوا بالإبداع والتحديث ، وخضعوا لعدة أطوار منها :

« – طور اليقظة التحريرية .

– طور الصراع بين التقليد والتجديد ، خاصة في الميادين الاجتماعية والسياسية .

– طور التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي تُنذر بالثورة ، وإرادة التغيير والانقلاب في المفاهيم .

– طور الإنتاج الذي يلي هذه التحولات .

– طور إعادة التنظيم للمجتمع ... .

– الانفتاح نحو التجديد والتغيير .

---

(١) نفسه ص ٦٢ .

- ميل ديموقراطي ، وقدرة على احترام مشاعر الغير .
- اتجاه إلى الحاضر والمستقبل أكثر من الماضي .
- الميل إلى التخطيط والاعتقاد في قدرة الإنسان في السيطرة على بيئته .
- الثقة في العلم والتكنولوجيا ... » [1].

(١) نفسه ص ٦٣ – ٦٥ .

يدعون إلى تحرير المرأة ، وإلغاء القبائل ، وتفكيك الأسر

يكثر الحداثيون من الدعوة إلى « تحرير المرأة » ، وإخراجها عن جميع الأحكام الشرعية ، كما أنهم يرون أن الإسلام ظلم المرأة وقيّد حريتها، وبالتالي فلابد من رفض الأحكام الخاصة بالمرأة ، والجنس ، ونحو ذلك ، ومن السبل إلى ذلك – أيضاً – الدعوة إلى إلغاء القبيلة وتفكيك الأسرة ، لأنهما من الأسباب التي تمنع الحرية .

يتحدث وفيق خنسة عن موقف الحداثي الثوري من المرأة ، فيبين أنه « لا يرى شرف المرأة منحصراً في بكارتها ، إنه يرى في المرأة إنساناً مضطهداً عبر آلاف السنين ... »[1].

وأقوال الحداثيين في هذه المسألة كثيرة جداً ، أذكر بعضاً منها :

١ – يقول وفيق خنسة :

« ولأن المرأة بيت الإغراء فهي مرجومة ... ، إن قيود التاريخ ، محرمات التاريخ ، قمع الإزدواجية في الجسم ، قيد الفتنة والرغبة ، والنشوة ، تماماً كما قيد اللغة والمكان والإنسان ، كل ما رفضه التاريخ الجنسي الرسمي يجب أن يحرر ، وأن يتجدد أخضر أخضر ، أخضر ... .

كما أن القصيدة ثورة جسد إنساني ، يريد أن يتعلم كلمة واحدة، هي الحرية ؛ فإن لغة هذا الجسد تتحرر إلى أقصى حد ممكن ... .

البنيان العام للقصيدة تركيبي ، لا ينفصل فيه جزء عن آخر، فإذا حاولنا أن نمسك بشرفة دمشق طالعتنا نكهة الجسد ، وإذا ظننا أننا نمسك بجدار دمشق طالعنا التاريخ الجنسي ... »[2].

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٢ .

٢ – ومن منطلق حداثي يسخر الحداثي النصراني يوسف الخال من الشرع الإسلامي الذي جاء بوجوب حفظ المرأة وصيانتها ، فيقول الخال في مقابلة معه :

« يقولون ... لا يجوز للمرأة أن يكون عندها كمية من الحرية ، كانوا يحجبون المرأة خوفاً عليها أو منها ، هذه النظرية خطأ ، أعطِ المرأة الحرية ، وإذا لم يكن عند المرأة صيانة ذاتية ؛ فإنها ستشذّ ، سواء حجبتها أم لم تحجبها ، يجب أن تبني لها مناعة داخلية بحيث تمتنع هي من تلقاء نفسها عن أي شذوذ ... » [١].

٣ – ولهذا يبين الحداثي اللبناني نزيه خاطر أن الحداثة هي التي غيرت « المرأة التي كانت جالسة أو قابعة في نهاية الخيمة ، أو في حرم الدار » إلى المرأة المتحررة « التي تراها اليوم في (المايو) على البحر ، أو في المقهى ، أو على الرصيف ، أو تقود سيارتها ... ، والحداثة هي في هذا الفعل الاجتماعي » [٢].

٤ – ويأسف الناقد العراقي يوسف عز الدين على حال المرأة العراقية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إذ كانت محجبة وبعيدة عن التبرج والسفور ، ولا تختلط بالرجال الأجانب ، ولا يسمح لها بالخروج من بيتها إلا للضرورة ، واستمر الوضع على هذه الحالة السيئة – كما يقول يوسف عز الدين – حتى دوى صوت قاسم أمين في مصر ، ومن ثم وصلت دعوته إلى العراق ، فقد طالب بوجوب تعليم الفتاة ورفع الحجاب عنها وإعطائها حقوقها الاجتماعية – حسب زعمه [٣].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٩٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

(٣) انظر : الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ وكذلك ما بعدها إلى ص ٢٥٤ .

٥ – ويصرِّح الحداثي بثورته على القيم الشرعية للمرأة ، ويدعوها إلى الخروج من قوامة الرجل ، إذ هو معيار التقدم عنده ، كما يقول جورج طرابيشي :

« أعترف باختصار شديد ، بأنني أحب المرأة ، فالمرأة هي الكائن الذي تتجسد فيه جميع القيم النقيضة لما نرفضه في الحضارة المتوارثة ... ، إن تحرر المرأة من اضطهاد الرجل ، وبالتالي من عنفه ، هو معيار التقدم باتجاه العصر الحضاري الجديد »(١).

٦ – وتدعو الحداثية أنيسة الأمين إلى تحرير المرأة من الأحكام والتعاليم الشرعية الدينية ، وسفورها واختلاطها مع الرجال الأجانب ، « خصوصاً مع تقلص قيمة القوة العضلية بفضل انتشار الآلة ، ومع الثورات الكبرى طرحت أيديولوجيا التقدم والمساواة بين الأجناس »(٢).

٧ – وتقول هذه الحداثية :

« كان للمرأة في فضاء وأرض القرن العشرين حضوراً اعتراضياً كثيفاً ، وتجلى اعتراضها ومطالبتها بحريتها وبمساواتها عبر انخراطها في نقابات وأحزاب وحركات ، أكثرها تطرفاً الحركة النسوية العالمية ، التي وجدت امتدادات لها في العالم العربي ، وكان للتحليل النفسي الأثر الكبير في إخراج الكلام عن الجنس والجسد والمتعة واللذة إلى العلن ، واعتبار ذلك الأمر من أهم مقومات الحداثة »(٣).

٨ – ثم تحدثت عن أثر كتابات نوال السعداوي في العملية

---

(١) الأدب من الداخل ص ٧ ، ٨ .

(٢) قضايا وشهادات ١٠٩/٢ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

الحداثية ، فقالت :

« في العالم العربي وفي سنوات الستينات والسبعينات شهدنا ثورة الأيديولوجيات الثورية التقدمية ، وخرجت إلى العلن كتابات نوال السعداوي ، التي هي مزيج من الدعوة إلى الحرية ، الحق بالجنس للمرأة ، والنسوية المعادية للفرويدية ، وقرأت هذه الكتابات من قبل كل المتعلمات تقريباً ، ولم تنتقد هذه الكتابات إلا مؤخراً ، كونها من جهة لم تعط للكتابات الفرويدية حقها من الاستيعاب ، ومن جهة ثانية كانت أيديولوجيا نسوية تحريضية لا تتوافق مع الشروط الاجتماعية التي تحياها النساء ، إنما يبقى لها قيمة الدلالة والإشارة كصوت عال جريء أخرج المرأة والجنس من عتمة الممارسة إلى علنية الكلام ، ونزعت هالة التقديس ... عن هذه المسألة المعيارية في حداثة المجتمعات »[١].

٩ – ثم دعت – بصورة صريحة – إلى رفض الدين الإسلامي وتعاليمه وقيمه ومواقفه نحو الأسرة والزواج ، تلك التعاليم التي – حسب زعمها – أفردت مكاناً للجنس واللذة للذكور فقط !! ، وأكرهت المرأة على الالتزام بتلك القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية ، والمخالفة لمقومات الحداثة ، فلابد من رفضها ؛ لأنها تؤدي إلى الإجهاض السري ، والحبس بالزواج ؛ وتجعل المرأة أماً أو زوجة تابعة لسلطة رجل مالك للأولاد ، وبالتالي فلا بد أن ترفض المرأة ما تربت عليه من أجل تحريرها وتقدمها[٢].

وتنقل كلاماً لعبد الله بوهديبا يؤيد دعوتها ؛ إذ يقول :

« الحداثة بالنسبة للمرأة العربية هي مثلها بالنسبة للمراهق ،

---

(١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .

وتختصر بكلمة جادة وحاسمة : الرفض ، وترى الحداثة كأنها ليست بتبني طريقة جديدة في العيش والتفكير بقدر ما هي رفض القديم ، إنما من الملفت أنه في ما يتعلق بالأخلاق الجنسية ، الحداثة ليست سوى إرادة اللا ، ولم يكن من قبيل المصادفة أن الحداثة كانت ، ومنذ البدء مطابقة لتحرر وانطلاق المرأة ، وانتهت بأن أصبحت مطابقة للتحرر الجنسي ... ، تسير الأمور وكأن المرأة العربية ترفض من الآن فصاعداً كونها الضحية الأبدية ، وكأنها تريد أن تعيش إذا استعدنا صرخة الاعتراض والتوكيد التي تطلقها ليلى بعلبكي في (أنا أحيا) صرخة واحده : أريد أن أعيش ، تؤكد بشكل قاطع رفض المرأة العربية لوضعها السابق » [١].

١١- ثم تضرب مثالين من الحداثيات ، ودعوتهما إلى تحديث المرأة العربية ، فتقول :

« سعاد الصباح شاعرة كويتية معاصرة ، تكتب من موقع متمرد ، تعلن نفسها خليجية متمردة ، تعلن حبها ومحاربتها للقبيلة ، تخضع في الحب ، وتطلب من الحبيب أن يكون الآمر الناهي ، تحترم التناقض الظاهر في عناوين دوانين صدرا مؤخراً لها ، (فتافيت المرأة) ١٩٨٦م ، (في البدء كانت الأنثى) ١٩٨٩.

أديبة مثل الدكتورة نور سلمان تصدر كتاباً شعرياً بعنوان (إلى رجل لم يأت) ١٩٨٦.

اخترتُ هذه العناوين لدلالتها المشيرة إلى المستوى المأزقي للمعاش القائم في علاقة المرأة والرجل في عصر (الحداثة العربية) ، ولو اتسع المجال لدخلت في تحليل لمعظم نصوص الشاعرات العربيات اللواتي

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٠ .

يصرخن جميعاً لا ، لا للصورة الماضية البائسة ، لا للارتهان ، نعم لذات منعتقة حرة ، معظم هذه الكتابات مملوءة بالشكوى ، بالوحدة ، بغياب الآخر .

إن الخروج من المؤسسات الدينية والقبلية ، الأيديولوجية والأسرية يفتح الباب واسعاً أمام الحرية ، إنما حرية الحداثة ذات المرجعية الضبابية في مجتمع سجين تقليديته وتكراريته الباهتة » [١].

١٢- وفي ندوة للحداثيين العرب ، عقدت في لندن ، زعمت الحداثية فاطمة المرنيسي بأن الإسلام ظلم المرأة ، وأن النص القرآني لم يساندها ، وضربت مثالاً على ذلك بمشروعية تعدد الزوجات » [٢].

١٣- ومن ثَمّ أيدها الحداثي حسن حنفي على زعمها ، إلا أنه طمأنها بأن « التطور يعمل ويفعل فعله ... ثلاث ، اثنتان ثم واحدة ... ينبغي وضع المشكلة في إطار التاريخ » ، فسيتغير الواقع [٣].

١٤- وهذا الحداثي التونسي عبد المجيد الشرفي يرفض النصوص الشرعية ، التي تدعو - على حد قوله - إلى حرمان النساء من الوعي بحقوقهن « وحصرهن في البيوت ، ومنعهن من المشاركة في الحياة العامة خوف الفتنة عند اختلاطهن بالرجال » [٤].

ولهذا فهو يعتز بالآراء المنحرفة - فيما يخص المرأة - عند رفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ؛ ولهذا أيضاً فهو يقرر أن « المرجعية

---

(١) نفسه ص ١١٣ ، وقد سبقت الإشارة إلى دعوة سعاد الصباح إلى تحرير المرأة، عند الحديث عنها في فصل : دعاة الحداثة .

(٢) انظر : ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٢١٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ص ٢٢٤ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢١ ، وانظر : ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

الفقهية في ذهنهما لم تعد الوحيدة ، وإنما أضحت تزاحمها مرجعية جديدة ذات أصول ليبرالية بالأساس ، وهو ما جعل البعد الديني يتداخل مع البعد النفعي المباشر ، بل جعل البعد الماوراني انطلق يتقلص لفائدة البعد الدنيوي البحت ، وأحوجهما ذلك إلى مبررات جديدة كل الجدة بالنسبة إلى عصرهما وبيئتهما مثلت بداية القطيعة الفعلية مع النمط السائد في نظرة المسلم إلى المرأة ، وبالتالي نظرته إلى نفسه »[1].

ويفتخر بدعاة تحرير المرأة ، كقاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) والطاهر الحداد ، في كتابه (إمرأتنا في الشريعة والمجتمع) ، وعبد القادر المغربي ، في بعض مقالاته ، وأحمد لطفي السيد ، وعلال الفاسي ، وأشار أيضاً إلى خالد محمد خالد ، كما أشاد ببعض الداعيات إلى تحرير المرأة من أمثال : ملك حفني ناصف ، ونظيرة زين الدين ، وهدى شعراوي ، وبشيرة مراد[2].

وقد استعرض كثيراً من آراء هؤلاء في دعوتهم إلى تحرير المرأة ، والإشادة بالمرأة الغربية المتحررة ، والتعريض بالإسلام ، الذي ظلم المرأة على حد زعمهم ، استعرض آراءهم وأشاد بها ، ولا أرى داعياً لنقلها في هذا المقام[3].

١٥- ويسخر الحداثي الجزائري مالك شبل من أحكام المرأة ، ومكانتها في الإسلام ، فيقول :

« في المجتمع التقليدي تعكس الأدوار الجنسية قيماً عمودية ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٢٣٥ - ٢٥٢ .

حيث القيادة في هذا المجتمع للرجل ، بصفته رمزاً لقيم اجتماعية عتيقة ، أما المرأة فدورها الأساسي في هذا المجتمع يتمثّل في إنجاب الأطفال ، لتجديد الخزينة البيولوجية للعائلة ... .

استعمل الحجاب قديماً في مصر إبان عهد المماليك ، حيث كان ارتداؤه يشكل دلالة اجتماعية ، ورمزاً للمكانة العالية التي تحتلها المرأة المحجّبة في المجتمع آنذاك ، وبعد ذلك العهد ، استعمل الحجاب لأغراض مختلفة تماماً ، لعل أهمها هو حجب المرأة عن عيون الرجال الآخرين ، خصوصاً أولئك الذين يحملون في نفوسهم أغراضاً جنسية ... .

وبما أن دور المرأة منزلي ، ومكانها البيت الذي يحجبها عن الآخرين ، وعن عيونهم ، كان لابد لها حين تخرج من هذا المنزل لغرض ما ، من حماية ما ، من هنا جاء الحجاب اختراعاً ذكرياً ، كبديل عن البيت ، يحجبها عن الآخرين ، ويحميها من عيونهم كما يحميها بيتها ، والغريب أن يجد الحجاب استحساناً لدى الطرفين ، فالرجل وجد فيه عامل اطمئنان على زوجته وشرفه ، والمرأة وجدت فيه ستاراً تخفي خلفه مقاصد أخرى »[1].

١٦- وتأمل قوله :

« عند الزواج ، وقبل أن يتم الاتصال الجنسي الأول بين الرجل وزوجته ، يتوجّب على المرأة اجتماعياً أن تكون عذراء ، بينما يُطلب من الرجل أن يكون صاحب تجربة سابقة ، كما أننا أحياناً نجد أن الرجل العصري يكون تقليدياً مع زوجته في البيت ، وعصرياً مع النساء الأخريات خارج البيت »[2].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩١ .

١٧- ويقول الحداثي هشام شرابي بأن الحركة الحداثية « تهدف إلى جعل قضية المرأة قضيتها الأساسية ، ومحور نشاطها ، بدءاً بنسف القيم والمفاهيم ، التي وقفت حتى الآن حاجزاً في طريق تفهّم الإشكالية الأنثوية على حقيقتها في المجتمع الأبوي ، إن ما هو أكثر جذرية في المشروع النقدي يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى بـ (حقوق) المرأة والحدود النظرية كافة ، التي تقلل من حجم الإشكالية الأنثوية ، وأثرها بالنسبة للمجتمع والثقافة ككل ، في دعوتها إلى إعادة النظر في طبيعة (الفرد) و (الإنسان) ، لا كمفردات تعني (رجلاً) أو (ذكراً) ، بل كمفاهيم إنسانية ، تدل على طبيعة الرجل ، وعلى طبيعة المرأة ، على عقل الرجل ، وعلى عقل المرأة ، على مكانة الرجل ، وعلى مكانة المرأة ... إلخ ، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي ، وما يلحق بها من انفصامات سياسية ، واجتماعية ، وقانونية في قلب المجتمع ، كخطوة أساسية لتمكين المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على التغيّر الجذري والانتقال إلى الحداثة »[1].

١٨- كذلك تمردت الحداثية مي غصوب على الحجاب ، والأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة ، وأطلقت على ذلك لفظ « السياسة الجنسية الإسلامية »[2].

١٩- وكذلك فعلت الحداثية فاطمة المرنيسي ، ورأت أن الحل ، للوقوف أمام تلك الأحكام - « هو إعادة رسم خارطة المقدسات » ، وقالت بأن « هذا هو ما فعله الغرب ؛ لأنهم فرّقوا بين الإيمان والخضوع ، وفي

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨٢ ، وانظر : ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

(٢) نفسه ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

رأيي إن الإيمان عقيدة ، أو قضية شخصية ، واختيار شخصي ، ولكن الخضوع للسلطان يختلف تماماً عن الإيمان ، فالإيمان لا علاقة له بالسلطة السياسية »[١].

٢٠- ويدعو الحداثي السوري وليد إخلاصي إلى رفض الأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة ، وينادي بالثورة على الحجاب والعفاف والفضيلة، تلك الأمور المتخلفة - على حد زعمه - ، التي فرضها « زمن متحجر ، وظلمة عقلية قاتمة »[٢]؛ ولزرع الشبهة ، وتشويه الشرع في أذهان الناس افترض قصة سخر فيها من أحكام الدين وأتباعه ، ووصف المخالفين له بالرجولة والشهامة والاستنارة ، وهذا نص القصة :

« كان الحجاب الرقيق نفسه بدعة في نظم أولئك الذين ينادون بالتمسك بأهداب الفضيلة ، فقاوموا البدعة بالعنف الجسدي ... .

كانت أجمل النساء ، عرفتها عن قرب ؛ لأنها من الأقارب ، ولم تكن أجمل أهل الحي وحسب ، بل طار صيتها في المدينة ، لتصبح في أوائل هذا القرن أشهر امرأة ، فضربت لجمالها وشخصيتها الأمثال ، وباتت أخبارها تتناقلها الشفاه ، إلا أن رفضها للحجاب الذي كان يسدل على الوجه ، ومهارتها في الجدال والدفاع عن حق المرأة في ذلك الزمن المظلم ، وإتقانها لغتين الفرنسية والتركية إلى جانب فصاحتها العربية خلق تياراً من العداء لها ، فأعلن الأقلية عن استغرابهم ، وأما الأكثرية فباتت تستنكر وتشهّر بالمرأة التي خرجت عن التقاليد فأساءت إلى المدينة وإلى

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٣٩٩ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/٣٠٩ - ٣١٢ ، وانظر : ص ٤٠٤ - ٤٠٧ فإن فيه مقالاً دعا فيه الحداثي نصر حامد أبو زيد إلى تحرير المرأة من أحكام الشريعة الإسلامية.

أسرتها العريقة التي اشتهرت بالتدين ، ثم إن رجلاً من الأعيان اشتهر برجولته وماله واحترام الناس له ، وقع في غرام المرأة فطلبها لنفسه عروساً فقبلت به لشهامته ولعطفه على الفقراء والمساكين والذين هزمهم الزمن ، وهكذا صمتت الأقاويل ، وانفض عن المرأة سيل الانتقاد المرير والهجاء القاتل ، وكان الزوج فخوراً بزوجه التي قال إن الزمان لن يجود بمثلها ، فكان يشيد بها في كل مناسبة ويعدد مناقب أخلاقها ورجاحة عقلها ، وكان للمرأة أخ يدرس الطب في الأستانة ، مستنير الفكر يشبهها في جماله وفي قوة شخصيته ، وقد عاد إلى حلب ذات مرة في إجازة هي الأولى بعد غياب طويل فاستيقظت الأقاويل عن أخته من جديد ونُفِث السم في أذن الشاب ، لتصل الاتهامات حد الوصم بالفجور للمرأة المتعلمة الجميلة ، فغلبت سوقية الناس على استنارة طالب الطب ، فلم يستطع أن يقاوم ، وانقض على أخته بالسكين يحزّ بها عنقها ، فوضع حداً لحياتها ، ولتمزقه الداخلي .

ومن غرائب الأمور أن يخرج الزوج ويغضب ويحتج ، ثم يطالب العزلة عن الناس ، الذين حملهم إثم الجريمة ، فهم الذين أيقظوا في الأخ نزعة الهمجية ، وظل الزوج حزيناً معتزلاً إلى أن مات ... »[1].

انتهت القصة ، ولنتأمل ما فيها من افتراء وسخرية ولمز بالشرع والتمسك به ، ودعوة إلى الخروج عنه ، كما فعلت تلك المرأة التي دفعت حياتها ثمناً للحداثة .

٢١- ويرفض الحداثي المصري جابر عصفور المجتمع الذي يلتزم بأحكام الإسلام ، ويسخر من العلماء الداعين إلى ذلك ، ولهذا فهو يرفض المفاهيم المعمول بها في « منطقة الخليج والجزيرة العربية » ؛ إذ لها علامات

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

سلوكية » تتمثل في الحجاب ، واللحية ، والجلباب القصير ، وتوقف العمل في مواعيد الصلاة ، وتحريم قيادة المرأة للسيارات ، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة ، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز »[١].

والمتأمل لعبارته هذه يتبين أنه يتحدث عن مجتمع المملكة العربية السعودية ، ويقدح بالنظام المعمول به فيها.

كما أنه في مقالته هذه سخر من سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز وكتابه (الحجاب والسفور في الكتاب والسنة) ، لمناقضته للمنهج الحداثي[٢].

فهو ينتقد العلماء والدعاة ، بينما يمدح الحداثيين ويشجعهم ، ويدعوهم إلى المزيد للاستعداد لمصادمة الإسلام ، وضرب مثالاً للحداثيين في المملكة العربية السعودية بالحداثي عبد الله الصيخان وقصيدته الثورية الرافضة « كيف يصعد ابن الصحراء إلى الشمس »[٣]، إذ شرحها جابر عصفور وبين المراد منها[٤].

٢٢- ويقرر أدونيس أن من آراء « المفكر الحر » الحداثي « ضرورة تحرر المرأة ، وإعطائها حقوقها ، وأن تكون مساوية للرجل ، على جميع المستويات ، إذا كان الرجل له حق الممارسة الحرة ، فيجب أن تكون لها أيضاً حرية الممارسة ، أي المساواة في جميع الحقوق ، وجميع الميادين »[٥].

ويسخر من حجاب المرأة ، فيقول :

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٥٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٦٢ .

(٣) هواجس في طقس الوطن ص ٥ - ١٠ .

(٤) انظر : قضايا وشهادات ٢/٣٧٠ .

(٥) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧ - ١٤١٢/١٢/٢٣هـ ، ص ٥٠ .

« شرقُنا لا يحب المرأة إلا
من وراء حجاب
ربما لكي يتآلف مع الغياب
ربما لكي تكون المرأة حجاباً له :
موتَه قبلَ الموت »[١].

٢٣- وللحداثي السعودي عبد الله الغذامي كلام سيء حول المرأة، ومكانتها في الجزيرة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ، وإشادة بالحداثيين وأمثالهم من دعاة تحرير المرأة [٢].

٢٤- وقد عرف عن محمد حسن عواد – وهو الذي يعدهّ الحداثيون رائدهم الأول – دعوته إلى خروج المرأة وسفورها واختلاطها بالأجانب ، وفي ذلك مخاطبته إياها بقوله :

« دعي التقليد الفردي البليد ، واسحقي الكسل الوراثي التليد ، وحطمي قيوداً كنت ترسفين بها من أمد بعيد »[٣].

ويقول الحداثي محمد صالح الشنطي عن محمد حسن عواد بأنه رفع صوته « منادياً بحقوق المرأة في وقت كان فيه الاقتراب من هذا الموضوع خطراً يثير حفيظة الذين كانوا يتربصون به الدوائر ، { أي الذين ينكرون عليه المنكر ويأمرونه بالمعروف } ، غير أنه مضى غير عابيء بشيء ، فكان يسمي المرأة بالجنس العطوف ، وجمع ديواناً شعرياً من قصائد

---

(١) مجلة إبداع ، ع ٣ ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ١٤ .

(٢) سبقت الإشارة إلى قوله عند الحديث عن الغذامي في فصل « دعاة الحداثة ومواقفهم » فراجعه هناك مفصلاً .

(٣) خواطر مصرحة ص ٤٤ .

الفتيات الشاعرات في المملكة العربية السعودية أسماه (من شعر الجنس العطوف) ، وكان موقفه من المرأة عملياً ؛ إذ سمح لابنته الوحيدة (نجاة) أن تكون مذيعة لأول مرة في تاريخ الإذاعة السعودية على الرغم من حساسية التقاليد وسلطانها »[١]، وواضح مراده بالتقاليد وسلطانها .

وقد أعلن عن مطالبته بتحرير المرأة في مقابلة تلفزيونية في برنامج (مجالس الإيمان) ، الذي بث في شهر نيسان - إبريل - سنة ١٩٦٨م ، في مدينة الرياض[٢].

٢٥- وفي « قصيدة » فيها رمزية وغموض ، يسخر محمد جبر الحربي ، الحداثي السعودي ، بالهاشمي الذي جاء بشرع ، فدانت البلاد « لعاداته معبداً» ، فظلم المرأة وغطاها ، وأصبحت كالسلعة تباع ، وتشترى ، تأمل قوله :

« قلت لا ليل في الليل لا صبح في الصبح
منهمر من سفوح الجحيم
وقعت صريع جحيم الذرى
سالك جسد الوقت معتمر بالنبوءة والمفردات المياه ...
...
أيها الغضب المستتب اشتعل
شاغل خطوة البال منحرف للسؤال
أقول كما قال جدي الذي ما انتهى
رأيت المدينة قانية

---

(١) متابعات أدبية ص ١٦٢ .

(٢) انظر : الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٢٩٠ .

أحمر كان وقت النبوءة

منسكباً أحمر كان أشعلتها

...

أرضنا البيد غارقة

طوف الليل أرجاءها

وكساها بعسجده الهاشمي فدانت لعاداته معبدا

بعض طفل نبي على شفتي ويدي بعض طفل

من حدود القبيلة ، حتى حدود الدخيلة ، حتى حدود القتيلة ،

حتى الفضاء المشاع .

من رجال الجوازات ، حتى رجال الجمارك ، حتى النخاع ، يهجم الخوف

أنى ارتحلنا وأنى حللنا وأنى رسمنا منازلنا في الهواء البديل

وفي فجوات النزاع .

باسمنا باسم روح الخلافة باسم الدروع المتاع

اخرجوا فالشوارع غارقة

والملوحة في لقمة العيش

في الماء

في شفة الطفل

في نظرة المرأة السلعة

الأفق متسع والنساء سواسية

منذ تبت وحتى ظهور القناع

تشترى لتباع وتباع

وثانية تشترى لتباع »[١].

فتأمل قوله هنا « في نظرة المرأة السلعة ... الأفق متسع والنساء سواسية ... منذ تبت وحتى ظهور القناع ... تشترى لتباع وتباع ... وثانية تشترى لتباع » !! .

فما مراده بقوله « منذ تبت » و« حتى ظهور القناع » ! أفهم من هذا أنه منذ نزول سورة تبت ، وحتى نزول تشريع حجاب المرأة ، أصبحت المرأة - بفعل الإسلام - « سلعة تباع » ، وبهذا أصبحت « أرضنا البيد غارقة .. طوف الليل أرجاءها » ، والسبب في ذلك أن « الهاشمي » « كساها بعسجده .. فدانت لعاداته معبدا » .

٢٦- ويدعو الحداثي السعودي محمد الثبيتي إلى نبذ الحجاب ... ، فيقول :

« يأبى دمي أن يستريح

تشدّه امرأة وريح

فرس تناصبني غوايات الرمال

كَسَرتْ حدود القيظ .. واتجهت شمال

أرقيتُ عفّتها بفاتحة الكتاب

قبلتها ..

فاهتز عرش الرمل وانتثرت قوارير

السحابْ .

أسرجتها بالحلم والشهوات

والصبر الجميل

(١) مجلة اليمامة ع ٨٨٧ ، ١٤٠٦/٤/٢٥هـ ، ص ٦٠ ، ٦١ وصحيفة الشرق الأوسط ١٤٠٧/٨/١٥هـ ، ص ١٣ ، وقد ألقى « قصيدته » هذه في مهرجان المربد في العراق عام ١٤٠٧هـ .

عانقتها

فامتدَّ صدري ساحلاً مراً

تنوء به تواريخ النخيل

ناجيتها :

صدئت لياليك القديمة فاحرقي خَبَثَ

النحاس

وأشرعي زمن الصهيل

مذ أهدرتك موانئ البحر القديم

وأرمدت عينيك منزلة الهلالْ

وقف السؤال

غمرتْ جنوب الشمس غاشيةُ الشمالْ .

مذ كنت خاتمة النساء المبهمات

...

إن قام ماء البحرْ !

صاغ الرمل بين مقاطع الجوزاءِ

مُهراً عيطموساً فاتحاً

من قمة الأعراف ممتدَّ ...

إلى ذات العمادْ »[١].

وفي « قصيدة » أخرى يقول :

« قل لليلى تجيء صباح الأحد

– إنها تقف الآن بين الزُّلال وبين الزبد

---

(١) التضاريس ص ٢٥ – ٢٨ .

قل لها : ظاهر الماء ملح وباطنه من زبد
قل لها :
أنت حلّ بهذا البلد
أنت حَلٌّ لهذا الولد »[١].

ويخاطب ابنته قائلاً :

« صباح الخير
كوني تراتيلاً لهذا الصمت ..
فري عن جذوع النخل واعتنقي دماً حراً
صباحاً خافقاً بالمنّ والسلوى
وبالأطفال والحلوى
ألقي عليك تمائمي وقصائدي الأولى ...
أحلم بالزمان الرحبِ .. والمدن الطليقة والقمر .. »[٢].

٢٧ - إذن لا غرابة أن يستنكر غالي شكري إدخال مادة « التربية الإسلامية » في مناهج التعليم المصرية ، فيقول :

« ... ، ولكن وزيراً ممتازاً كالدكتور محمد حلمي مراد قد سقط في فخاخ رد الفعل اليميني ، حين أدخل الدين مادة أساسية في مختلف مراحل التعليم ، لابد من النجاح فيها حتى يتسنى للتلميذ والطالب الانتقال من صف إلى صف عام ١٩٦٥م »[٣].

ويدعو إلى علْمَنة الأزهر بقوله :

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص ٦٦ .

« كذلك فإن علمَنة الأزهر بتحويله إلى جامعة في حزيران ١٩٦١م ... يتجاوز داخلها الدين والعلوم الطبيعية من الهندسة إلى الطب إلى الزراعة إلى الصيدلة ، قد فكّ حصاراً تاريخياً عن هذا المعقل الخطير ، فدخلته – رغم كل شيء – رياح العصر »(١).

فهو يَعدّ إدخال الدراسات العلمية التجريبية ، ونحوها ، إلى الأزهر علْمَنة ؛ لأنه يرى أن الأسلام يتعارض مع تلك الدراسات ، قياساً منه على ملّته المحرّفة التي عارضتها .

وإني لأعتقد أن إدخال تلك الدراسات إلى الأزهر ، قد أريد به إفساد الأزهر بعصرنته وعقلنته .

وتأمّل سخرية غالي شكري بالحجاب الإسلامي ، وآيات القرآن الكريم ، والعصر الأول للإسلام ، بقوله :

« ... ، حتى أصبح منظر الطالبات اللواتي يرتدين الطرحة ، والشباب المهووس بتحضير الأرواح ، وغيرها من الغيبيات ... ، والترنم بآيات المجتمع البدائي ، والعصر الذهبي للخرافات ، أصبح هذا المنظر الغريب على مصر ، والنشاز في تاريخها الفكري والاجتماعي ، شيئاً مألوفاً ومرغوباً »(٢).

٢٨– وتتحدث الحداثية أنيسة الأمين عن المجتمع الحداثي ، الذي نُزع عنه الدين بالثورة الحداثية (فأصبح الإنسان مع نزعة هالة التقديس والألوهة عن الكون ومدبره ، أصبح يقع في مركز الكون ، ويشكل مبدأ القيم والغايات ، وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانوية .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢ .

توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس ، وحلّت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة ونتج عن ذلك أخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء ، ودون اعتبار اللون والعرق أو المذهب والدين » [١].

٢٩- يقول جابر قميحة :

« إن ديوان بعض الشعراء لم يخل من الإزراء بالتراثيات ، والتنكر للقيم التي ارتبطت بها ، بل والدعوة إلى التحرر من هذه القيم الموروثة ، التي كانت – على حد زعمهم – سبباً في الهزيمة ، كما نرى في أكثر من قصيدة لسميح القاسم وتوفيق زياد وبدر شاكر السياب ... » [٢].

ولا غرابة في ذلك إذا علمنا بأن الحداثة في العالم العربي امتداد للحداثة الغربية الثائرة على القيم ، والمتمردة على الأديان ، يقول حنّا عبّود أثناء حديثه عن الحداثة في العالم العربي :

« وبالتالي كان لابد من الشرارة الأوروبية لإحداث الحداثة ، وليس في هذا غضاضة ، فالحداثة فعل كوني شمولي ، وإسقاط لكل جمود عن القيم ، ونزوع نحو القانون ، الذي ما بعده قانون ، إنها فعل نزوع وإدانة في الوقت ذاته ... » [٣].

٣٠ – ويشترط الحداثي اللبناني حسين مروّة على الشاعر أن يكون ثورياً يسعى إلى التغيير الاجتماعي بالثورة على موروثاته العقدية المانعة من الحرية على حد زعمه ، ويقول :

« أتمنى أن يكون الشاعر ثورياً ؛ لأني أعتقد بعظم دوره ،

---

(١) قضايا وشهادات ١٠٢/٢ .

(٢) التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ص ٣٤ .

(٣) الحداثة عبر التاريخ ص ٢٨٣ .

وعمق دوره في التغيير الاجتماعي ، ما دمت أنشد التغيير الاجتماعي الثوري فأنا أتمنى أن يكون هناك دور للشاعر كما يكون هناك دور لغيره من العناصر المغيِّرة ؛ لأني أعتد بدوره الكبير ، بتأثيره الكبير ، بعمق تأثير الشعر في الناس كفن ؛ لذلك أتمنى على الشاعر أن يكون واعياً مفهوم الحرية ، فالحرية الذاتية مرتبطة بحرية المجتمع ، ويكون موقفه ثورياً ؛ فإنه حينئذٍ يكون عاملاً من عوامل التغيير كغيره من القوى المغيرة للمجتمع ... »[١].

ويرى أن المجتمع العربي تغيرت أحواله من البداوة والقروية إلى التحضر والمدنية فلزم من ذلك التطور في أفكاره ومعارفه وثقافاته ، فجاءت الحداثة ولادة طبيعية لهذه الحاجة لتسعى بالمجتمع العربي نحو الثورة والحرية ومواكبة الفكر الحديث [٢].

ولهذا يقول حنّا عبّود :

« وبمجرد أن يؤمن أي إنسان بالتطور ؛ فإنه مؤمن بالحداثة ، وعلى هذا فإن أي مناظرة في الحداثة ستحيلنا إلى البحث عنها في نظرية التطور التي يؤمن بها المفكر أو الأديب أو الشاعر »[٣].

ويقول عبد المجيد الشرفي :

« ولعل أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها ، بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير ... ، هذه التحولات لا تجعل الحاضر مختلفاً عن الماضي فحسب ، ولكنها ترسخ قابلية للتغيير ، فيسود الاعتقاد بأن المستقبل سيكون بالضرورة مختلفاً عن الحاضر » والمراد في عقائده وأفكاره [٤].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٤٢٥ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٢٩ .

(٣) الحداثة عبر التاريخ ص ٧ .

(٤) انظر : الإسلام والحداثة ص ٢٥ ، ٢٦ .

تفكيك الأسرة وتمزيق القبيلة

يحرص الحداثيون على تفكيك الأسرة ، وإلغاء الحسب والنسب ، وتمزيق أواصر القبيلة ، وإشاعة النساء ، دون عوائق دينية أو أسرية أو قبلية ، وهو يما يعبرون عنه « بتحطيم المؤسسة الاجتماعية من أركانها الأولية » ، وتمزيق « العائلة في المجتمع العربي التقليدي » [١].

١- تأمل قول أدونيس :

« إن رأيتَ على مدخل الجامعةْ
نجمةً ، خُذْ يديها .
إن رأيتِ على مدخل الجامعةْ
كوكباً ، عانقيه..
وكتبنا على مدخل الجامعةْ
التواريخ تنْهارُ ، والنار تَطْغى
خُطانا
لهبٌ يتغلغل في جُثة الأرضِ /
نَستأصِلُ العائلة
ونقيمُ الصداقة / غنّوا
للشقوق التي تجرح الدّهر / هذا
زمن يتفتّتُ / غنّوا
لهجوم الفجيعة
أفسِحوا للمقيّد أن يُولِمَ الطّبيعةْ
لأغانيه ... /

---

(١) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ١١٠ .

تأتين تيّاهةً غارقهْ

في محيط الدم العربي ، تجيئينَ أشهى من الصاعقة

لا تقولوا : جُنِنْتَ ،

جنوني أحلامكمْ / أتينا

وهبطنا الظلامَ ، كسرنا قناديله ، وجئنا

مثل أرض تحنّ إلى الماء ، جئنا

مثل رعدٍ تدثر بالغيم / وَعْدٌ :

ستكونون فجراً ... » (١).

٢ – وسئل أدونيس « ما هي أسباب بقاء المجتمع العربي قديماً ، وانقطاعه عن الحداثة » ؟

فأجاب :

« بنيت الحداثة الغربية أو الأوروبية على انقلاب جذري في ماضيها المعرفي ، وفي ماضيها الاقتصادي ، وماضيها الاجتماعي ، في حين أن المجتمع العربي بوصفه مجتمعاً لم يحقق أي انقلاب على أي من هذه المستويات ، بل يمكن القول : إن المجتمع العربي لم يتجاوز حتى الآن الأسس الأولى التي قامت عليها الدولة العربية الأولى ، وهو ، إذن ، لم يدخل التاريخ المعاصر ، لا يزال تاريخه قديماً ؛ لأنه لا يزال استعادة ، بشكل أو بآخر لما أسسه أسلافنا ... ، النظرة إلى الإنسان والعالم لا تزال إجمالاً هي هي ، والقيم المنبثقة عنها لا تزال هي هي ، بهذا لا يزال موقفه من الحياة بشتى أشكالها كما كان ، لم نضف شيئاً جوهرياً ، ولم نغير القيم الموروثة بقيم جديدة ، وهو الأمر البديهي الأول الذي تفرضه الحداثة .

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/٤٩١ ، ٤٩٢ .

لا تزال علاقاتنا الاجتماعية قائمة على العلاقات القديمة إياها : الطائفية والقبلية والعشائرية والسلطوية .

إن الفكر العربي لا يزال قائماً على المرجعية ، يسوغ نفسه دائماً بما أنجز في الماضي ، إن معياره كامن في الماضي ، وفي هذا أيضاً ما يفسر كونه قائماً على المسبقات ، فهناك ، مثلاً ، مفكرون يقولون لك : إن ثمة أوليات لا يجوز النقاش فيها .

والحداثة تهديم للقبليات وللمسبقات ، ويفترض في الفكر العربي المسمى حديثاً أن يكون هدم المسبقات والقبليات ، وتجاوزها ... ؛ لا يمكن أن يكون هناك فكر حديث مع بقاء المسبقات ، مع بقاء المسلّمات ، وبقاء العلاقات القديمة »[١].

٣ – ويكثر الحداثيون من المطالبة بتحرير المرأة ، وإعطائها حقوقها ، وقد آلت هذه الحقوق عندهم – كما يقول أحد الباحثين – « من مطالبة بالإنصاف إلى مطالبة بالتحرر ، واهتزاز وضع العائلة أو تفككها ، وضياع سلطة الأب ، والعلاقات الجديدة بين الأب والأبناء ، أو انعدام العلاقات ، واستعلاء قضية الجنس ، واحتلالها مقام الأهمية ، والاستشفاء في معالجة الكبت (العفة ...) ، بإشباع الرغبات ... ، وقبل كل ذلك كيف غيّرت مفهوم العصبية العائلية ، وحطمت القيم القديمة ، وأيدت التساهل في تصوير الشذوذ ، وأوجدت معنى جديداً للحب ، وفعلت ... ، وفعلت ... مما لا قبل لهذه اللمحة بتصويره »[٢].

٤ – ويسخر الحداثي عبد المجيد الشرفي من « المفكرين المتشبعين

---

(١) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧ – ١٤١٢/١٢/٢٣هـ ، ص ٤٦ .

(٢) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٥٠ .

بالثقافة التقليدية » الذين يعدون « تحرير المرأة العربية المسلمة خدعة استعمارية ، ومكيدة صليبية اغترّ بها المنبهرون بالغرب ، فلم يدركوا تبعاتها في زعزعة نظام الأسرة الإسلامية ، وإشاعة الفساد في الأرض بالتحلل من أسمى القيم الأخلاقية ، فيعم الفجور محل العفة ، والتبرج محل الحياء ، والتمرد محل الطاعة بالمعروف »[١].

٥ – ويدعو الحداثي حليم بركات إلى تفكيك الأسر ، والاغتراب عن العائلة ؛ لأن ذلك يقلل أهمية التمسك بالدين ، وقد يكون سبباً في إلغائه ، فهو يقول :

« أظهرت النتائج أنه كلما ازداد الاغتراب عن العائلة ، ازداد الاغتراب عن الدين ، وبقدر ما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التديّن والولاء الطائفي »[٢].

٦ – وقريب من هذا المبدأ الثوري ضد الأسرة والقبيلة والعائلة ، أكّد الحداثي الجزائري مالك شبل[٣].

٧ – وكذلك الحداثي هشام شرابي حيث دعا إلى الثورة على العائلة والأسرة ، وعلى كل رجل سلطة ، سواء أكان الحاكم ، أم العالم ، أم الأستاذ ، أم الأب ، وولي أمر الأسرة[٤].

٨ – ويقول حسين أحمد حيدر :

« وهكذا .. انحسر الحرام عن الحريم ..

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٢٣١.

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٩ ، وانظر : ص ٢٧٩ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٩١ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ .

{١٥٠٧}

فامتطت النساء الشرفات بعيون تراقص النور والألق ،
فاتحة رئيتها للهواء الطلق
لقد سقطت مقولة :
(إن المرأة كلها عورة) ...
نعم لقد ولجنا النور ، فوأد كل العورات المهترئة ، أو ليس في كل هذا وذاك ما يأخذنا جميعاً إلى ردم القبور النابتة في صدورنا ، ويضعنا في عين .. الشمس .
فلقد آن لنا أن يفارقنا الرعب ،
الذي ينبت لنا في كل زاوية ناباً ،
وفي كل عصر مخلباً ،
وفي كل مقرلة سيفاً ،
زاعماً لنا بأنه سيقطع رقابنا إذا داخلنا الفرح ،
معلناً لنا ..
بأن الغول القابع في المطلق ..
وحش يلقينا للنار إن حلم الجائع منا بنهود الحسناوات »[١].

---

(١) تحديث وتغريب ص ٧٤ ، ٧٥ ، وانظر : ص ٧٦ ، ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

المطلب الثالث

رفض اللغة العربية

أعداء الإسلام يسعون إلى إلغاء اللغة العربية

الدعوة إلى هجر اللغة العربية ، وتغيير قواعدها ، واستبدال اللهجات المحلية العامية بها ليس جديداً ، وإنما هو قديم ، خطط له أعداء الإسلام ؛ لأنه من أعظم الطرق وأقرب الوسائل لحرب الإسلام وإلغائه من قلوب أهله .

يقول أحد الغربيين :

« متى توارى القرآن ومدينة مكة من بلاد العرب يمكننا حينئذٍ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة ، التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه ، ولا يمكن أن يتوارى القرآن حتى تتوارى لغته »[١].

ويقول الحاكم الفرنسي في الجزائر ، في ذكرى مرور مائة سنة على احتلال الجزائر : « إنا لن ننتصر على الجزائريين ما داموا يقرأون ويتكلمون العربية ، فيجب أن نزيل القرآن العربي من وجودهم ، ونقتلع اللسان العربي من ألسنتهم »[٢].

ويقول (مستر سيديو) :

« إن اللغة العربية حافظت على وجودها وصفائها بفضل القرآن ، ومن ثم فإن كل هذه المحاولات لإفساد جوهرها هي بمثابة هجوم على الإسلام يتخفى وراء عباءات كاذبة مضللة »[٣].

ويقول (ليفي أشكول) :

« إننا لن نسمح بوجود لغة واحدة ، وشعب واحد ، ودين واحد، في الشرق الأوسط »[٤].

---

(١) انظر : الفصحى لغة القرآن ص ١٦٦ .

(٢) قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله ص ٢١ .

(٣) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ١٨ .

(٤) انظر : الفصحى لغة القرآن ص ١٣٨ .

ومن أوائل من عرف عنه دعوته إلى إلغاء اللغة العربية ، واستبدال العامية بها الدكتور الألماني (ولهلم سبيتا) ، الذي كان مديراً لدار الكتب المصرية ، ففي عام ١٨٨٠م ألف كتاباً بعنوان « قواعد اللغة العربية العامية في مصر » ، دعا فيه إلى اتخاذ العامية لغة أدبية ، بحجة صعوبة اللغة العربية الفصحى ، وحاول إثارة العنصرية العرقية المصرية ضد اللغة العربية ، فأشار إلى فتح « العرب » لمصر ، ونشر لغتهم العربية بين أهلها ، وقضائها على اللغة القبطية لغة البلاد الأصلية ! [١].

ثم عرفت هذه الدعوة الخبيثة عن (اللورد دوفرين) ، الوزير البريطاني ، الذي قام بزيارة مصر عام ١٨٨٢م ، فرفع بعد زيارته تقريراً إلى وزير الخارجية البريطاني دعا فيه إلى معارضة الفصحى ، وتشجيع لهجة مصر العامية ، ومما جاء في تقريره :

« إن أمل التقدم ضعيف في مصر ، طالما أن العامة تتعلم اللغة الفصيحة العربية – لغة القرآن – كما هو في الوقت الحاضر ... » [٢].

وفي سنة ١٨٩٠م ألف الدكتور الألماني (كارل فولرس) كتاباً عن اللهجة العربية الحديثة في مصر ، كتبه بالألمانية ثم ترجم إلى الانجليزية سنة ١٨٩٥م ، اقتصر في كتابه على دراسة لهجة أهل القاهرة ، واستنبط حروفاً لاتينية لكتابة العامية ، وفي كتابه وصف اللغة العربية الفصحى بالتخلف والجمود والصعوبة [٣].

وفي عام ١٨٨٣م قدم مصر (وليام ويلكوكس) ، الذي كان

---

(١) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ١٨، وأباطيل وأسمار ص ١٦٢ .

(٢) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ٤ .

(٣) انظر : أجنحة المكر الثلاثة ص ٢٠٢ ، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص ٤٩ .

مهندساً للري في القاهرة إبان الاحتلال البريطاني ، وظل في مصر إلى أن هلك سنة ١٩٣٢م ، أمضى هذه المدة الطويلة في مصر داعياً إلى دينه الباطل ، مهاجماً الإسلام ولغته العربية ، حيث اشترى مجلة كانت تصدر بعنوان (الأزهر) [١]، وسخرها لخدمة أهدافه التنصيرية ، ومنها مهاجمة اللغة العربية ، كما أنه اشتهر بمحاضراته ، التي يكثر فيها من نقد اللغة العربية ، وفي سنة ١٩٢٦م نشر رسالة بعنوان « سوريا ومصر وشمال أفريقيا تتكلم البونية لا العربية » ، دعا فيها إلى ضرورة اتخاذ العامية لغة للتعلم بدل اللغة العربية الفصحى ، واقترح تحديد مدة مقدارها عشر سنوات ، وهي كفيلة -- كما يقول - بتخليص المصريين من الصخرة الثقيلة التي يعانون منها باستخدام اللغة العربية الفصحى [٢].

ثم جاء القاضي الانجليزي (سلدن ولمور) فوضع كتاباً بالانجليزية ، عنوانه « العربية المحكية في مصر » ، ومما جاء فيه :

« ومن الحكمة أن ندع جانباً كل حكم خاطئ وجه إلى العامية ، وأن نقبلها على أنها اللغة الوحيدة للبلاد ، على الأقل في الأغراض المدنية التي ليست لها صبغة دينية ... » ، وتحدث في كتابه كثيراً عن صعوبة اللغة العربية ، وأنها سبب انتشار الأمية [٣].

وفي سنة ١٩٢٦م اشترك الانجليزي (باول) ، وقد كان قاضياً بالمحاكم الأهلية بالقاهرة ، مع زميله (فيلوت) أستاذ اللغات الشرقية

---

(١) هذه غير مجلة « الأزهر » التي تصدر عن جامعة الأزهر .

(٢) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٣٢ ، والفصحى لغة القرآن ص ١٢٧ ، وأباطيل وأسمار ص ١٦٥ .

(٣) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٢٥ ، وأجنحة المكر الثلاثة ص ٢٠٣ .

بجامعة كمبردج ، في وضع كتاب باللغة الانجليزية ، أسمياه « المقتضب في عربية مصر » ، وهو يدعو إلى اتخاذ العامية وانتقاد اللغة العربية الفصحى بشتى أنواع الانتقادات [١].

ومن العرب من يسعى إلى إلغاء اللغة العربية

وقد قامت الدول الغربية بتشجيع اللهجات العامية في العالم العربي ، ففتحت المدارس لمثل هذه التخصصات ، فمثلاً في إيطاليا تدرس اللهجات العامية في مدرسة « نابولي للدروس الشرقية » ، وفي فرنسا ، تدرس كذلك العامية العربية في « مدرسة باريس للغات الشرقية الحية » ، وغير هذا كثير [٢].

ومن الأمور العجيبة أن نسمع من أبناء جلدتنا من ينادي بتدريس اللهجات العامية في الجامعات العربية !!.

ولقد تبنى الدعوة إلى العامية ، ومحاربة اللغة العربية عدد من العرب ، أمثال سلامة موسى،وأحمد لطفي السيد ، وقاسم أمين ، والخوري مارون غصن ، ومحمود تيمور، وأنيس فريحة ، ولويس عوض ، وسعيد عقل ، وفريد أبو حديد ، وأمين الخولي ، وتوفيق الحكيم ، وغيرهم [٣].

وممن نادى بهذه الدعوة الخطيرة ، عبد العزيز فهمي ، حيث دعا إلى إلغاء الحروف العربية ، والكتابة بالحروف اللاتينية ، وطرح دعوته في

---

(١) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٣٠، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص٥٣ .

(٢) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٩ ، ١٠ .

(٣) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ٥ ، ٨ ، والفصحى لغة القرآن ص ١٧٠ ، وتاريخ الدعوة إلى العامية ص ١١٨ ، وأجنحة المكر الثلاثة ص ٣٠٨ .

الجلسة التي عقدها مجمع اللغة العربية في ٣ مايو سنة ١٩٤٣م ، ومما قاله في تلك الجلسة :

« ... ، وهذه المشقة تحملني على الاعتقاد بأن اللغة العربية من أسباب تأخر الشرقيين ؛ لأن قواعدها عسيرة ، ورسمها مضلل ... ، وأنتهي إلى القول بوجوب تغيير رسم الكتابة العربية ، وذلك باتخاذ اللاتينية ... » [١].

وقد عرف عن سعيد عقل دعوته إلى « اللغة المحكية » وإحلالها محل « اللغة المكتوبة » غير المحكية ، أي اللغة العربية ، ويرى أن هناك صراعاً سينشأ بين بعض اللهجات العربية المحكية للحلول محل العربية الأم، وأن هذه « اللغات » أي اللهجات قد تتعايش جنباً إلى جنب . وفي عام ١٩٦١م نشر سعيد عقل كتابه ، الذي يحمل عنوان « يارا » ، طبّق فيه دعوته إلى « اللغة المحكية والأحرف اللاتينية » ، بل إنه أسس دار نشر ، سماها « يارا » ، وهي تعني بنشر الأعمال التي تنتهج الطريق نفسه [٢].

وفي عام ١٩٦٨م كتبت مجلة (شعر) اللبنانية الحداثية تقول بأن سعيد عقل يتولى اليوم أكثر من أي يوم مضى الدعوة الفعلية إلى كتابة ما يسميه « اللغة اللبنانية » بأحرف لاتينية ؛ ذلك أنه ينوي – كما تقول المجلة – إصدار سلسلة من الآثار الفينيقية وسواها بهذه اللغة ، فضلاً عن إرادته زيارة المدارس لمباشرة تعليم هذه « اللغة » [٣].

وفي وقت لاحق أقيم مهرجان الشاعرات اللبنانيات في أنطلياس ، فوقف سعيد عقل ليعرّف الشعر باللغة العامية ، فقال :

---

(١) انظر: تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٢٠٨ ، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص ٥٨ .

(٢) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٥ .

(٣) انظر : مجلة (شعر) ع ٢٧ ، ١٩٦٨م ، ص ١٤٧ .

« ... ، الشعر هدرة عاصدر الكون ... ، القصية هيكل بهندستو ، الهيكل تعمير ومش صعب ... »[١].

ويرى سعيد عقل « أن لغة الكلام في لبنان كما في كل قطر هي حصيلة اللغات التي سادت في هذا القطر أو ذاك ، عبر التاريخ ، فلغة الكلام ... هي نتيجة خبرة اللبناني اللغوية عبر التاريخ ، كالفينيقية ، والارامية ، والسريانية .. ثم العربية ، وإذن يقتضي أخذ لغة الكلام هذه وكتابتها كما هي صوتياً ، واستخراج قواعدها كلغة جديدة ، لا علاقة لها بجذورها العربية ... »[٢].

---

(١) انظر الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٦ .

(٢) أسئلة الشعر ص ١٤٩ .

الحداثة ترفض اللغة العربية

الحداثيون في العالم العربي يسيرون على نهج أسيادهم الحداثيين في الشرق والغرب ، في هذه المسألة - الثورة على اللغة وتغييرها - شأنهم في ذلك شأنهم في المسائل والأمور الحداثية الأخرى ؛ فإن الحداثيين الغربيين أمثال « دانتي » و « رامبو » و « ت . س . اليوت » وغيرهم دعوا إلى تغيير لغتهم وتطويرها ، واستحداث لغة حديثة للحداثة [١].

وعلى نهجهم سار الأتباع ، من الحداثيين في العالم العربي ، فدعوا إلى تغيير لغتهم العربية ، وتطويرها ، واستحداث لغة حداثية جديدة، وما علم هؤلاء الجاهلون أن مكانة لغتهم العربية ، ومنزلتها تختلف من مكانة ومنزلة وتاريخ لغات أولئك الحداثيين الغربيين .

يقول محمد العبد حمود :

« اقتفى شعراء الحداثة في نظرتهم للغة خطى شعراء الحداثة الغربيين ، شأنهم في هذا الموضوع شأنهم في كل موضوع آخر ، ثم بدأوا بعد ذلك (التبشير) بمفهومهم هذا على صعيدي النظرية والتطبيق .

فقد أدرك الشعراء المعاصرون أن الكشف عن الجوانب الجديدة في الحياة يستتبع بالضرورة الكشف عن لغة جديدة ، فليس من المعقول في شيء أن تعبر اللغة القديمة عن تجربة جديدة ، ومن هنا تميزت لغة الشعر المعاصر بعامة عن لغة الشعر التقليدية ... » [٢].

---

(١) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٥ ، وقضايا الشعر الحديث ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، والحداثة في الشعر ص ٢٧، ٥٥، ٦٨ . والحداثة في الشعر العربي المعاصر ، بيانها ومظاهرها ص ١٦٤، ١٦٥ .

(٢) الحداثة في الشعر العربي المعاصر ، بيانها ومظاهرها ص ١٦٠، ١٦١، وانظر الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ص ١٧٤ .

فالأعداء من اليهود والنصارى وأمثالهم يخططون لهدم اللغة العربية الفصحى ، وأذنابهم من الحداثيين والعلمانيين ينفذون تلك الخطط في بلدانهم .

لقد جاءت الحداثة ونادت بإلغاء اللغة العربية الفصحى ، بحجة تطويرها ، وتغييرها ؛ لأنها من عوائق التقدم والحضارة والتحديث .

فاللغة العربية موروثة ، وهي لغة القرآن الكريم ، ولغة الحديث النبوي الشريف ، فهي إذن لغة « مصادر المعرفة » عند المسلمين وهي لغة الإسلام .

وبالتالي فإن من الصعوبة تحديث مصادر المعر فة إلا عن طريق تحديث اللغة العربية .

ولهذا كثرت مطالبة الحداثيين بتحديث اللغة ، وتطوير اللغة ، وتغييرها ، ولن يتم ذلك إلا بإلغاء قواعدها ، وهدم أصولها ، واستبدال « اللغة الشعرية » أو الحداثية باللغة العربية .

ومنذ نشأة الحداثة في العالم العربي ، والحداثيون يدعون إلى « تثوير » اللغة العربية ، و « تفجير قواعدها » .

١ – فقد عرف عن مؤسس الحداثة ، الحداثي النصراني يوسف الخال دعوته إلى إلغاء اللغة العربية ، والتمرد على قواعدها ، واعتماد اللهجة اللبنانية ، وهي ما كان يطلق عليها « لغة الكلام المحكية » ، وقد ألقى محاضرة في الجامعة الأمريكية عام ١٩٤٢م ، ثم لخص ما جاء فيها قائلاً :

« لغة الكلام في الأقطار العربية جمعاء هي لغة عربية متطورة من اللهجات (الجاهلية) التي رافقت الفتح العربي ، وفي طليعتها لهجة قريش التي جعلها القرآن لغة الفتح ، ونموذجاً للغة العربية المكتوبة ... وهي في تطورها تأثرت بالبنية الثقافية والاجتماعية والجغرافية المحلية ، وإذا ما نظرنا إلى لغة الكلام هذه نجد أن تطورها واحد ، وهذا التطور ألخصه لك

في نقاط ، أهمها : إلغاء الإعراب ، والاستغناء عن عدد من الضمائر ، والاكتفاء بإسم واحد من أسماء الموصو هو (اللي) ، والإكتفاء باسم إشارة واحد هو (ها)، وأخيراً الاستغناء عن نون النسوة وضمير المثنى ، إلخ ... .

هذا مع العلم أن العالم العربي منقسم ، كما في الواقع إلى أربع بيئات ثقافية ، وبالتالي لغوية ، فإذا اعتمدت لغة الكلام في كل من هذه البيئات الأربع لغة كتابية ، ثم تركت لها حرية النمو والاستيعاب والتجربة فلن يمضي زمن طويل حتى تبرز شخصيتها المميزة ، تماماً كما كانت الحال في العالم اللاتيني [1].

وفي مقابلة معه قال :

« والآن حان لنا أن ندرك أن العقلية الحديثة تقتضي لغة حديثة ، فنحن لا نكون حديثين بلغة قديمة ، ووعينا هذا يدل على أننا بالفعل قد مشينا في طريق الحداثة ، وإذا كنا نتحدث عن الثورة اليوم فهذا أول طريقها » [2].

إذن أول طريق الثورة الحداثية هو الثورة على اللغة العربية ، وتحطيم قواعدها واستبدال العامية بها ، كما يقول مؤسس الحداثة الأول يوسف الخال ، صاحب مجلة (شعر) الحداثية .

وقد كان من أهداف مجلة (شعر) تغيير قواعد اللغة العربية ، واستبدال « اللهجة المحلّية » أو ما عبر عنه « بلغة الكلام » بها ، ولهذا أعلن يوسف الخال إخفاقه في خطته ، وتوقف مجلته بسبب اصطدامها بجدار اللغة ، « وجدار اللغة هو كونها تكتب ولا تحكى ... » [3].

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ .

(٣) انظر: مجلة (شعر) ع ٣١/٣٢ ، صيف - خريف ١٩٦٤م ، ص ٧ .

ويؤكد يوسف الخال أنهم « مكبلون بصعوبات هي في أساسها راجعة إلى فقدان الحداثة في الوطن العربي ، أولى هذه الصعوبات اللغة »[١]، ويقول : « فنحن نفكر بلغة ، ونتكلم بلغة ، ونكتب بلغة ، فهل يكون أننا في الواقع لا ننشئ أدباً لأننا لا نكتب بلغة الشعب ؟ أما بدأ الأدب الانكليزي مثلاً بتشوسر ، والإيطالي بدانتي ، حين كتبا باللغة التي طورتها الألسن ؟ .

هذا الحرص على تجميد اللغة في قواعدها القديمة المتوارثة دليل على أن العقل العربي غير حديث بعد - أي لا علمي ولا علماني ... ، والحقيقة أن اللغة العربية تطورت ، وتتطور دوماً على ألسنة شعوبها ، وأن هذه اللغة العربية المتطورة هي لغة الحاضر والمستقبل ، وأن استخدامها في الكتابة كما في الحديث أمر محتوم ، هكذا نتغلب على هذه الصعوبة الأساسية في وجه أدب عربي حي مبدع حديث »[٢].

ثم دعا إلى تغيير « قواعد اللغة وأصولها » مبيناً كيفية ذلك في منظوره ، ثم وصل إلى نتيجته التي قال فيها :

« كل قصيدة ناجحة لا تكون إضافة على التراث الشعري فقط ، بل تغيير لغوي وشعري لهذا التراث »[٣].

وكان يوسف الخال يؤكد في محاضراته الدعوة إلى « إبدال التعابير والمفردات القديمة التي استنزفت حيويتها { على حد تعبيره } بتعابير ومفردات جديدة مستمدة من صميم التجربة ومن حياة الشعب »[٤].

---

(١) وقال في موضع آخر بأن لتلك الصعوبات أسباب « دينية » ، هي التي أعاقت تغيير اللغة ! انظر : قضايا الشعر الحديث ص ٣١٢ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ٦، ٧.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢، وانظر ص ١٩ - ٢٢، و٥٤ -٦١ ، ٩٠، ٩١ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٠ .

وقد كتب يوسف الخال مقالات باللهجة العامية اللبنانية في مجلته « شعر » ، وشجع كتابة القصائد العامية فيها ، وبخاصة ما يكتبه ميشال طراد [١].

وفي مؤتمر روما ، دعا يوسف الخال إلى اعتماد اللهجة المحلية واستبدالها باللغة العربية ، التي تعيق التطور على حد زعمه [٢].

ثم في عام ١٩٦٨م كتب يوسف الخال في مجلته مؤكداً دعوته إلى إلغاء قواعد اللغة العربية ، ومقرراً « أن اللغة هي التي تحكى ، لا التي تكتب ، أي أنها التي تحكى وتكتب معاً » [٣] ، أي هي اللهجة المحلية العامية .

٢ - والحداثي أنسي الحاج ، وقد كان من أعضاء « تجمع شعر » الحداثي ، كان يدعو إلى ما يسميه « تثوير اللغة » ، ويقول :

« إن النفسية الثائرة وحدها لا تفعل دونما أداة ثائرة ... كل شاعر مخترع لغة ... ؛ لأن الشاعر في حاجة دائمة إلى خلق دائم لها » [٤].

٣ - وكذلك الحداثي شوقي أبو شقرا ، أحد أعضاء « تجمع شعر » عرف عنه ثورته على اللغة العربية ، ودعوته إلى استعمال اللهجة اللبنانية ، وهذا ما طبقه في كتاباته [٥].

٤ - وأيضاً خليل حاوي الذي دعا إلى موافقة جبران خليل جبران في دعوته إلى تهديم بنية اللغة العربية ، فقال :

---

(١) انظر : - مثلاً - مجلة شعر ع ٤ ، ١٩٥٧م ، ص ١٠٩ - ١١١.

(٢) انظر : الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) مجلة شعر ع ٣٧ ، ١٩٦٨ ، ص ٧ ، وانظر : دعوته إلى إلغاء اللغة العربية بإلغاء قواعدها وأصولها ، واستبدال اللهجة المحكية بها ، في مقابلة معه في كتاب قضايا الشعر الحديث ص ٢١٢- ٢١٥ .

(٤) ديوانه « لن » ص ٢٠ .

(٥) انظر :مجلة شعر ع ١٩، ١٩٦١م ، ص ٩٨ .

« وعلينا أن نوافق جبران في قوله : إن الوسيلة الوحيدة لإحياء اللغة هي في قلب الشاعر ، وعلى شفتيه ، وبين أصابعه ، ومن العجب أنه استطاع أن يوسع مدى العربية على ما سنرى باعتماده الكلمات المألوفة ليس غير ، حتى بلغ بها مجالات لم تعرفها من قبل »[(١)].

٥ – ويدعو الحداثي عز الدين إسماعيل إلى « الكشف عن لغة جديدة ، فليس من المعقول في شيء أن تعبر اللغة القديمة عن تجربة جديدة»، وبالتالي فلابد من « خلق معجم شعري جديد يناسب تجارب العصر الجديدة » ، وقاموس لغوي حديث يناسب « الظروف المعاشية الراهنة » وبالأفكار والتصورات والآراء الحداثية الحديثة [(٢)].

٦ – ولهذا يعرف أدونيس الحداثة بأنها « فن يجعل اللغة تقول ما لم تتعود أن تقوله ... ، يصبح الشعر في هذه الحالة ثورة على اللغة ، وفي هذا يبدو الشعر الجديد نوعاً من السحر ؛ لأنه يجعل ما يفلت من الإدراك المباشر مدركاً »[(٣)].

وفي موضع آخر عرف الحداثة بأنها « تفجير لآفاق اللغة ... ، وفتح دروب جديدة من التجريب في رحاب الممارسة الإبداعية ، واستكشاف طرق تعبيرية تتلاءم وحجم هذا التساؤل ... » ، وهذا المفهوم يتشابك مع أربعة عناصر أساسية في تحديد المفهوم الكلي للحداثة الشعرية ، وهي « الشعر ، والشكل الشعري ، واللغة ، والشاعر »[(٤)].

---

(١) جبران خليل جبران ص ٢٨٢ .

(٢) انظر : الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ص ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨، ١٨٠-١٨٢ .

(٣) زمن الشعر ص ١٧ .

(٤) انظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

ثم تأمل قوله في دعوته إلى « تثوير » اللغة العربية :

« ليست اللغة وسيلة تعبير وحسب ، وإنما هي كذلك طريقة تفكير، لكل وضع اجتماعي إذن لغته ، لغتنا السائدة هي لغة أوضاعنا السائدة ، وهذه أوضاع متخلفة ، على جميع المستويات ؛ لهذا كانت لغتنا متخلفة على جميع المستويات ، إنها لغة بيانية ، صنعية ، زخرفية ، والمجتمع هنا يستهلك اللفظة كمتعة فردية ، أي كما يستهلك السلعة ، هكذا فقدت اللغة حيوية الإبداع ، وحرارة الحياة ، تحولت إلى ما يشبه الركام ... ؛

لا يمكن أن نخلق ثقافة عربية ثورية إلا بلغة ثورية ، تثوير اللغة جزء من تثوير المجتمع ككل ... ، كيف نجعل ، إذن ، من اللغة العربية لغة ثورية ؟ هذه فيما يخيَّل إلي مشكلة من أعقد المشكلات التي تواجهها حركة الثورة العربية ، لكن ماذا نعني بثورة اللغة ؟ نعني أن تصبح الكلمة وبالتالي الكتابة ، قوة إبداع وتغيير تضع العربي في مناخ البحث والتساؤل والتطلع ... ، الثورة اللغوية هنا تكمن في تهديم وظيفة اللغة القديمة ، أي في إفراغها من القصد العام الموروث ، هكذا تصبح الكلمة فعلاً ، لا (ماضي) له ، تصبح كتلة تشع بعلاقات غير مألوفة ... .

الفرق الأساسي بين اللغتين (القديمة) و (الحديثة) هو أن المعنى في اللغة (القديمة) موجود مسبقاً ، والكاتب يصوغه بشكل جديد ، لكن المعنى في اللغة (الحديثة) الثورية ينشأ في الكتابة وبعدها ، فالمعنى فيها بَعْديّ لا قَبْلي ... ، الكاتب ليس ثورياً إلا لأنه يزعزع هذا العالم الأليف، الموروث ، من أجل ابتكار عالم نقي جديد .

لا تنفصل الثورة في اللغة عن الثورة في الحياة ، ونحن في المجتمع

العربي نواجه معاً هذه المشكلة المزدوجة : تثوير الحياة وتثوير اللغة »[١].

ويتساءل في موضع آخر « كيف يمكن التوفيق بين ماضٍ يجعل من اللغة جوهر الإنسان ، وحاضر لا يرى فيها إلا أداة ، ولا يتردد في الدعوة إلى تغيير بنائها ، وإحلال العاميّات محلّها ؟ وإذا تذكرنا صلتها في الوعي العربي الأصلي ، بالمقدّس ، وتحديداً بالقرآن ، أفلا نرى أن في جهلها ، أو الدعوة إلى تغيير بنائها ، وإحلال العاميّات محلها ، نوعاً من القول بوعي آخر ، وهوية مغايرة ؟

هكذا تتضح لنا ، بشكل أكثر تعقيداً إشكالية الحداثة ، اليوم ، على مستوى اللغة ، فما كان العلامة الأولى على حضور العرب كيانياً وإبداعياً ، يفسد ويتراجع »[٢].

ولهذا فإن الحداثي - في نظر أدونيس - « يخرج بالكلمات عمّا وضعت له أصلاً ، أي يخرج بها عن المألوف والعادة ، إنه يفرغ الكلمات من دلالاتها السابقة ، ويشحنها بدلالات جديدة ، من أجل أن يسمي أشياء لم يسمها أحد قبله ... ، وإنما يجب لكي نفهمها .. أن نلجأ إلى تأويلها ، بمعنى أننا لا يجوز أن نفسرها بحرفيتها ، بل برمزيتها ، وهذا ما سمي في علم الجمال القديم ، المجاز ، وما نسميه اليوم : اللغة الشعرية ، هذه اللغة هي التي تتيح للشاعر أن يسمي القبلة ناقة ، وجسد حبيبته ساحة ، وأن يقول أن هذه الساحة أضيق من أن تتسع لقبلاته ... »[٣].

وعلل أدونيس استعمال « اللغة الشعرية » ؛ بكونها تشوّق الناس

---

(١) زمن الشعر ص ١٢٩ ، ١٣١-١٣٣ .

(٢) الشعرية العربية ص ٨٨، ٧٩ .

(٣) الثابت والمتحول ٢٩٢/٣ ، ٢٩٣ .

إلى استماع ما يقوله الحداثي ، ولو استعمل لغة الوضوح « لم يبق هناك تشوق أصلاً »[1].

ثم تحدث عن الشعر الحداثي فقال :

« الشعر نقيض الوضوح ... ، فالشاعر لا ينطلق من فكرة واضحة محددة ، بل من حالة لا يعرفها هو نفسه ، معرفة دقيقة ، ... إن حدسه كرؤيا وفعالية وحركة ، هو الذي يوجهه ويأخذ بيده ... ويغير علاقته باللغة .

إذا كان الشعر تجاوزاً للظواهر ومواجهة للحقيقة الباطنة في شيء ما أو في العالم كله ، فإن على اللغة أن تحيد عن معناها العادي ، ذلك أن المعنى الذي تتخذه عادة لا يقود إلا إلى رؤى أليفة ، مشتركة . إن لغة الشعر هي اللغة الإشارة ، في حين أن اللغة العادية هي اللغة الإيضاح. فالشعر هو ، بمعنى ما جعل اللغة تقول ما لم تتعلم أن تقوله .... هذا يعني أن لغة الشعر ليست لغة تعبير بقدر ما هي لغة خلق ، فالشعر ليس مساً رفيقاً للعالم ، وليس الشاعر الشخص الذي لديه شيء ليعبر عنه وحسب ، بل هو إلى ذلك الشخص الذي يخلق أشياءه بطريقة جديدة »[2].

٧ – والحداثي صلاح عبد الصبور يدعو إلى « الجسارة اللغوية » ويطبقها في إنتاجه ، فهو يتحرر من اللغة الشعرية « التقليدية » إلى لغة الحياة العامية ، فيستعمل ألفاظاً عامية مألوفة عند العوام ، ويزعم أنها تبعث في مشاهده ومواقفه دبيب الحياة ! ، ثم يقول بعد ذلك :

« ونحن على حق حين نلتقط الكلمة الميتة من القاموس ما دمنا نستطيع أن نعطيها دلالة واضحة ، ونحن على حق حين نلتقط الكلمة من

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٩٣ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

أفواه السابلة ما دمنا نستطيع أن ندخلها في سياق شعري »[١].

لقد أصبح من الركائز الرئيسة للحداثة أن يكسر الحداثي «نمطية اللغة» ، وأن يستحدث لغة حداثية جديدة ، تتمرد على القوالب المعروفة ، تحت ستار أن هذه القوالب قد لاكتها الألسنة حتى باتت فارغة من مضامينها الحقيقية .

ويزعم الحداثيون أن الحداثي حين يتمرد على نمطية التعبير اللغوي ، إنما يعيد صياغة اللغة من جديد ، ويفجر الطاقات التعبيرية للألفاظ[٢].

٨ - ولما سئل الحداثي المغربي محمد بنيس « كيف تفهم الملمح المرضي داخل اللغة ؟ » ، أجاب بقوله :

« بالنسبة لي هو حالة التدمير ، فلا يمكن أن نكون في هذا العصر إلا أبناء عاقين لسلطة استبدادية وقاسية وعنيدة ، تراكمت عبر العصور ، وهو موقف شرعي بالنسبة لكل كتابة متميزة في الثقافة العربية والإبداع العربي منذ المراحل الأولى إلى الآن ، هكذا كانت المدرسة البديعية، وكذلك الكتابة الصوفية ، ثم النزعة الخطية في الكتابة الأندلسية المغربية ، إنها أخذ الموروث اللغوي الأدبي (الشعري) مواربة وبكل مكر ، يعتمد اللباقة أحياناً والوقاحة أحياناً أخرى ... ، والأساس لكل رؤيا مغايرة هو كيف أن تكون مع التراث وضده ، داخله وخارجه ، تعيد كتابته وتمحو إمضاءه .

إذن المرض هنا هو هذا الشيء المعدي في اللغة وباللغة ، والممتد من الذات إلى المجتمع عبر اللغة ... »[٣].

---

(١) حياتي في الشعر ص ١٣٥ .

(٢) انظر : مجلة عالم الفكر مجلد ١٩، ع ٣ ، ص ١٧، وراجع ما قاله جبرا إبراهيم جبرا حول ضرورة « تفجير » اللغة و « تثويرها » في قضايا الشعر الحديث ص ١٩٣، ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٣) حداثة السؤال ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٩ - وللحداثي المغربي محمد عابد الجابري كتابات كثيرة نقد فيها اللغة العربية ، وقدح في أعلامها الأوائل ، ثم قال :

« والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى ، لغة المعاجم والشعر والآداب ، قد ظلت ولا زالت تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم ، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم ، بل في خيالهم ووجدانهم ، يتناقض تماماً مع العالم الحضاري - الآلي الذي يعيشونه ، والذي يزداد غنى وتعقيداً ، فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلاً صانع عالم العربي ، العالم الذي كان يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال ، بل على مستوى العقل والوجدان ، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف ، تماماً كالعالم الذي استنسخته اللغة العربية في العصر (الجاهلي) ، عصر (ما قبل التاريخ) العربي ؟ »[١].

ثم أكد بعد ذلك أن نقد « الجانب اللغوي في الثقافة العربية ... ركيزة أساسية من ركائز نقد العقل العربي »[٢].

وهذا ما فعله الجابري حيث نقد أصول اللغة العربية وقواعدها وأعلامها ، ومن تؤخذ عنه في الصدر الأول للإسلام ، ونتيجته أنها لغة بدوية جاهلية غير حضارية ؛ لأنها أخذت عن الأعراب الجهلة ، وهذا ما جعله يقرر أن « الأعرابي صانع عالم العربي »[٣].

والحداثيون ينادون بهجر اللغة العربية ، بدعوى أنها عاجزة ؛ إذ ليس فيها - على حد زعمهم - أسماء للمصطلحات الحديثة ، بجميع

---

(١) التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ١٤١ -١٥٩ ، وغيرها .

مجالاتها ، الصناعية والفنية ، والأدبية ، و « العلمية » ، ونحو ذلك .

كما زعموا أنها معقدة الصيغ ، صعبة الإملاء .

١٠- تأمل سخرية عبد الوهاب البياتي ، إذ يقول :

« اللغة الصلعاء

كانت تصنع البيان والبديع

فوق رأسها باروكة

وترتدي الجناس والطباق

في أروقة الملوك

وشعراء الكدية الخِصيان في عواصم الشرق

على البطون في الأقفاص يزحفون

ينمو القمل والطحلب في أشعارهم »[1].

١١ - ويقول سعيد السريحي :

« ... ، حيث أصبح من خصائص القصيدة الجديدة ، ذلك التركيب غير العادي للعبارة ، من حيث التقديم والتأخير ، والذكر والحذف، والفصل والوصل ، وأصبحنا نجد الألفاظ تتناثر تناثراً عجيباً ، لا تربطها رابطة ، إذ اختفت كثير من الأدوات النحوية ، التي اعتدنا وصل الجمل بها، وكذلك استعملت حروف كثيرة في غير معانيها ، التي وضعت لها ، وتوالت الضمائر من غير أن يكون هناك ذكر لمن تعود إليه ، ومن شأن ذلك أن يزيد من غموض القصيدة الجديدة ، وانفصالها عن القارئ ، وقد حرص الشاعر المحدث { أي الحداثي } على كسر الإطار العام للتركيب اللغوي ، خلال ثورته العارمة على الاتجاه العقلي ، الذي هيمن علي اللغة »[2].

(١) من قصيدة « سارق النار » ، في ديوانه ٢/٥٦ .

(٢) الكتابة خارج الأقواس ، ص ٢٧ .

ثم تأمل قوله – عندما يتحدث عن الإبداع الحداثي – : فيقول :

« بوسعنا أن نقول إن للشعر خاصة ، وللإبداع عامة نحوه الخاص ، ولنجرؤ قليلاً فنقول : إنه ضد النحو ، تتحرك فيه اللغة ، وفق منطق شعري خاص ، لم يعد لمقولات المطابقة في الإفراد ، والتثنية ، والجمع ، والتذكير ، والتأنيث ، وحركات الإعراب ما يقتضي وجودها من خارج ، وإنما تظل كل تلك الأسس النحوية احتمالات ، من شأن الرؤيا أن تحرك النص بعيداً عنها ، إن كان لذلك التحريك ما يقتضيه »[١].

وقد قال قبل ذلك :

« ... ، ومن هنا فإن علينا أن ندرك أن أول خطوة نخطوها نحو العالم المغلق للقصيدة الجديدة هو أن نبدأ من هذا التصور اللغوي القديم ، بحيث يكون وقوفنا أمام الشعر وقوفاً أمام لغة الشعر نفسها »[٢].

١٢– ويقول وفيق خنسة :

« اللغة التقليدية رسمية ، مصنوعة ، قاموسية ، بينما لغة الحداثة حية متجددة ، متمردة على القواميس ، نابعة من الحياة »[٣].

فالحداثيون أعداء القواميس والمعاجم اللغوية العربية ؛ وذلك لأن ما في تلك القواميس والمعاجم قديم موروث ، وبالتالي فلا يناسب العصر الحديث وثقافته الحداثية .

١٣– يقول حسين أحمد حيدر :

« فلا ريب أننا في عصر التغيير الحاسم ، عصر الحضور ،

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩ .

(٣) جدل الحداثة في الشعر ص ٨٣ ، وانظر ص ٣٠ –٣٢.

العصر الذي يرفض ناسه إلا أن يحطوا ذواتهم في الهم الكوني العام ، عصر أعدمت فيه الوصايا ، وبهتت فيه التقليدات ، وسقطت فيه العنعنات ، عصر انقلاب الموازين إلى نقائضها تماماً بعدما كانت لا كما يجب أن تكون، ففي الحيز الأدونيسي يمثل (القاموس) صفة الغياب المطلق ، لم لا وقد أدرك أدونيس بأن هذا العصر قد أفرز البدائل الأدق والأقدر على التعايش والمثابرة .

لقد أعدم هذا العصر أو عكس أو غير أو طور تلك المفردات التي هي رموز أو أسماء لمسميات طواها الزمن ، لا لشيء إلا لأنها قد فقدت حس التماهي مع العصر ، والتوضع القادر على احتواء الآنة الشعرية ... .

فما هي اللغة إذن ، أيها الأحبة ؟ ، اللغة ليست ثلاثة أقانيم – كما أسلفوا – فعل ، واسم وحرف ، ولكنها تتكون من أقنوم واحد ، من صيغة واحدة ، هي الاسم المصدر ، وعن الاسم المصدر اشتقت الأفعال جميعها ، وأما الحروف فهي عالة على التعبير ، ترد مسكونة بالقواء ، لا تمتلك مضموناً ، على أي من المستويين – الفردي أو الجمعي – وقصاراها أن تتراص ما بين العبارات ، مسعفة على إبراز المضمون – العام أو الخاص ، وبقدر الإكثار من إيراد الحروف في النص الأدبي أو الشعري ، يعتبر الكاتب – أو الشاعر – مخفقاً .

والذي أريد أن أنتهي إليه هو أن الأسماء التي هي مصادر كل العبارات لم تقحم إقحاماً على النطق ، فالأسماء هي الأخرى مشتقة من مسميات .

وللزمن فعله في العمر الكوني ، فالتكوينات الجديدة تفرز أسماء جديدة ، لم يسمع بها النطق المعهود ، إذ الاسم رمز للشيء ، دال عليه .

واليوم إذ يبدع الصانعون صناعات هي شق المحال ، كالتلفزيون، والصاروخ ، والذرة ، والإنسان الآلي وغيرها ، ندرك – بكل وضوح – أن

المفردات التراثية ، التي تشكل المنجد ، أو القاموس (العربي) قد سقطت؛ لأنها أسماء لمسميات أعدمها العصر الحديث ، الذي أفرز البدائل الأشمل والأدق ، فبات المنجد أو القاموس غير قادر على تلبية متطلبات المفكرين »[١].

ويتحدث عن أشعار أدونيس فيقول :

« وإذ القاعدة لديه قعود مترهل فعبر الكتابة الشعرية الأدونيسية انعتقت القصيدة من المعوقات القواعدية ، إذ الفكر انطلاق ، وهل لجواد أن يتوثب وهو مكبل ؟ .

فلا قاعدة تفعيلات ، ولا قاعدة عمود ، ولا قاعدة قوافي ، ولا قاعدة (قعود) ، ولا وزن قواعدي ، كسرنا الميزان واسترحنا ، إن الشعر ليس قطعة لحم منبتّ من جسم حيواني ليخضع للوزن .

وأيضاً لا تقطيع عروضي ، إذ جسم القصيدة يرفض التشريح والشق ويرفض أيضاً مقولة : (إن الناس على دين حكامهم) ، ويرفض سلفية التعامل مع اللفظ ... .

لعل أولى الأسباب التي شدت أدونيس بعيداً ، هي القهر الذي تمارسه اللغة على القصيدة التراثية .

إذ القصيدة التراثية الواحدة هي : وصاية ، وصيانة ، وأخلاق ، ودين ، وقواعد ، وصورها تلوح مفتتة ، ومكدسة ومكرورة ، بشكل مشوش ومعقد ، ولعل هذه الأقفال المضاعفة هي التي حالت دون تنفس القصيدة التراثية ، فماتت ببخورها »[٢].

---

(١) تحديث وتغريب ص ٢٢-٢٥ ، وانظر : دعوته إلى إلغاء القواميس والمعاجم العربية ص ٩٤ -٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥-٢٩ .

وفي موضع آخر قال :

« إنني أتساءل : من أين جاءتنا مقولة تقييد الشعر ، والشعر فن، وثورة على القيود والعبوديات .

أيها الأحبة في البدء وجد الشعر ، ومن الشعر وعنه سميت مقولة : القوافي والبحور والتفعيلات ... ، وأقل ما يقال في الشعر إنه يستعصي على القيود ؛ لأنه انعتاق ، ورفض ، وتمرد »[١].

١٤- ومن أشد الحداثيين تمرداً على النصوص الشرعية واللغة العربية الحداثي المصري نصر حامد أبو زيد ، وله كلام كثير في القدح بالنصوص الدينية الشرعية ، واللغة العربية ، ومن ذلك قوله :

« إن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة ، وإن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة ، إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ... .

وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ؛ فإن هذا التبني لا يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها ... .

الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي وعلمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية ... .

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٢ ، ٨٣ .

ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل – ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقافة والواقع ... ، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص ، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز ، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن ... » [١].

١٥- ويدعو محمد أركون إلى « تغيير حاسم على اللغة العربية » ؛ وذلك لأن « اللغة العربية دخلت عصر الحداثة والتحديث ... ، ونحن لسنا إلا استمرار لمن سبقونا على الدرب : درب القلق والتساؤل والبحث » [٢].

ثم تأمل قوله الخطير « بشرط أن نتحاشى كل الأحكام التيولوجية المسبقة ، ومن بينها تلك التي تقول : إن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية ؛ لأنها لغة الوحي القرآني ، أو أن العرب أفضل من كل الشعوب الإسلامية الأخرى ، أو أن المسلم أفضل من غير المسلم ، فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث ، وهذا حكم مسبق ناتج عن عقيدة إيمانية تيولوجية ، وليس عن خبرة علمية أو تجربة محسوسة ، كل البشر متساوون أمام الله والتاريخ ... » [٣].

ثم قال بعد ذلك :

« اللغات الإسلامية الأساسية قد نامت طويلاً عن الفكر ، وعندما استيقظت في القرن التاسع عشر وجدت أن الفكر قد قطع مسافات طويلة

---

(١) قضايا وشهادات ع ٢ ، ١/٢٩١ ، ٢٩٢ ، وانظر : تحليله ، بل تحريفه لبعض آيات القرآن في المصدر نفسه ص ٢٩٢ -٤٠٧ .

(٢) انظر : ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٣٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٦، ٣٢٧ .

في اللغات الأجنبية الحديثة : كالفرنسية والإنكليزية والألمانية على وجه الخصوص ، ونتج عن ذلك أيضاً أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لابد منها من أجل التفكير بالمشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعاتنا اليوم ... .

فاللغات هنا ، كالنباتات تتجمد وتختنق إذا ما منع عنها الضياء والنور ، ضياء الداخل والخارج والانفتاح على التجربة والعالم » [١].

وأكد في مقالته الطويلة أن الحداثيين يعدّون الدين عائقاً من عوائق تطوير اللغة العربية وتغييرها ، وإحداث مصطلحات جديدة ، وله في هذه المسألة كلام سيء كثير ، قدح فيه بكثير من أمور الدين والعقيدة والسنة واللغة العربية ، لا أرى داعياً لنقله – مع أهمية ذلك في نظري – ؛ خشية الإطالة ، ولعله يكفي ما نقلته عنه بقدر الإفادة [٢].

١٦– ويؤكد محمد دكروب أن الثورة الحداثية ضد اللغة الموروثة ، هي « كذلك حركة ثورية ، وهي مكسب ثوري في ثقافتنا ... » [٣].

١٧– وتدعو الحداثة إلى تغيير اللغة ، بتغيير مفرداتها وقواعدها، تحت شعار التطور ، يقول أحمد سليمان الأحمد :

« إن حاجات الجماهير ، وحاجات الثقافة والعلم في سبيل الجماهير ، لابد أن توجد تطويراً مرموقاً في اللغة ، فثمة عشرات ومئات الألفاظ تموت لتحيا مكانها ألفاظ جديدة ، تتلاشى الألفاظ التي أسقطها الاستعمال ، أو بالأحرى عدم الاستعمال ، وتحيا مكانها عشرات ومئات

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٢) انظر : مقالته السيئة في المصدر نفسه ص ٣٢١ – ٣٦٥ .

(٣) انظر : الأدب الجديد والثورة ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

الألفاظ الضرورية ، وليس هذا فقط ، بل إن قوالب التعبير ، هذه الأشكال تتطور أيضاً فتصبح أقرب متناولاً من الناس ، ولئن كانت اللغة في عهد من العهود – اللغة الأدبية والعلمية – وقفاً على النخبة ، بينما تحرم منها الجماهير الأمية التي تكدح في سبيل اللقمة بلا أمل ، فإن اللغة أصبحت – أكثر فأكثر مع كل انتصار جماهيري – ملك الشعب ، تحمل إليه العلوم والفنون ، وتحمل إليه بأجلى المظاهر ، شعوره بأنه إنسان له شخصيته ، وله كرامته ، وحريته ، وله الأمل الذي لا يحد »(١).

١٨– ويقرر الحداثي المصري أمل دنقل أن الحداثة تدعو إلى « نقاء اللغة العربية » ومعنى نقائها عندهم ، أي « أن تقترب اللغة من اللهجة المحكية ، أو اللهجة العامية ، في محاولة للاقتراب من الشعب ، ومن الناس » ، كما يقرر أن الحداثة تسعى إلى إحداث « لغة جديدة ليست اللغة القاموسية القديمة »(٢).

١٩– وللحداثي هشام شرابي محاضرة بعنوان « معنى الحداثة » ألقاها في لندن ، في « ندوة الإسلام والحداثة » التي أقامتها مجلة « مواقف » ، و« دار الساقي » عام ١٩٨٩م ، ركّز فيها على دعوة الحداثة إلى تغيير اللغة ، وإحداث لغة حداثية حديثة ، فتأمل قوله :

« هل يمكن الدخول في الحداثة ، بواسطة لغة غير حديثة ، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة ، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية ؟ لقد أصبح واضحاً ، خلال العشرين سنة الماضية أن مجرّد ترجمة الأفكار الحديثة ، ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصنوعة لا يؤمن

---

(١) هذا الشعر الحديث ص ٧٢ .

(٢) قرر ذلك أثناء مقابلة أجريت معه ، انظر : قضايا الشعر الحديث ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

النقلة الفكرية التي تتمّ عادة بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى .

إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تُخضع الفكر الجديد (المترجم قاموسياً) إلى نظام معانيها وتراكيبها الفكرية المهيمنة .

كيف إذاً (نُحدِّث) اللغة العربية ، ونجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث ، وترجمته بشكل يمكن فهمه وصياغته صياغة مستقلة ؟ .

في هذه المرحلة لا يتمّ هذا إلا بالتمكن من لغة (أو لغات) غربية وإتقانها بشكل يمكّن الباحث أو الناقد من الخروج كلياً من اللغة البطركية ، وفكرها المهيمن { كذا !! } .

إني أتحدث هنا عن حلّ سيكولوجي فكري لمشكلة سيكولوجية فكرية ، يخترق آفاق الذات الجماعية ، بتجاوز لغتها وفكرها ، بالخروج منها إلى موقع خارجها وخارج لغتها وفكرها ؛ لهذا ليس هناك مهرب لهذا الجيل إذا أراد أن يفكّر بوضوح وأن يعبّر عن فكره بعربية تحمل فكراً واضحاً ، من إتقان الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية إلخ .

فقط ببناء فكر خارج أسوار البطركية وقلاعها اللغوية يستطيع الفكر الناقد من تحرير لغته ، والتمكن من وسيلة للتعبير الذاتي المستقل .

في هذا يكمن صراع خفي عنيف ، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية .. ونظامها ، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر ، وتقيّده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية (في هذا النص ذاته مثال عن هذا الصراع) ، وهو الصراع ذاته الذي تجابهه الحركة النقدية ، في محاولتها صياغة خطابها النقدي بلغة تأبى النقد ، وتصرّ على مدلولاتها الغامضة ، والذي يتجسّد في هذا التوتر الغريب : فكر (يفكّر) بلغة أجنبية، ويحاول في أن الكتابة بلغة عربية .

شاء أم أبى يستمدّ الفكر العربي الناقد مفاهيمه من التجربة الأوروبية للحداثة بمفهومها الشامل »[١].

٢٠- وللحداثي عبد الرحمن منيف ثورة على اللغة العربية الفصحى ، أعني أنه يقرر ضرورة تمرد الحداثة على اللغة العربية ، وأكثر ما يقلقه ارتباط اللغة الوثيق بالدين ، وله في هذا كلام كثير ، منه قوله :

« من أكثر الأمور إشكالية في الحداثة العربية . اللغة ، فالقداسة التي تتصف بها اللغة العربية ؛ لارتباطها الوثيق بالدين ، وما يفرضه هذا الارتباط من نظرة وموقف ؛ ولثقل التراث الفقهي ، وسيادة علم الكلام خلال فترة طويلة ، جعل العرب يتعاملون مع اللغة بطريقة مختلفة عن تعامل شعوب أخرى مع لغاتها ، وإذا كان الدين بالنسبة للعرب أحد أهم الأسباب ، الذي حمى اللغة وحصّنها من أجل البقاء في مواجهة عوامل التآكل ؛ فإنه أضفى عليها في نفس الوقت نسقاً معيناً من النمو والتطور ، وهذا النسق إذا كان ممكناً ومقبولاً في مرحلة نهوض الأمة وحيويتها ؛ فإنه يصبح ثقيلاً وبطيئاً في مرحلة لاحقة .

فاللغة التي كانت في مرحلة صعود ، وقادرة على استيعاب الآخر، وعلى تلبية الحاجات المستجدة ما لبثت أن أصيبت بالجمود ثم بالتراجع في المرحلة اللاحقة ... . »[٢].

ثم دعا الحداثيين إلى العمل على نشر ما أسماه « اللغة الوسطى، من أجل الوصول إلى لغة جديدة » ؛ لتكون « لغة التخاطب في المستقبل »[٣].

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٦٧، ٣٦٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢٢٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٢٣– ٢٢٥.

٢١- ويتحدث الحداثي وليد إخلاصي عن نفسه ونشأته الفكرية ، وكيف غيرتها الحداثة ، فيقول :

« ... ، في البداية كرهت قواعد النحو والصرف ، وكذلك مقاييس البحور الشعرية ، كنت أمتلئ غيظاً وأنا أُكرَه على حفظ تلك القواعد والبحور وأرددها ، وبالرغم من أن النزعة الرياضية المنطقية والأذن الموسيقية ، هما اللتان نظمتا علاقتي بالقواعد اللغوية ، وجعلتا قبولي لهما أمراً يسيراً مع مرور الزمن ، إلا أن تخلّصي من إرهاب (المدرسيّة) بفضل الاعتماد على (التذوق) و (العقلانية) ، ورمي (الترداد الببغاوي) لكل القواعد الحديدية الصارمة ، والتي اعتبرت من المقدسات ، جعلني أكتشف في (الذائقة الجمالية) عقلانية ومنطقية أكثر مما في الالتزام المطيع للقوانين والقواعد .

وهكذا كان للحرية دورها في الوصول إلى الأجمل والأفضل ، وفي مثل هذا الأمر يكمن سر من أسرار الحداثة في الكتابة .

قد لا أكون مؤهلاً للاجتهاد في مواضيع النحو والصرف وما إلى ذلك من قواعد لغوية ، أظن في تطويرها إفساح المجال للحداثة أن تأخذ مجراها الطبيعي ، ولكني بت أمتلك شجاعة في اتخاذ القرارات بشأن التعبير عن الأفكار والصور بشكل جديد ، وبتراكيب لغوية تحاول أبداً أن تتحرر من سطوة الماضي والذاكرة ... »[1].

ثم ذكر أنه أفاد في ذلك من طه حسين ، ودريني خشبة ، وجبران خليل جبران ، وما ترجموه عن الثقافة اليونانية ، كما أفاد ممن سبقه إلى الحداثة ؛ ولهذا رفض اللغة العربية ، ورفض - كما يقول - «

---

(١) المصدر السابق ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

عبادة الماضي » ، ودعا إلى سلوك سبيل الحداثة في الشكل والمضمون [١].

وصدق محمد محمد حسين ، حين قال :

« وليس الخطر الكبير في الدعوة إلى العامية ، ولا هو في الدعوة إلى الحروف اللاتينية ، أو الدعوة إلى إبطال النحو وقاعد الإعراب ، أو إسقاط بعضها ، فالداعون بهذه الدعوات من صغار الهدامين ومغفليهم الذين ليس لهم خطر العتاة ممن يعرفون كيف يخدعون الصيد بإخفاء الشراك ، وكيف يستدرجون الناس بتزوير الكلام .

إن الخطر الحقيقي في الدعوات التي يتولاها خبثاء الهدامين ممن يخفون أغراضهم الخطيرة ، ويضعونها في أحب الصور إلى الناس ، ولا يطمعون في كسب عاجل ، ولا يطلبون انقلاباً سريعاً .

الخطر الحقيقي هو في قبول مبدأ التطوير نفسه ؛ لأن التسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده المتطورون ؛ ولأن التزحزح عن الحق كالتفريط في العرض ، فالذي يقبل التزحزح عن الحق قيد أنملة مرة واحدة يهون عليه أمثالها مرة ثم مرات ، حتى يسقط إلى الحضيض ، ومن اعتراه شك في حقيقة ما يراد بقرآننا وبلغته وبإسلامنا وكل تراثه فليقرأ قول طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) : (وفي الأرض أمم متدنية كما يقولون ، وليست أقل منا إيثاراً لدينها ، ولا احتفاظاً به ، ولا حرصاً عليه ، ولكنها تقبل في غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها ، وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخالصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي فيها صلواتها ...) ... » [٢].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ٢١٥ – ٢١٧ .

(٢) حصوننا مهددة من داخلها ص ٢١٣ .

ويقول علي العناني :

« إن تغيير قواعد اللغة العربية ، صرفاً ونحواً ، بالوضع فقط ، أو بالوضع والإزالة معناه إحداث لغة جديدة بقواعد جديدة ، وهذه اللغة العربية الجديدة إن صح اتصالها بالعربية الحالية المدونة اتصال اللهجة بالأم ؛ فإنها تبعد عنها شيئاً فشيئاً حتى تختفي معالم الصلات بينهما أو تكاد ، وعندئذ تكون اللغة العربية الحالية من اللغات الميتة »[١].

---

(١) المؤامرة على الفصحى ص ٧ ، ٨ .

قصيدة النثر وخطورتها

وقد عني الحداثيون بما يسمى « قصيدة النثر » ، أو « الشعر المنثور » فأكثر الحداثيين لهم « أشعار منثورة » ، إن لم يكن كلهم .

بل إن بعضهم له دواوين كاملة من هذا النوع ، أمثال محمد الماغوط ، وأنسي الحاج ، وغيرهما .

ولكبيرهم ، أدونيس ، « قصائد منثورة » كثيرة جداً ، منها ديوان « التحولات والهجرة » .

قال فيه :

« الزمن فخار

والسماء طحلب ، ماذا تفعل ؟

أصير الرعد والماء والشيء الحي

وحين تفرغ المسافات حتى من الظل

أملؤها أشباحاً تخرج من الوجه والخاصرة .

وترشحُ بالحلم وذاكرة الشجر

وحين لا تواتيكَ الدنيا

ألهو بعينيَّ ليزدوج فيها العالم ... »[1].

وقال :

« نتحاور بالأرجل

بحبر المسام وكلماتها

فجأة

تجيء الصاعقة

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٥٦٧/١ .

نستيقظ ويجري كلانا وراء رأسه

في حنين السكن والإقامة

وأمواج الركض

وراء الوطن الآخر .. الضائع الدائم »[١].

ويقول أنسي الحاج :

« أنتِ المدعوة

لكِ قدمان في الصَّدَى

وفندقٌ أعمى

وحذاء يطلّق بصمت التمثال

يتبدى ، والخلوةُ تحضُّ الشهوة

تضافرتْ وأصبحت النبعَ والنهرَ والبحرَ والعشبَ والرقاد »[٢].

وفي موضع آخر يقول تحت عنوان « حكاية الغول » :

« المدينة الحاضرة

جيب صادق

يتهدل لحم الليل

يتفسخ يتطاير محدوقاً

وشظايا نار

مدّها قحط السنوات

الساعة تنقر وجه الزّمن القادم

صدئت تلك الأرقام

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٢ .

(٢) مجلة شعر ع ٢٦ ، صيف ١٩٦٣م ، ص ١٣ .

وانحدر الميزان القائم »[١].

يقول أدونيس بأن عبارة (الشعر هو الكلام الموزون المقفى) ، «عبارة تشوّه الشعر ، فهي العلامة والشاهد على المحدودية والانغلاق ، وهي إلى ذلك معيار يناقض الطبيعة الشعرية العربية ذاتها ، فهذه الطبيعة عفوية فطرية انبثاقية ، وذلك حكم عقلي منطقي .

النتاج الذي كتب أو يكتب تطبيقاً لهذا المعيار وخضوعاً له ليس شعراً ، وحق الشعر علينا هو أن نسقطه من ديوان العرب ؛ بذلك نظهر البعد الشعري العربي الأصيل الذي طمسه النقد ، ونعيد إلى الحساسية الشعرية العربية مكانتها الخاصة في التعبير عن الإنسان والعالم »[٢].

والحقيقة أن ما يسمونه « الشعر المنثور » ، أو « قصيدة النثر» ونحو ذلك ، ليس شعراً ، ولا يعترف به الشعر العربي ؛ فالعرب يعدونه نثراً، إذ هو لا يملك أي مقوم من مقومات الشعر ، « بل إن خطب أكثم بن صيفي ، وقسّ بن ساعدة ، ورسائل الجاحظ ، وابن العميد ، ومقالات الرافعي ، ورسائله في وحي القلم ، وحديث القلم ...... كل هذه فيها من التقسيم والإبداع الفني والأصالة اللغوية ، والحلية الشكلية أكثر بكثير مما في هذه القصائد النثرية ، ومع ذلك لم يدّع أي من أصحابها أنها شعر ؛ لأن شعرنا العربي عبر القرون له طابع مميّز ، وشخصية واضحة ، تُميّزه عن النثر ، مهما كان النثر فنياً »[٣].

وإن الادعاء بأن هذا النثر شعر سيفتح باباً للملاحدة ، من

---

(١) من ديوانه زمن القهر والغضب ص ٣٢ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٣) انظر : جناية الشعر الحر ص ٢٤ ، ٢٥ .

الحداثيين ، وغيرهم ؛ ليزعموا أن القرآن شعرٌ وهو ما نفاه الله تعالى عن كتابه ، ورسوله – ﷺ – .

قال تعالى : (وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) [١].

وقال عن رسوله محمد – ﷺ – : (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إنْ هو إلا ذكر وقرآن مبين) [٢].

يقول أحمد فرح عقيلان :

« إن ادعاءهم بأن هذا اللون شعر ، سيتبعه ادعاء خطير جداً ؛ لأن القرآن الكريم له من الإيقاع أكثر مما لهذه القصائد المنثورة ، فإذا اعتبرنا هذه المقطوات شعراً فسوف يأتي من الملاحدة من يقول إن القرآن شعر ، وقد يكتب آيات وكلمات من القرآن ، بعضها تحت بعض ، ثم يحكم أنها كالشعر المنثور ، مع أن الله – جل وعلا – نفى أن يكون القرآن شعراً ، أو أن يكون محمد – ﷺ – شاعراً ... » [٣].

بل لقد فعل بعض الحداثيين ذلك ، يقول الحداثي السعودي عبد الله الصيخان :

« وطني صار نخلتين
سقط السيف منهما
صار زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار » [٤].

---

(١) سورة الحاقة ، الآية ٤١ .

(٢) سورة يس ، الآية ٦٩ .

(٣) جناية الشعر الحر ص ٢٥ .

(٤) هواجس في طقس الوطن ص ٣٠ .

ويقول الحداثي المصري أمل دنقل :

« والتين والزيتون

وطور سينين ، وهذا البلد المحزون

لقد رأيتُ يومها سفائن الإفرنج

تغوص تحت الموج ... »[١].

بل قد صرح بعض الحداثيين بأن القرآن كتاب شعر – على حد زعمهم الذي أبطله القرآن – ويستدلون على ذلك بأن « العرب في الجاهلية وبدايات الإسلام كانوا يعدون القرآن شعراً »[٢].

ولأدونيس « قصيدة » قال فيها :

« حم الّم

حيث أفْرِغُ قلبي من أخبار الغير

أمحو الحدود ...

ولست أنا من ينطق بها

بل

حم الّم

ولستُ أنا من يكتب »[٣].

وتقول اعتدال عثمان ، تحت عنوان « الزمرد تمرد » ، وهي قصة رمزية غامضة :

« هل أتاك حديث الجنود.

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ٢٥٨ ، وانظر : ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٧١ .

(٣) مفرد بصيغة الجمع ص ٢٨ .

إنهم لا يرجعون

قالوا :

(إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض)[١]

قالوا :

ياذا النون المصري فأقم لنا سداً لا يتسطيعون له نقبا .

قلت : يا عبد الناصر نيران الحرب تثقب جدار القلب .

(فلا أقسم بالشفق ، والليل وما وسق والقمر إذا اتسق ،
لتركبن طبقاً عن طبق) [٢].

سورة الإنشقاق ينشق لها قلبي » [٣].

---

(١) سورة الكهف ، جزء من الآية ٩٤ .

(٢) سورة الإنشقاق ، الآيات ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

(٣) مجلة إبداع ، ع ٤ ، إبريل ١٩٩١م ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ٦٦، ٦٧ .

الفصل الرابع

آثار انتشار المفاهيم الحداثية فى العالم الإسلامى ووسائل مقاومتها ٠

آثار الحداثة في العالم الإسلامي

تبين لنا خلال هذا البحث أن الحداثة بدأت في العالم العربي منذ ستين سنة تقريباً ، وفي الجزيرة العربية منذ خمس وعشرين سنة تقريباً .

وبما أن الحداثة اتجاه ثوري كثف جهوده خلال هذه المدة في نشر دعاواه التمردية على تراث المسلمين وواقعهم عبر وسائل كثيرة ومركزة دون رادع ؛ فإن هذه المدة كافية لظهور آثار سيئة لها في العالم الإسلامي .

وإنما الصعوبة في دقة تحديد ومتابعة تلك الآثار ، وتميزها عن غيرها من آثار الاتجاهات الأخرى كالماركسية والعلمانية والبعثية ، ونحوها، وبخاصة تشابه تلك الاتجاهات مع الحداثة في كثير من وسائل نشرها ، بل وفي بعض آرائها .

لا سيما وأن الحداثيين يتفقون على رفض القديم والثابت ، والمعروف ، وضرورة التمرد عليه ؛ لتحويله وتغييره ، ثم يختلفون في البديل ، فبعضهم ، بل أكثرهم يلتزم الماركسية ، التي هي أقرب المذاهب إلى الفكر الحداثي ، وبعضهم يلتزم الوجودية ، وفريق آخر الفوضوية، والعبثية غير المنتمية ، إلى غير ذلك من مذاهب التذبذب والضياع .

ويخشى على من يتحدث عن آثار الحداثة أن يقع في التكلف فيدخل فيها ما ليس منها .

والمتأمل في سير هذا المذهب الثائر وأفكاره ودراساته المستقبلية، يجزم بأن آثارها عظيمة الخطورة على دين الناس وأمنهم وسلطاتهم .

وأنها ستظهر بشكل سافر ، إن لم يقيض لها من ولاة أمور المسلمين وعلمائهم من يردعها .

والخلاصة أن آثار الحداثة كثيرة ، واختلاطها بآثار مثيلاتها ،

وبخاصة الماركسية والعلمانية والبعثية والوجودية ، موجود ، وآثارها في المستقبل – بعد دراسة تخطيطها وسيرها – أكثر وأشد خطورة وتميّزاً .

ولهذا فإني أجمل آثار الحداثة هنا ، مع اعترافي بالتقصير والاختصار ، وحاجة الموضوع إلى متابعة أكثر ، وهو ما أسعى إليه الآن وفي المستقبل –إن شاء الله – ؛ لأكون على بينة ودقة أكثر .

الأثر الأول – إشاعة الفوضى العقدية والثقافية في العالم الإسلامي ، بين كثير من القارئين ؛ لأن الصحف والمجلات والكتب التي تخاطب الشباب كثير منها منطلقاته حداثية ، ثائرة على العقيدة القويمة ، وبخاصة أن تلك المقالات الحداثية تدغدغ عواطف الشباب وأدعياء الثقافة والمبتدئين بعباراتها « الأدبية » و« الإبداعية » ، المبطنة بتمرد على المعتقد الصحيح ، والقيم النبيلة .

ومن ثَمّ تأثر شباب المسلمين وناشئتهم بالفكر الحداثي الثوري ، فأصبحنا نقرأ ونسمع لشباب صغار جرأة عظيمة في نقد العقيدة والأحكام الشرعية واللغة العربية والعلماء ؛ وذلك في بعض الصحف والمنتديات والمهرجانات ونحوها .

وقد يقول قائل بأن مقولات الحداثيين غامضة ورمزية ، وغثاء ، وأنهم منغلقون على أنفسهم ... وأنهم في واد ، والناس في واد آخر ، وبالتالي فلا يمكن أن يستجاب لهم ، أو أن يتبعهم أحد ... إلخ .

نعم أسمع أحياناً من يردد مثل هذا الكلام عن حسن نية في الغالب ؛ ولهذا فإنني أذكرهم بما يفعله الحداثي سعيد السريحي ، والذي عبر عنه بقوله :

« إنني في السنين الأخيرة أركض من جدة إلى جيزان إلى

القصيم ، إلى الداخل إلى الخارج ؛ حتى أقدم قراءات نقدية لأدب الشباب »[1] !! .

ولقد تتبعت كثيراً من الصحف والمجلات والأندية والمهرجانات واللقاءات الأدبية والثقافية ، فتبين لي أن أثر الحداثيين جدّ خطير على عقيدة المسلمين ، وذلك أني رأيت أنهم خدعوا كثيراً من الناس ، وبخاصة الشباب ، ذكوراً وإناثاً ، فاتبعوهم على مذهبهم ، وهم صغار لا يفقهون أهداف الحداثة ومقاصدها ، فكم قرأت وسمعت لشباب صغار جهّال ، يتجرأون على نقد أحكام الشرعية ولمز العقائد « الموروثة » ، والقدح بالأئمة والعلماء ، « أصحاب الكتب الصفراء » ، بينما يدعون إلى الاقتداء بأئمة الحداثة وقادتها ، الذين هم في نظرهم « الطبقة المثقفة » و« النخبة » و« الصفوة » .

لقد رأيت شباباً صغاراً لا يستهان بعددهم يحضرون بعض الندوات الحداثية ، ويعجبون بما يقال فيها ، مما يدل على عمق الأثر في نفوسهم من أولئك الحداثيين الذين ربوهم تدريجياً على محبة مذهبهم الباطل، بل إنه يفسح المجال – في بعض المنتديات – لمشاركات الشباب « الإبداعية»، فيلقون ما كتبوه على منهج أساتذتهم الحداثيين ، فيسمع منهم « الرفض » و« التمرد » ، وضرورة « تجاوز النمطي والسائد » ، وفوق ذلك اللمز والغمز بالمسلّمات العقدية .

واقرأ – مجرد مثال – ما كتبه كويتب غر صغير في إحدى الصحف المحلية يقول :

« هل يخاف أستاذ الجامعة من الجديد والطارئ ؟ هل يخشى الرأي الآخر ؟ في ظل المكرّس والسائد والمنصوص عليه ؟ ... .

ولكن من أين لي وقلة من الزملاء أن نحظى بهذه النومة الهنيئة ،

---

(١) انظر : الحداثة في ميزان الإسلام ص ١٢١ .

من أين لي ذلك ، وقد عرفت طريقي إلى زكي نجيب محمود ، والجابري ، وأحمد كمال زكي ، والغذامي ، ومجلة فصول ... »[١].

وهذا نتاج تربية الحداثيين لهم ، وأثر من آثار الغزو الحداثي ، الذي يسعى الحداثيون إلى تمكينه من نفوس الناس ، وصرفهم إليه .

وتأمل ما ذكره الحداثي عبد الله الغذامي ، ملخصاً ما يسعون إليه ، حين قال :

« أنا لا أطالب بالتنازل عن البعد الفلسفي للثقافة النقدية ، هذا شرط أساسي جداً ، وأعتقد أن أخطر الممارسات الثقافية المفقودة في ثقافتنا العربية هي البعد الفلسفي .

ونحن بحاجة إلى أن ندرب الناس على التفكير الفلسفي ، ولكنه لن يصل الناس إذا ظل متعالياً عليهم ، وسيصلهم إذا حاول أن يداخلهم في شأنهم اليومي ، في فعلهم المباشر ، وهذه في زعمي قضية تستأهل على الأقل أن نجرّبها ... .

فالأزمة الثقافية والحضارية التي تعيشها الأمة العربية تتطلب من كل إنسان لديه قسط من المعرفة والثقافة أن يندمج في الجماهير ، أن يضع الجماهير هدفاً أمام عينيه ... .

هل نستطيع أن نتمسك بالبعد المعرفي والفلسفي للنظريات والمناهج بكل مكتسباتها ، وفي الوقت ذاته نتمسك بالناس أيضاً ... ، أعتقد أن المهمة المطلوبة للنقد اليوم هي أن يقيم هذه المعادلة ... ، لقد جرّبنا النقد الجماهيري في الستينات ، والنقد النخبوي في الثمانينات ، فهل نستطيع في نهاية هذا القرن أن نمد أيدينا إلى الناس ، وأن نجعل الناس

---

(١) صحيفة الرياض ع ٩١٩١ ، ١٤١٤/٣/٦هـ ، ص ٧ .

يمدون عقولهم إلينا ، وأعتقد أن هذا هو على الأقل شيء يحسن أن نجربه ... .

إن الجمهور كائنات حية لها عقول ، وتستطيع أن تفهم إذا قدمت لها المعرفة تقديماً يستثيرها ، المشكلة هنا أننا لا نقدم ما يثير الجماهير ، لا نقدم طبقاً شهياً قابلاً لأن يُشتهى من الناس ، نحن نقدم أطباقاً لا يستسيغها إلا فئات خاصة جداً ، بقي أن نقدّم المعرفة للناس ، والناس سيكونون حينئذٍ مطالبين بأن يندمجوا ؛ لأن الناقد قرر أن يدخل في صفوفهم »[1].

الأثر الثاني - إيجاد طبقة معزولة عن المجتمع ، سياسياً وعقدياً، فالنظام المطبق في البلاد لا يعجبها ، بل - كما هو المنهج الحداثي - ترى ضرورة رفضه والثورة عليه .

والعقيدة الموروثة والشريعة المألوفة لا تخضع لها ، ولا ترضى بها ، بل لابد من التمرد عليها وتخطيها .

والواقع كله رجعي متخلف ، في سياسته وعقيدته وأخلاقه وأعرافه ، يجب تجاوزه بعد تهديمه .

فهذه الطائفة ، أو الطبقة ، عنوانها القلق الدائم ، والإحساس بغربة زمانية ومكانية وفكرية - أي عقدية وشرعية وخلقية - .

هذه الغربة سببها الشعور بضرورة الانفصال عن سياسة الدولة ، وعلم العلماء ، وقبل ذلك العقيدة الموروثة ، السائدة والمعروفة .

فهي في السياسة تتطلع إلى سلطة فوضوية لا تحرم محرماً ، ولا تمنع قولاً ، أو عملاً ، بل إنهم يرفضون السلطة تماماً .

وفي العقيدة ، تتطلع إلى فلسفة وضعية حديثة ، غربية ، أو على منهج الفلسفات الغربية ، لا تؤمن بدين ، ولا تصدر عن « تراثية قديمة »[2].

---

(١) مجلة الحوادث ٢٩/١٠/١٩٩٣م ، ص ٦٧ .

(٢) ينظر في هذا : حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٨٥ -١٨٧ ، و ص٤٣ - ٦٤ .

وفي الأخلاق والسلوك ، تسعى إلى العبثية والحرية الجنسية ؛ حيث لا يبقى « شيء محرم في العقل الحداثي » .

ثم إن هذه الطبقة تسعى جاهدة إلى التغلغل في وسائل التربية والتعليم والإعلام والتوجيه في بلاد المسلمين ؛ لتربية الأجيال على منهجها الغريب .

ولا تمانع هذه الطبقة من استعمال « لغة التراث » للوصول إلى « جماهير الناس » ، ومن ثم تربيتهم على المنهج الحداثي ومبادئه ، بل إنهم يوصون بعضهم بذلك ، وتأمل قول الحداثي اليساري حسن حنفي :

« الخطاب الإسلامي يعرف كيف يقول وكيف يتكلم ، إنه يستعمل لغة القرآن والحديث ، وهذه اللغة – كما تعلمون – هي جسر الإعلام ، والمشائخ تلهب مشاعر الناس ، إلا أن هذا الخطاب لا يعرف ماذا يقول ، لا يتكلم ، لا في تحرير الأرض ، ولا في العدالة الاجتماعية ، ولا في الحريات العامة ، ولا في القهر الاجتماعي ، ولا في الفقر ، ولا في الغنى : أي أنه فارغ المضمون .

أما الخطاب العلماني فإنه يعرف ماذا يقول ، يتكلم في قضايا الواقع ، والمجتمع والحرية والقهر ، والعدالة ، لكنه لا يعرف كيف يقول ؛ لأنه لا يستعمل لغة التراث ، وبالتالي لا يصل إلى جماهير الناس ، فمرة يستخدم الماركسية ، ومرة الليبرالية .. ومرة جون ستيوارت ، ومرة القومية... ، وهل هناك نموذج أوضح من عبد الناصر ؟ لقد انتهى ؛ لأنه لم يستعمل الخطاب الإسلامي إلا للدعاية وضد الإخوان ، أنا في حقيقة الأمر أبحث في خطاب يعرف كيف يقول ، ويعرف ماذا يقول في آن واحد ، ليس المهم التوفيق ، فالتوفيق مدانٌ علمياً ، أما بالنسبة لي ، فإني أعتبر أن البحث العلمي ، والعمل السياسي هما شيء واحد »[1].

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٢٢١ .

« ... ، إن الخطاب الإسلامي يبدأ من النص استنباطاً ، ويكيّف الواقع طبقاً للنص ، أما الخطاب العلماني فإنه يبدأ من الواقع استقراءً ، وبين تاريخية النص ، وفي حقيقة الأمر إنه خلاف في الروح العلميه ، هؤلاء تعلموا ذلك ، أن النقل أساس العقل ، وهؤلاء رشديون { أي نسبة لابن رشد} فلاسفة تعلموا أن العقل أساس النقل ، وأنا أضيف الواقع أيضاً ، ومن ثم فإن ثلاثية الوحي والعقل والواقع التي أضيفها في هذه الوحدة الرئيسية هي أساس الفكر والعلم والحداثة ... إلخ ، وبالتالي فهو خلاف في المنهج ، فليعذر كل منا الآخر ، الأخ العلماني يقول للسلفي أنت تقول النص ، ولكن النص واقع يتحرك بدليل أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والأخ السلفي يقول للعلماني : أنت تريد الواقع ، ولكن الوحي جاء من الواقع .. الخلاف نفسه ومن ذا الذي يكسب من الخلاف وشق الصف الوطني ؟ الحاكم ، فهو يضربهما كليهما ، هذا مرة ، وذاك مرة أخرى ... »[1].

الأثر الثالث – انخداع بعض المنتسبين للدعوة الإسلامية ، من العقلانيين وأمثالهم ، ببعض دعاوى الحداثة ، المتمردة على النصوص الشرعية ، والالتزام بها ، وتقديمها على الأهواء وآراء العقول .

ولا شك أن للحداثيين إفادة عظمى من العقلانيين المنتمين للإسلام [2].

وخذ مثالاً على ذلك ما كتبه فهمي هويدي ؛ دفاعاً عن أدونيس – أحد كبار الحداثيين – ، إذ ردّ على علماء اليمن الذين نقدوا أدونيس ، وحذروا منه وأتباعه .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ .

(٢) انظر : – مثلاً – ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ١٥٠ فما بعدها والندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ص ٩١ – ١٣٦ .

وكذلك انخدع بشبههم بعض الأدباء والمثقفين من غير الحداثيين ، حتى أصبحوا في حيرة ، واضطراب في آرائهم في الحداثة ، وقد تنبَّه إلى هذا الحداثيون أنفسهم ، وحاولوا كسب أولئك الأدباء والمثقفين ، وإظهار ما يرضونه تقيَّة وتسترا .

الأثر الرابع - الجرأة على نقد السلطات الحاكمة في العالم الإسلامي ، والقدح في حكّام المسلمين ، وبخاصة من يُحكِّم شيئاً من الإسلام .

وذلك أن من أصول الحداثة إلغاء السلطة ، سواء أكانت سلطة « نصوصية » - أي نصوص الكتاب والسنة - أم سلطة العلماء ، أم السلطة السياسية الحاكمة ؛ فإن الحداثيين - كما هي أقوالهم الكثيرة - لا يقر لهم قرار إلا بالثورة على السلطة الحاكمة ؛ لأنها - كما يقولون - « تتعارض مع الحرية » ، وتؤدي إلى « الاستبدادية » ، أضف إلى ذلك أنهم يرون أن الحكام المعاصرين « رجعيون » ، و « متخلفون » ؛ لأنهم غير حداثيين - وربما استثنى كثير منهم الحاكم البعثي صدام حسين ، الذي هو على مذهب بعثي يلتقي مع الحداثة في كثير من مبادئها .

ولا ننسى أن الحداثيين يسعون إلى تربية أتباعهم على الاتجاهات الثورية والمنحرفة ، أمثال الخوارج والقرامطة وسائر فرق الباطنية .

وكثير من الحداثيين يرى ضرورة العمل المرحلي لصالح الثورة الحداثية ، فينافق الحكام ، ويداهنهم ، ويثني عليهم بلسانه ، وهو أشد الناس عداوة لهم ، وذلك من أجل الوصول إلى المناصب العليا ، والمراكز الفاعلة في الدولة ، فإذا ما تحقق لهم ما أرادوا ، وأحكموا سيطرتهم ، قاموا بثورتهم [١].

---

(١) انظر: على سبيل المثال : العرب والفكر التاريخي ص ٢١ ، ٣٥ .

أما بعض الحداثيين فإنه لا يرى النفاق مع الحكام ، بل لابد من الخروج عليهم ، والتمرد على قوانينهم ، وهذا يقول به كثير من قادة الحداثة ، أمثال أدونيس ، وعبد الوهاب البياتي ، وعبد الرحمن منيف ، وغيرهم .

ولقد برز هذا الأثر على متبعي الحداثة ، فنراهم - مثلاً - في الجزيرة العربية يحرصون على الدعاية لكتاب « مدن الملح » للحداثي عبد الرحمن منيف ، الذي عرف عنه ، وبخاصة في كتابه المذكور ، وفي غيره ، تمرده على تأريخ بلاده وقادتها .

كما أننا نقرأ بين آونة وأخرى قدحاً في العلماء وطلبة العلم ، ومحاولة لتشويه سمعتهم لدى الناس ، وهذا من أساليب الحداثيين في صد الناس عن العلماء ، وبالتالي عما يحملونه من دين وعلم ، إلا أن هذا العمل لم يقتصر على الحداثيين ، وإنما تأثر بهم الصغار والجهلة فتجرأوا على الشرع وحملته .

فالحداثيون لهم أثر عظيم في إثارة الناس للمطالبة « بالتغيير » ، والمناداة بالديمقراطية ، أو غيرها من المسميات المستوردة ، وذلك أنهم يرون أن « التطور الثقافي » مرهون بالثورة السياسية ، والتي لا تتم إلا بعد إثارة الناس على السلطة ، إلى جانب العمل « الثقافي » أي الحداثي من أجل الهدم والبناء ، هدم السائد والمألوف ، وبناء الثورات المتتابعة .

يقول الحداثي المصري محمود أمين العالم :

« ولهذا فلا حداثة في بلادنا العربية بغير خوض معركة الديموقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية وكسبها وتنميتها إلى أقصى حد »[1].

ولهذا يقول رفيق رؤوف :

---

(١) مفاهيم وقضايا إشكالية ص ٨٢ .

« إن الوعي الثقافي مرتبط أصلاً بالوعي السياسي ، وإذا كان دور الحركات السياسية التقدمية هو الهدم والبناء من جديد ؛ بغية خلق عالم أسمى وأفضل ؛ فإن دور الأدب الحقيقي هو النقد والمعارضة والتنبؤ ، والعمل على تغيير المجتمع والعالم ، والتقدم بهما عن طريق إعادة خلقهما فنياً ، وهكذا كان الحال بالنسبة لحركة الشعر العربي الحديث ... ، إن العالم العربي يعيش عصر الثورة ؛ لأن الثورة هي الإطار العام الذي يحدد طابع هذا العصر، على المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية والشاعر فرد من الناس يعيش داخل هذا الإطار وينفعل به ، فتنعكس الثورة فيما يبدع من شعر ، إن الشاعر يجسم نبض الثورة في هذا العصر دون أن يتلاشى فيه نبضه الخاص ... .

إن هذا الإطار الثوري لعصرنا في حركة دائمة نحو بلورة شكل محدد للحياة والمجتمع »[١].

ثم ذكر أن جيل الحداثة « التهب حماساً في شتى بقاع الأرض العربية مطالباً بالتحرر السياسي ، والتغيير الاجتماعي »[٢].

فالحداثيون ، إذن ، أصحاب ثورات سياسية دائمة ، وتمردات اجتماعية لا تنقطع .

وهذا ما فعلوه في المملكة العربية السعودية ، عندما قاموا بمظاهرة عنيفة ، مطالبين بتحرير المرأة السعودية المسلمة من شرع الله سبحانه وتعالى ؛ فكانت ثورة على تعاليم الشرع الحنيف ، وتمرداً سياسياً على نظام الحكم في المملكة .

---

(١) مجلة الآداب ع ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٩م ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

وقد حدث هذا في يوم الثلاثاء ١٩ ربيع الثاني من عام ١٤١١ هـ بمباركة وتخطيط من قبل العلمانيين والحداثيين وسائر دعاة الفتنة والتغريب، فجعلوا في الواجهة نساء ، والرجال من خلفهم يخططون ويدبرون ، تنفيذا لما استوردوه من أفكار ثورية من اليهود والنصارى وسائر الكفار الذين لا يرضيهم أن تحكم هذه البلاد بشرع الله – جل وعلا – .

ولهذا أيد العلمانيون والحداثيون وأمثالهم من المملكة وغيرها تلك المظاهرة ، ودافعوا عنها وعن القائمات بها [١].

وقد ذكر رفيق رؤوف أن من أسباب تمكن الفكر الحداثي الثوري في العالم العربي أموراً ، منها :

« أولاً – دراسة تجارب الشعر الغربي ، ولا سيما الفرنسي والانجليزي ، والتأثر بتياراته المختلفة .

ثانياً – تسرب الفكر الاشتراكي عامة ، والماركسي خاصة إلى العالم العربي ، وكفاحه من أجل التحرير والتجديد وربطه بينهما .

ثالثاً – سقوط الوجود العربي التقليدي ، وزوال صفة القداسة عنه ، ذلك أنه سقط سياسياً ، وسقط اجتماعياً ، وسقط فكرياً » [٢]، وهذا ما يسعى إليه الحداثيون .

ولهذا يقول الحداثي كمال أبو ديب :

« الحداثة في جوهرها هي التعبير الأسمى عن نزوع الإنسان إلى رفض السلطة » [٣].

---

(١) انظر : – مثلاً – أزمة الخليج محاولة للفهم ص ١٢٥ وما بعدها ، ومعركة جديدة في قضية المرأة .

(٢) انظر : مجلة الآداب ع ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٩م ، ص ٥٣ .

(٣) مجلة فصول م ٤ ، ع ٤ ، ج١ ، ١٩٨٤م ص ٣٧ .

ويدعو الحداثي السعودي عبد الرحمن منيف إلى الثورة على جميع الأنظمة العربية ، وبث روح الثورة بين الشعوب العربية ، وبخاصة الشباب منهم ، وقال بأنه يفعل ذلك عن طريق رواياته الرمزية حتى لا يتعرض « للقمع والسجن » ، وحتى يصل هذا المفهوم الثوري إلى جميع طبقات الشعب بسهولة [(١)].

الأثر الخامس – ومن آثار الحداثة تجرؤ بعض النساء على الأحكام الشرعية ، بنقدها ، والخروج عليها ، وحجتهن في ذلك أقوال الحداثيين وشبههم .

فأصبحنا نقرأ ونسمع من بنادين برفض الحجاب ؛ لأنه رمز العهود المظلمة ، والعصور الوسطى ، ويطالبن بالحرية والاختلاط ؛ لأنهما علامة التقدم والتحضر ، وأن الفكر الحديث يوجب التمرد على العادات والتقاليد القديمة ، الموروثة عن أصحاب الكتب الصفراء..

بل تجرأت بعض النساء وعملت بما يدعو إليه الحداثيون من تبرج وسفور واختلاط ، حتى سمعنا وقرأنا عن المهرجانات الحداثية المختلطة في كثير من دول العالم الإسلامي ، وقد يمثل هذه البلاد نساء كاسيات عاريات، متبرجات سافرات ، كما حدث ذلك في مهرجان المربد بالعراق ، ومهرجان الشعر بالكويت ، وغيرهما [(٢)].

ومن ذلك الأثر انتشار الكتابات النسائية ، التي تحمل مخالفات عقدية ، وتنطلق من منطلقات حداثية تمردية ، وهي كثيرة ، بل وفي بعضها قلة أدب وسوء خلق ، تعجب من جرأة كاتبتها .

---

(١) انظر : المصدر السابق م ١١ ، ع ٣ ، خريف ١٩٩٢م ، ص ١٨١–١٨٨.

(٢) انظر: صحيفة الوطن ع ٤٠٤١ ، ١٤٠٦/٩/١١هـ ، ص ٢٥ .

اقرأ – مثلاً – ما كتبته فوزية أبو خالد ، إذ قالت لمن سألها عن سبب غياب صوتها الشعري :

« من البدء سأختلف معك ، سؤالك ليس سؤالاً تقليدياً ، ولكنه سؤال طبيعي ، في مناخ يخاف مواجهة الطبيعة ، ويحتمي منها بالقوانين، ونذر الصبايا ، وتعاويذ الكهنة ... .

سؤال جميل كتجريب الأطفال تحت نبيت الدرج ، أو على السطوح، لاكتشاف سر همهمة الليلة السابقة ، والود المفاجئ بين الكبار ، بعد كل سباب النهار » !! [1].

ويستشهد على هذا الأثر بما حصل في الرياض من بعض النسوة، كما أشرت إلى ذلك في الأثر الرابع .

وتقول الحداثية فاطمة المرنيسي :

« وأنا أنضم إلى (خالدة سعيد) في طرحها للحل ، وهو إعادة رسم خارطة المقدّسات ، وهذا هو ما فعله الغرب ؛ لأنهم فرّقوا ما بين الإيمان والخضوع ، وفي رأيي أن الإيمان عقيدة ، أو قضية شخصية ، واختيار شخصي ، ولكن الخضوع للسلطان يختلف تماماً عن الإيمان ، فالإيمان لا علاقة له بالسلطة السياسية » [2].

وقد كانت الحداثية خالدة سعيد تتساءل عن حل مشكلة الحداثة في العالم الإسلامي ، وكان من الحلول «حذف الإسلام » ، إلا أنها رأت أن « حذف الإسلام » صعب ، والسعي إليه مطلوب ؛ لأن الإسلام « بنية عميقة راسخة » في نفوس المسلمين ؛ ولذا فمن الصعوبة حذفه « ولو قام في البلاد

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٢ ، ١٤٠٧/٤/٢١هـ ، ص ٩ .

(٢) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٩٩ ، وانظر : ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .

العربية أتاتورك جديد » ، أما الحل عندها هو « إعادة رسم خارطة المقدّسات ... »[١].

ثم قالت فاطمة المرنيسي :

« الحداثة ليست هي ثقافة النخبة ، بل أصبحت ثقافة الشعب... لقد كنت حتى السنوات الأخيرة امرأة منسية ، امرأة مسكينة تكتب وتكتب بالفرنسية ، وهي غربيّة ومغرّبة ... إلخ ، ولكنني أصبحت بغتة صوتاً غريباً يفجع الإسلام ويفجر قنبلة ، كيف تحولت من ١٩٪ إلى ٨٦٪ حيث كنت بليدة ، وأصبحت قنبلة فظيعة ... ، إن شبابنا يستمعون إلى إذاعة (ب . ب . س) القسم العربي ، ويتطلعون إلى الأفكار ويقرأون شعر أدونيس ... »[٢].

ولهذا يقول الحداثي المصري محمود أمين العالم « ولا حداثة بغير تحرير المرأة من كل القيود التي تقيد جسدها وفكرها وحياتها »[٣].

ويفتخر الحداثي الجزائري رشيد بوجدرة بأن الحداثة أدت دورها في تحرير المرأة ، فأوجدت اتجاهاً « يقول بحق المرأة في العمل ، والوجه السافر » ، بل أكد أن الحداثة أثرت حتى على بعض « الاتجاهات الأصولية » ، ثم قال :

« إذن حين يقبل الأصوليون بأن تسفر المرأة عن وجهها فذاك ولا شك خطوة إلى الأمام »[٤].

الأثر السادس – ومن آثار الحداثة إعلان شأن الفرق الباطنية ،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٩ ، ٤٠١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩٨ .

(٣) مفاهيم وقضايا إشكالية ص٨٢ .

(٤) انظر : رأيهم في الإسلام ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

والفلسفية ، والصوفية ، والمعطلة على اختلاف مذاهبها ؛ وذلك لأن الحداثيين يبذلون وسعهم في دراسة تاريخ المسلمين وإبراز تلك الفرق والفلسفات المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة ، وإعلان شأنها بوصفها ظواهر « حداثية » تمردت على الموروث والسائد والمألوف ، في العقيدة والشريعة .

وهذه التصورات والمبادئ الخطيرة تلقى على الشباب والناس بعامة في المنتديات والمهرجانات والصحف والكتب ، والوسائل الأخرى ، ويتلقفها شباب المسلمين على أنها حقائق ، ويتغنون بها ، بل وتلتبس هذه الأمور على كثير من الكتاب والمثقفين ؛ إذ أنهم لا يسمعون عبر تلك الوسائل إلا صوت الحداثيين المتبنين للأفكار الباطنية ونحوها [١].

بل إن بعض الصحف والمجلات العربية يقوم على تحريرها طائفة من الباطنيين والفرق الضالة ، وحتى في بلاد الجزيرة العربية قد تغلغل بعض الرافضة في بعض الصحف والمجلات والوسائل الأخرى .

الأثر السابع – ومن آثار الحداثة تغلغل كثير من الحداثيين في وسائل التربية والتعليم والإعلام في العالم الإسلامي ، وبالتالي يوجهون الناس حسب مناهجهم الحداثية وأفكارهم .

ومن ثمّ يبعدون رأي كل ناقد لهم ، وبخاصة من العلماء وطلبة العلم ، من أصحاب الفكر القويم ، والعقيدة السليمة ، وإن أُحرجوا ، فتحوا باباً ضيقاً لبعض الفتاوى والمقالات القصيرة ، التي لا تتقدهم ، وفي أيام محددة أيضاً ، هذا ما قد يوجد في بعض الوسائل ، وهناك من لا يسمح للصوت الإسلامي أبداً .

بل إن من الآثار الخطيرة ، تغلغل بعض الحداثيين في بعض

---

(١) يراجع الباب الأول من هذا البحث ، فصل الجذور والمصادر – المصدر الباطني .

الأقسام الأدبية والفلسفية ، ونحوها ، في بعض الجامعات في العالم الإسلامي ، ومن ثم يقربون أمثالهم ، ويبعدون أصحاب الفكر الأصيل والمعتقد القويم .

وبالتالي يقررون على الطلاب الكتب الحداثية ، من تآليفهم وتآليف غيرهم من الحداثيين ، وللقارىء أن يتصور الأثر العظيم في الناشئة التي تتربى على تلك الأفكار الحداثية .

بل إن كتب الحداثيين تقرر على طلبة المراحل الدراسية المختلفة ، وفي بعض الدول يقتصر الأمر على مقالات حداثية تدخل ضمن المقررات الدراسية [١].

وقد قال أدونيس لأحد محدثيه :

« كن معي ... وأستطيع أن أجعل مقالاتك تنشر في أية صحيفة أو مجلة تريدها ، ولا تضطرني أن أغلق في وجهك حتى زوايا بريد القراء في أي صحيفة » [٢].

وتأمل قول الحداثي المغربي عبد الله العروي :

« ومن النقاط التي قررتها مراراً ، والتي تناقش بعنف ، القول إن مهمة المثقفين العرب الآن ، ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة ، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي ، الذي أهمل منذ عقود ، وترك بين أيدي السلفيين ، وإن أضمن سبيل لإخفاق السياسي هو إهمال المعركة الأيديولوجية ... .

الواقع أن إهمال المعركة الأيديولوجية جعلها اليوم على رأس

---

(١) انظر: التراث والحداثة ص ٤٥ ، ١٤١ ، ١٦١ .

(٢) مجلة الشرا ع ٣٩٩ ، ١٣/١١/١٩٨٩م ، ص ٢٧ .

جدول الأعمال ؛ لأنها أصبحت من العوائق الرئيسة لنضوج الثورة ؛ بل لاتخاذ موقف ناجع ومعقول في مسائل حيوية بالنسبة للأمة العربية .

لا توجد منافاة بين العمل السياسي والعمل الأيديولوجي ، لكن حان الوقت لكي ينتهي الجنوح إلى تلافي التصادم الأيديولوجي ؛ خوفاً من العزلة والانهزام .

ومن النتائج المؤسفة لإهمال النقد الأيديولوجي استدراج المحافظين والسلفيين دعاة الثورة إلى سياسة التسرع والارتجال »[١].

وقد تتبعت بعض المناهج الدراسية في بعض الأقسام الجامعية وبخاصة في الخليج والجزيرة العربية ، وتبين لي أن كتب الحداثيين تقرر على الطلاب والطالبات ، ووجدت بأيدي الطلاب (مذكرات) صورت من بعض الكتب الحداثية ، وذكروا أن أساتذتهم قرروها عليهم[٢].

بل إني سألت عن بعض الكتب الحداثية في بعض دول الخليج ، فقالوا بأنها نفدت ، إذ اشتراها الطلاب والطالبات ، حيث قررها عليهم بعض المدرسين .

ويدعو غالي شكري إلى أن يعمل الحداثي « من داخل النظام ، خاصة في حالات المد الوطني أو المشروعات القومية » ؛ لأن في هذا أقرب السبل للوصول إلى « الشعب والمجتمع » ؛ وإن كان في داخله يخالف ذلك النظام[٣].

الأثر الثامن – برزت في الصحف والمجلات واللقاءات ، الكلمات العامية والأجنبية ، والألفاظ الموغلة في الرمزية والغموض ، وكثر الخوض

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٣٥ .

(٢) عندي نماذج من تلك المصورات .

(٣) انظر مجلة اليمامة ع ١٢٨٤ ، ٢٥/٦/١٤١٤هـ ، ص ٥٠ .

فيها ، وبالتالي تجرأ الناس على اللغة العربية ، فأصبحنا نقرأ ونسمع من يطالب بتغيير قواعدها ... إلخ .

نسمع ذلك ليس من الحداثيين فقط ، بل من كثير من الكتاب وأدعياء الثقافة ، وإذا نوقشوا استدلوا بأقوال أساتذتهم الحداثيين مما يدل على عظم هذا الأثر الحداثي في نفوسهم .

نعم لقد تغلغل الحداثيون في كثير من الوسائل ، فمارسوا فيها سياسة الإرهاب الفكري ضد اللغة العربية ، والأدب الإسلامي ، وكل صاحب صوت إسلامي صحيح العقيدة والمنهج .

تأمل قول مَنْ كان حداثياً ، ثم تراجع عن الحداثة وأعلن نقده وفضحه للحداثيين ولبعض ما كانوا يمارسونه ؛ إذ يقول :

« أعترف أننا مارسنا سياسة قمعية غريبة جداً ، حيال أمور عديدة ، من واقع الإشراف والتحرير ، متفق عليه في صحف هذا التوجه .

الأول – رفض معطيات كل الذين تلبسوا التراث ، فنرفض مثلاً نشر قصيدة موزونة مقفاة ، وكنا نسميها السلم التراثي ، مما جعل هذا القرار الحداثي ينفذ على عبد المحسن حليت وعبد الرحمن العشماوي ... .

الثاني – رفض أي صوت يناهض الحداثة ، فكانت سلة المهملات المكان الطبيعي لهذه المناهضة ، أياً كان مصدرها أو كاتبها ، حتى كنا بهذا نقول وبصوت متفاوت لنخرس الصوت القادم من بيت العنكبوت .

الثالث – إبراز معطيات الشباب جيدة أو رديئة ، وتحتاج لصياغة أو إعادة الكتابة مرة أخرى ، حتى الأسماء النسائية »[1].

---

(١) صحيفة المدينة ع ٢٠٥ ، ١٤٠٧/٨/١٧هـ ، ملحق المدينة الأسبوعي (الأربعاء) الموضوع بعنوان « سيرة الحداثة من الداخل » .

الأثر التاسع - ومن آثار انتشار المفاهيم الحداثية في العالم الإسلامي ، أن الحداثة أصبحت ثوباً يتستر به كل قادح في الدين ، وبخاصة أصحاب الاتجاهات المشبوهة ، والمنتمين إلى الأحزاب الكافرة ، كالماركسية ، والعلمانية ، والبعثية ، والاتجاهات الباطنية ، ونحو ذلك .

وبخاصة في الدول التي لا يستطيعون فيها التصريح بمذاهبهم وأحزابهم الكافرة ، أو المخالفة لسياسة تلك الدول ، فيلجأون إلى الحداثة شعاراً يتسترون خلفه .

وعلى سبيل المثال فإن كثيراً من الحداثيين ينتمون إلى الفكر الماركسي ، ولبعضهم إنتماءات حزبية على مستوى كبير ، إلا أنهم لا يصرحون بهذا إلا لخاصتهم ، أما أمام الناس ؛ فإنهم يعلنون الحداثة التي تتفق في كثير من مبادئها مع الماركسية .

حتى أصبح الانتساب إلى الحداثة أسهل طريق لنقد مصادر الدين وما صدر عنها ، باسم التحديث أو التجديد أحياناً .

ولهذا يعلن الحداثيون بأن الطريق إلى الثقافة هي الحداثة ، فمن لم يكن حداثياً ، فليس مثقفاً ، كما ذكر ذلك عبد الله الغذامي [(١)].

بل إن هناك شباباً صغاراً ، من الذكور والإناث ، قد لا يعرفون شيئاً من المذاهب ، وإنما غرر بهم الحداثيون ، فأصبح هؤلاء الشباب يكتبون قدحاً في الدين واللغة تحت شعار الحداثة والتحديث .

هكذا يربّى الشباب ، وتأمل قول الحداثي العراقي بلند الحيدري، وهو يتحدث عن دعوتهم الحداثية ؛ إذ يقول :

« ولقد كنا في أحاديثنا مع مريدينا نحاول أن ندهشهم بتقطير

---

(١) انظر : صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٧ .

الأسماء الأجنبية ، بل إننا لنخلقها أحياناً ، لندعم خطأً إبداعياً في هذه القصيدة أو تلك ، وكثيراً ما كانت تذهب بنا الجرأة إلى حد أن نذكر هذه الأسماء الوهمية في الصحف ؛ معتمدين على بعد الجمهور عن التتبع والقراءة »[1].

---

(١) مجلة الأديب المعاصر ع ٥ ، م ٢ تموز ١٩٧٣م ، ص ١١٣ .

وسائل مقاومة الحداثة

تبين مما سبق خطورة انتشار الفكر الحداثي الثوري ، في العالم الإسلامي ، وأن له آثاراً عظيمة على دين المسلمين وأمنهم ، وبالتالي فلابد من السعي الجاد لمقاومة الحداثة ، بالعمل العقدي الوقائي من شرورها وشرور كل نحلة ، وبالعلاج الناجع لصدها وتطهير بلاد المسلمين منها ، بكافة الوسائل المشروعة .

ومن الوسائل التي أراها لمقاومة الحداثة – على وجه الإجمال – ما يلي :

١ – تربية الناس ، وبخاصة الناشئة من الشباب ، ذكوراً وإناثاً ، على المنهج العقدي القويم ، في التسليم لمصادر التلقي دون مجادلة أو مخالفة ، وغرس منهج أهل السنة والجماعة في نفوسهم ، في جميع أمور الدين ، أصوله وفروعه ؛ لتحصينهم من كل نحلة وافدة ، أو فكر مخالف .

ولابد من تأكيد هذا الأمر على المسؤولين في جميع المجالات التعليمية والتربوية والتوجيهية والإعلامية ، في جميع المناسبات ؛ فإنما أوتي الشباب ، وانخدعوا بالحداثة وأفكارها الثورية والتمردية بسبب ضعف تربيتهم على الولاء لهذا الدين وأهله ، والتمسك بمصادره الأصلية والصدور عنها في جميع أمورهم .

وإنما وللأسف الشديد ، وفي أكثر الدول الإسلامية يُربى الناس على وسائل إعلامية وتعليمية منحرفة مهدت لقبول الحداثة ، والانخداع بها ، وبالتالي تبنيها .

٢ – مناصحة ولاة أمور المسلمين ، والمسؤولين في العالم الإسلامي بالحكمة والموعظة الحسنة ، وبكل الطرق المشروعة ، وتذكيرهم بخطر الحداثيين على الأمن والاستقرار ؛ إذ أن من أصول الحداثة رفض أي

سلطة حاكمة ، وبخاصة إن حكمت بالإسلام ، بل إنهم يدعون إلى الثورة على كل سياسة ليست حداثية ؛ ولهذا فإنهم لا يؤيدون الحكومات القائمة اليوم في العالم الإسلامي ، وربما استثنى كثير منهم الحكومة البعثية في العراق ؛ لتوافقها مع بعض مواقف الحداثة ومبادئها الثورية .

فلابد من تذكير ولاة أمور المسلمين بأخطار الحداثة على الأمن وفضح أهدافها المستقبلية التي تسعى إلى تغيير الواقع العقدي والسياسي والأخلاقي لكافة بلاد المسلمين .

وتذكيرهم بأن ما يقوله ويفعله كثير من الحداثيين من نفاق ومداهنة ؛ فإنما هو عمل مرحلي للوصول إلى مآربهم .

فعلى حكام المسلمين واجب مراقبة هؤلاء الحداثيين الساعين إلى الاستيلاء السياسي والفكري ، وإيقافهم عند حدود الشرع الحنيف ومحاكمتهم شرعاً بما خالفوا فيه ، وردعهم عن التمرد .

وبالتالي فلابد من تذكير المسؤولين بواجب المحافظة على دين المسلمين وأخلاقهم وأعراضهم من عبث الحداثة ، فلا يمكّن لها في الوسائل الإعلامية والأندية والمهرجانات ، ونحوها ، بل يجب توجيه هذه الوسائل إلى فضح الحداثة وكشف مخططاتها وغاياتها والتحذير منها ، وحماية البلاد والعباد من فتنتها .

كما يجب التأكيد على المسؤولين عن الإعلام ، بعدم فسح أو إجازة أي كتاب أو مجلة أو صحيفة حداثية ، فيها ما يعارض دين الدولة الإسلامي ، والمسلّمات العقدية والشرعية ، ويثير الناس على الأمن ، ويساعد في تكوين وتشجيع الاتجاهات الحداثية السرية أو العلنية ، المنفصلة سياسياً وفكرياً عن بلادها .

٣ – تذكير علماء المسلمين بحقيقة مبادئ الحداثة وأصولها ، وأهدافها ، وفضح أسسها الثائرة على مصادر الدين ، والمتردة على السياسات الحاكمة ، والهادمة للأخلاق والقيم الشرعية ، وحث العلماء على التصدي لهم .

فإن قول العالم أشد قبولاً وقناعة عند المسؤولين ، والمسلمين جميعاً .

ولا نشك بأن لعلماء المسلمين جهوداً كثيرة في ذلك ، قد نعرف بعضها ، ونجهل الكثير منها ، وهم أعلم الناس بواقعهم وما فيه من نحل باطلة ، واتجاهات فاسدة ، كالحداثة ومثيلاتها .

وهذا لا يمنع من تذكيرهم بخطط وأهداف الحداثيين ، القولية والعملية ، بل يجب ذلك لمن خبرهم وعرف دسائسهم ، بمتابعة أقوالهم وأعمالهم واجتماعاتهم .

فكل من عرف عن حقيقتهم شيئاً فيجب عليه ، من باب النصيحة، كشفه للعلماء وولاة الأمر .

٤ – ومن وسائل مقاومة الحداثة فضحها وكشفها على حقيقتها الفكرية ، ونزع ما تستتر به من ادعاء للتجديد في الأدب والشعر ، ونحو ذلك من الأردية .

فلابد ، إذن ، من فضح الحداثة وكشفها للمسلمين ، وذلك بتأليف الكتب العلمية الموضوعية ، التي تبيّن أسس الحداثة وتكشف عن مبادئها وأهدافها الحقيقية ، بنشر أقوالهم الثورية ، المتمردة على مصادر الدين وما جاءت به،وتحذير الناس منها .

إذ أنه من المؤسف خلو المكتبة الإسلامية من كتاب يفضح هذه النحلة الخبيثة ، باستثناء كتيبات مختصرة ، لا شك بفائدتها إلا أنها غير كافية ، وليست بحجم المد الحداثي في العالم الإسلامي .

فالواجب توعية الناس بخطورة الأفكار الحداثية ، بعد كشفها

لهم ، وفضح ما أغمضه بعضهم منها ، وبيان كونها تسعى إلى عزل الناس عن دينهم بإبعادهم عن مصادره الأصلية بشتى الأساليب والوسائل .

وليست الكتب هي الوسيلة الوحيدة لفضح الحداثة والتحذير منها، بل لابد من فضحها والرد على أصحابها في الصحف والمجلات ، وكذلك المشاركة في جميع المناسبات التي تترجح المصلحة فيها على المفسدة، وتنتهز جميع الفرص لمقاومة هذا التيار .

فيجب العمل بشتى السبل من أجل توعية المسلمين ، وتحذيرهم من هذا الداء الخبيث ؛ تحصيناً لهم ولناشئتهم منه ، ومن آثاره الخطيرة .

٥ – المطالبة بدراسة هذا المذهب الباطل في المجامع الفقهية ، على مستوى كبير ، من قِبَل علماء المسلمين ؛ لبيان حكم الإسلام فيه : ومن ثمّ ردّه والوقوف في وجهه ؛ لتحصين المسلمين من شره .

٦ – توعية المكتبات ودور النشر، وتحذيرهم من مغبة المشاركة في نشر هذا المذهب الباطل .

٧ – العمل بشرع الله – سبحانه وتعالى – على كل حداثي يقدح في دين الله وشرعه ، فإننا نقرأ ونسمع من كثير من الحداثيين لمز وغمز بمصادر الدين ، وبقضايا العقيدة ، وأحكام الشرعية ، بل نقرأ لبعضهم تصريحاً بالكفر ، من الاستهزاء بالله ورسوله ودينه ، مما يعد ردة أو كفراً، يستلزم الحكم عليهم بحكم الله .

ولنا في سلفنا الصالح أسوة حسنة ، في مواقفهم من المرتدين ، ومن أهل الزندقة ، وأصحاب البدع ، حيث عملوا بحكم الله فيهم ؛ حفاظاً على عقيدة الأمة وأمنها .

فإن شرع الله – جل وعلا – فيه الخير والأمن والطمأنينة والسعادة في الدنيا والآخرة ، فلو أقيم شرع الله – سبحانه وتعالى – على حداثي واحد ؛ لارتدع البقية ؛ ولتطهرت صحف المسلمين ووسائلهم من كل منكر .



الخاتمة

الحمد لله الذي يسر وأعان ، وصلى الله وسلم على خير الأنام .

أما بعد :

فقد توصلت من خلال دراستي العقدية للحداثة في العالم العربي، إلى نتائج ، أجملها فيما يلي :

١ - أن الحداثة مذهب عقدي فلسفي باطني ، يسعى إلى تحديث مصادر التلقي ، وما جاءت به من عقيدة وشريعة .

٢ - أن الحداثيين في بعض الدول العربية يتسترون على بعض دعواتهم بالرمزية والغموض ، أو الادعاء بأن الحداثة لا تعنى بالمضامين العقدية ، وإنما بالأشكال الأدبية ونحوها .

وقد تبين لي زيف هذه الادعاءات ، وانكشف سترهم ، بأقوالهم أنفسهم .

٣ - أن الحداثة غريبة على العالم العربي ، فهي مستوردة من الحداثة الغربية ، وما صدرت عنه من فلسفات ، وبخاصة الماركسية والوجودية ، ولهذا تبين لي أن أقرب المذاهب إليها ، وأكثرها شبهاً بالحداثة ، الفلسفة الماركسية .

٤ - أن الباطنية من المصادر الرئيسة للحداثة ، فإن الحداثيين يستقون كثيراً من أفكارهم من العقائد الباطنية على اختلاف مذاهبها .

٥ - أن الحداثة نشأت في العالم العربي في حدود منتصف القرن الميلادي العشرين ، حيث استوردتها الأقليات النصرانية والباطنية إلى لبنان ، ومن ثَمَّ إلى بقية دول العالم العربي ، بعد حدوث ممهدات لها .

٦ - أن للحداثة اتجاهات عرفت بها في أول نشأتها ، ثم خف تمسك الحداثيين بتلك الاتجاهات ، فقد تجد الحداثي يخلط بين أكثر من اتجاه ، والمهم عنده هو الأسس الحداثية التي يتفقون عليها .

٧ - أن للحداثة دعاة وأتباعاً كثر ، انتشروا في الدول العربية ، وتغلغلوا في كثير من المؤسسات والدوائر الحكومية ، والمؤسسات والمراكز العلمية والثقافية ، وبخاصة وسائل الإعلام ، والأندية والمهرجانات ، ونحو ذلك ، وبالتالي استغلوا هذه الوسائل في نشر أفكارهم الثورية .

٨ - أن الحداثة تقوم على عقيدة صراع الأضداد ، ومبدأ النقيض ، فالحداثة عندهم هي نتيجة صراع الفكر الحديث مع العقائد القديمة ، كما أن الحداثة لابد أن تتصف بالمخالفة والمناقضة لكل ما هو قديم أو سائد ومألوف .

٩ - أن من أسس الحداثة ضرورة التحول عن المصادر العقدية والشرعية القديمة ، والعمل على تغييرها باسم التطوير والتحديث .

١٠- أن الحداثة تقوم على رفض القديم الثابت ، والسائد والمألوف ، والراكد والمعروف ، من العقائد والشرائع والقيم ، والسياسات .

أ - فهم يرفضون مصادر الدين والعقيدة ، ويرون ضرورة نقدها وعدم الخضوع لما جاءت به ؛ لأنها قديمة ثابتة غير قابلة للتغيير.

ب - ويرفضون الشريعة الإسلامية ، ويحاربون تحكيمها ، ويتمردون على ما جاءت به من أحكام .

جـ - يرفضون اللغة العربية ، ويدعون إلى « تفجيرها » و « تثويرها » ، أي تغيير قواعدها ، وإنشاء لغة حداثية جديدة مخالفة للغة الموروثة .

١١- أن من أهدافهم الرئيسة الثورة على الأنظمة السياسية ،

والحكومات العربية ؛ لأنها - في منظورهم - رجعية متخلفة غير حداثية ، وأقرب الحكومات إليهم الحكومة البعثية ؛ لأوجه الشبه الكثيرة بين البعثية والحداثة .

١٢- الحداثيون لا يرفضون كل قديم ، وإنما يرفضون منه الثوابت والمسلَّمات ، أما الظواهر الثورية والتمردية كالخوارج والقرامطة وأمثالهم ، وكذا الباطنية والصوفية ؛ فإنها محترمة عند الحداثيين ، بل يعدّونهم من أسلافهم الحداثيين .

١٣- من خلال متابعاتي للحداثيين تبين لي أن لانتشار مفاهيمهم أثراً خطيراً ، فقد انخدع بهم شباب صغار وكبار، وتبعهم كثير من الجهلة وأدعياء الثقافة .

وبالتالي فإن لمفاهيمهم خطراً عظيماً على دين المسلمين ، وأعراضهم وأمن بلدانهم .

١٤- وفي نهاية بحثي اتضح لي ضرورة العمل على مقاومة هذا التيار الإلحادي الدموي الخطير ؛ وذلك بتذكير ولاة أمور المسلمين بخطورة هذا المد الحداثي الثائر ، وبمناقشة العلماء والناصحين للرد على كفر وبدع الحداثة قبل فوات الأوان .

وأخيراً .. هذا جهد المقل ، وأسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ، موافقاً لشرعه الحكيم ، وأن ينفع به من كتبه وقرأه، إنه ولي ذلك والقادر عليه ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفهارس

أولا : فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الحداثيين المترجم لهم

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس المصادر والمراجع

١- الآباء والبنون ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ١٩٧٢م .

٢- أباطيل وأسمار ، محمود شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٣- الإبداع في كمال الشرع وخطر الابتداع ، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الوطن ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٤- الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس ، عدنان حسين قاسم ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٥- أبو شادي وحركة التجديد في الشعر الحديث ، كمال نشأت ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٧م .

٦- أبو القاسم الشابي شاعر الحب والثورة ، رجاء النقاش ، دار القلم ، بيروت ١٩٧١م .

٧- الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث ، أنيس المقدسي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٨- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ، عبد الحميد جيدة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٩- اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، إحسان عباس ، دار الشروق ، عمّان، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

١٠- الاتجاهات الشعرية في السودان محمد النويهي ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ، ١٩٥٧م .

١١- الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ، محمد مصطفى هدّارة .

١٢- الاتجاهات الفنية في الشعر الفلسطيني المعاصر ، كامل السوافيري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٣م .
١٣- اتجاهات النقد الحديث في سوريا ، جميل صليبا ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩م .
١٤- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، محمد محمد حسين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .
١٥- الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ، مفيد قميحة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .
١٦- الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .
١٧- الاتجاه الواقعي في الرواية العربية الحديثة في مصر ، حلمي بدير ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .
١٨- آثار حملة نابليون على مصر ، طلال المهتار ، كلية الحقوق ، الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٦٢م .
١٩- الآثار الكاملة ، محمد الماغوط ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١م .
٢٠- أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ، مصطفى التواتي ومحمد بن احمودة وصادق العظم، العربية محمد الحامي ، تونس ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .
٢١- أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ، تسعديت آيت حمودي ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .
٢٢- أجنحة المكر الثلاثة ، عبد الرحمن الميداني ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ .
٢٣- الاحكام في أصول الأحكام أبو محمد علي بن جزم ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ، مكتبة عاطف ، القاهرة ١٣٩٨هـ .

٢٤- أدباء معاصرون من الغرب ، محمود السمرة ، دار الثقافة ، بيروت .

٢٥- أدباء من الخليج العربي ، عبد الله أحمد الشباط ، الدار الوطنية الجديدة، الخبر ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٢٦- أدباء من الشرق والغرب عيسى الناعوري ، دار عويدات ، بيروت .

٢٧- الأدب الجديد والثورة ، محمد دكروب ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٢٨- أدب الحجاز ، محمد سرور الصبان ، المكتبة الحجازية مكة المكرمة ١٣٤٤هـ .

٢٩- الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد ، إبراهيم الفوزان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

٣٠- الأدب الحجازي في النهضة الحديثة ، أحمد أبو بكر إبراهيم ، نهضة مصر ، ١٩٦٨م .

٣١- أدب الردة - قصة الشعر العربي الحديث ، جمال سلطان ، مركز الدراسات الإسلامية ، برمنجهام بريطانيا ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٣٢- الأدب الرمزي ، هنري بير ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت .

٣٣- الأدب العربي بين الحداثة والمعاصرة ، علي أحمد العريني ، مكتبة الخريجي ، الرياض .

٣٤- الأدب العربي الحديث ، علي شلق ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٩م .

٣٥- الأدب العربي الحديث ومدارسه ، محمد عبد المنعم خفاجي ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٣٦- الأدب العربي المعاصر - أعمال مؤتمر روما ، منشورات أضواء ، باريس ، الطبعة الأولى ١٩٦٢م .

٣٧- الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ، عبد الله أبو هيف ، دار الصداقة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٣٨- أدب المرأة في الخليج والجزيرة العربية ، ليلى محمد صالح ، ذات السلاسل ، الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٣٩- الأدب المقارن ، أحمد كمال زكي ، دار العلوم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٠- الأدب المقارن - دراسة في العلاقة بين الأدب العربي والآداب الأوروبية، عبد الوهاب الحكمي ، تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

٤١- الأدب من الداخل ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

٤٢- أدب المهجر ، عيسى الناعوري ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .

٤٣- أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية ، جورج صيدح ، معهد الدراسات العربية العالمية ، جامعة الدول العربية القاهرة ، ١٩٥٦م .

٤٤- الأدب والأيديولوجية في سوريا ، بوعلي ياسين ونبيل سليمان ، دار الحوار ، اللاذقية ، الطبعة الثانية ١٩٨٥م .

٤٥- الأدب والثورة - الشعر الروسي الحديث : دراسة وقصائد ، صبري حافظ ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٤٦- الأدب ومذاهبه ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٣م .

٤٧- الأدب وفنونه ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

٤٨- آراء حول قديم الشعر وجديده ، محمد مندور وعبد العزيز المقالح وآخرون ، نشرته مجلة العربي ، الكويت ١٩٨٦م .

٤٩- الأرض والدم - عذابات سرية ، محمد عفيفي مطر ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ، ١٩٧٢م .

٥٠- أزمة الخليج محاولة للفهم ، غازي القصيبي ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٥١- أزمة القصيدة الجديدة ، عبد العزيز المقالح ، دار الحداثة ، بيروت ، ودار الكلمة صنعاء ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٥٢- أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ، عبد الله العروي ، ١٩٧٤م .

٥٣- أزهار الشر ، شارل بودلير ، ترجمة إبراهيم ناجي ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٧م .

٥٤- الأساطير ، أحمد كمال زكي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .

٥٥- أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ، منير العكش ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٥٦- أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ، أنيس النصولي ، حققه عبد الله الطباع ، دار ابن زيدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٥٧- الأسس القرآنية للتقدم ، محمد أحمد خلف الله .

٥٨- الأسطورة في الشعر العربي الحديث ، أنس داود ، المنشأة الشعبية ، طرابلس الغرب .

٥٩- الإسلام دين الفطرة والحرية ، عبد العزيز جاويش ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م .

٦٠- الإسلام دين الهداية والإصلاح ، محمد فريد وجدي ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٩هـ .

٦١- الإسلام وأصول الحكم علي عبد الرازق ، دراسة محمد عمارة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢م .

٦٢- الإسلام والحداثة ، عبد المجيد الشرفي ، الدار التونسية ، تونس ، الطبعة الثانية ١٩٩١م .

٦٣- الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠٢هـ .

٦٤- الإسلام والعصر عبد العزيز كامل ، دار القلم ، الطبعة الأولى .

٦٥- الإسلامية والمذاهب الأدبية نجيب الكيلاني ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٤٠٧هـ .

٦٦- أسلوب جديد في حرب الإسلام ، جمعان الزهراني ، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ .

٦٧- الاشتراكية والأدب ، لويس عوض ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٣م .

٦٨- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٦٩- إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٧٠ إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية ، كمال عبد اللطيف وآخرون ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٧١- أشواق إنسان ، عبد الرحمن الخميسي ، دار الفكر القاهرة ١٩٥٨م .

٧٢- الأشياء المنكسرة ، عبد الكريم الطبال ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ١٩٧٤م .

٧٣- الأصالة والحداثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ، عبد الحميد جيدة ، دار الشمال ، طرابلس لبنان ، ١٩٨٥م .

٧٤- اصطلاحات الصوفية ، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني ، تحقيق محمد كمال جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٧٥- إضاءات نقدية عن عبد العزيز المقالح ، مجموعة من الكتّاب العرب ، دار العودة ، بيروت ، ودار الكلمة ، صنعاء ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٧٦- إضاءة النص اعتدال عثمان ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٧٧- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين الشنقيطي ، الرياض ١٤٠٣هـ .

٧٨- أضواء جديدة على جبران ، توفيق صايغ ، الدار الشرقية ، بيروت ١٩٦٦م .

٧٩- أضواء على السنة المحمدية ، محمود أبو رية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٦م .

٨٠- الاعتصام ، أبو إسحق الشاطبي ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ .

٨١- الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السابعة ١٩٨٦م .

٨٢- اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية ،دار الجيل ، بيروت .

٨٣- الأعمال الشعرية الكاملة ، أدونيس ، دار العودة بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م .

٨٤- الأعمال الشعرية الكاملة ، أمل دنقل ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ .

٨٥- الأعمال الشعرية الكاملة ، نزار قباني ، منشورات نزار قباني ، بيروت ، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٣م .

٨٦- الأعمال الشعرية الكاملة ، يوسف الخال ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٨٧- الأعمال الكاملة ، أحمد عبد المعطي حجازي ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٨٨- الأعمال الكاملة، بلند الحيدري ، دار العودة ، بيروت .

٨٩- الأعمال الكاملة ، رفاعة رافع الطهطاوي ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية بيروت ١٩٧٣م .

٩٠- الأعمال الكاملة ، طه حسين ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .

٩١- الأعمال الكاملة ، المجموعة الشعرية ، صلاح لبكي ، المؤسسة الجامعية، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١ .

٩٢- الأعمال الكاملة ، المجموعة النثرية ، صلاح لبكي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .
٩٣- أغاني مهيار الدمشقي ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦١م .
٩٤- الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ، أحمد عودة الله الشقيرات ، دار عمّار ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .
٩٥- الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، سعد الدين للطباعة ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .
٩٦- أفاعي الفردوس ، إلياس أبو شبكة ، دار المكشوف ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٦٢م .
٩٧- أفق الحداثة وحداثة النمط ، سامي مهدي ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٨م .
٩٨- أفكار ورجال - قصة الفكر الغربي ، جرين برنتن ، ترجمة محمود محمود ، مصر ١٩٦٥م .
٩٩- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي ، تونس ١٣٨٤هـ .
١٠٠- الالتزام في الشعر العربي ، أحمد أبو حاقة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩م .
١٠١- إلياس أبو شبكة ، عبد اللطيف شرارة ، بيروت ، ١٩٦٥م .
١٠٢- إلياس أبو شبكة حياته وشعره ، رزوق فرج رزوق ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٥٦م .
١٠٣- أليوت وأثره علي عبد الصبور والسياب ، محمد شاهين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
١٠٤- الأمثال الشعبية في نجد ، عبد الكريم الجهيمان ، دار أشبال العرب ، الرياض ١٤٠٣هـ .
١٠٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، الطاهر الحداد ، تونس ١٩٧٢م .

١٠٦- أمنية ، سعاد الصباح ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢م .

١٠٧- إنجيل بوذا ، ترجمة سامي سليمان شيًا ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

١٠٨- أندريه بريتون والمعطيات الأساسية للحركة السريالية ، ميشيل كاروج، ترجمة إلياس بديوي ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق ١٩٧٧م .

١٠٩- الإنسان وعالم المدنية في الشعر العربي الحديث ، مناف منصور ، مركز التوثيق والبحوث ، بيروت ١٩٧٨م .

١١٠- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧م .

١١١- إنشاء الدوائر ، محيي الدين بن عربي ،تحقيق نيبرج ، ليدن ١٣٣٩هـ.

١١٢- الإنطباعية ، موريس سيرولا ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

١١٣- أوكار الهزيمة – تجربتي مع حزب البعث العراقي ، هاني الفكيكي ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١١٤- الأيديولوجية العربية المعاصرة ، عبد الله العروي ، دار الحقيقة ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م .

١١٥- الأيديولوجيا والحداثة – قراء ات في الفكر العربي المعاصر ، سعيد بنسعيد ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، الطبعة الأولى١٩٨٧م.

١١٦- أين الخطأ – تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد ،عبد الله العلايلي ،دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٨م .

١١٧- بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر، محمد الأسعد ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

١١٨- البحث عن الجذور ، خالدة سعيد ، دار مجلة شعر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٢م .

١١٩- البداية والنهاية ، ابن كثير مكتبة النصر ، الرياض ١٩٦٦م .

١٢٠- بدر شاكر السياب حياته وشعره ، عيسى بلاطة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧١م .

١٢١- بدر شاكر السياب - دراسة في حياته وشعره ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٧٨م .

١٢٢- بدر شاكر السياب - رائد الشعر الحر ، عبد الجبار داود البصري ، دار الجمهورية ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٦٦م .

١٢٣- بدر شاكر السياب - رائد الشعر العربي الحديث ، حيدر توفيق بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

١٢٤- بدر شاكر السياب - شاعر الأناشيد والمراثي ، إيليا حاوي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

١٢٥- بذل المجهود شرح سنن أبي داود ، خليل أحمد السهارنفوري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

١٢٦- برج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ، غالي شكري ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى .

١٢٧- البرناسية أو مذهب الفن للفن في الشعر الغربي والعربي ، إيليًا الحاوي، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

١٢٨- بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، جلال فاروق الشريف ، منشورات اتحاد الكتّاب العرب ، دمشق ١٩٧٤م .

١٢٩- البنيوية ، جان بياجيه ، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبري ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م .

١٣٠- البيانات ، أدونيس ، محمد بنيس ، أمين صالح ، قاسم حداد ، أسرة الأدباء والكتّاب ، البحرين ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١٣١- بيان الحداثة - فاتحة لنهايات القرن ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٠م .

١٣٢- بين الأصالة والحداثة - نقد ومختارات ، أحمد فرح عقيلان ، نادي الطائف الأدبي ، ١٤٠٦هـ .

١٣٣- تاج العروس ، محمد مرتضى الزبيدي ، المطبعة الخيرية بالقاهرة ، ١٣٠٦هـ .

١٣٤- تاريخ آداب اللغة العربية ، جرجي زيدان ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٨م .

١٣٥- تاريخ أوروبا - العصور الوسطى ، أ٠هـ٠ فشر ، ترجمة مصطفى زيادة ، مصر ١٩٦٦م .

١٣٦- تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

١٣٧- تاريخ الثورة الفرنسية ، ألبير سوبول ، ترجمة جورج كوسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٩م .

١٣٨- تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، نفوسة زكريا سعيد، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ .

١٣٩- تاريخ الشعر العربي الحديث ، أحمد قبّش ، دار الجيل ، بيروت .

١٤٠- تاريخ العالم ، جمع جون أ٠هامرتن ، ترجمة إدارة الترجمة بمصر .

١٤١- تاريخ الفكر المصري الحديث ،لويس عوض ، دار الهلال مصر١٩٦٩م.

١٤٢- تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، القاهرة ، ١٩٥٧م .

١٤٣- تاريخ لبنان الحديث ، كمال صليبي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٨م .

١٤٤- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ١٩٨٦م .

١٤٥- تأملات في الأدب والحياة ، محمد حسن عواد ، مطبعة العالم العربي ، القاهرة ١٩٥٠م .

١٤٦- تبيين كذب المفترين ، علي بن الحسن بن عساكر ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٧٤هـ .

١٤٧- تجديد أصول الفقه الإسلامي ، حسن الترابي ، دار الفكر ، الخرطوم ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ .

١٤٨- تجديد التفكير الديني في الإسلام ، محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود العقاد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م .

١٤٩- تجديد الفكر العربي ، زكي نجيب محمود ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ١٤٠٨هـ .

١٥٠- التجديد في الإسلام ،المنتدى الإسلامي بلندن ،الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٥١- التجديد في الشعر الحديث – بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ، يوسف عز الدين ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

١٥٢- التجديد في شعر المهجر أنس داود ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

١٥٣- تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، محمد جابر الأنصاري ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٥٤- تجربتي الشعرية ، عبد الوهاب البياتي ، منشورات نزار قباني ، بيروت ١٩٦٨م .

١٥٥- تحديث العقل العربي ، حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩م .

١٥٦- تحديث وتغريب ، حسين أحمد حيدر ، مطابع الإدارة السياسية ، دمشق ١٤٠٧هـ .

١٥٧- تحرير المرأة ، قاسم أمين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

١٥٨- تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة رافع الطهطاوي ، وزارة الثقافة بمصر ، القاهرة ١٩٥٨م .

١٥٩- التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ، جابر قميحة ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

١٦٠- التراث الحديث خلفيات الأدب الحديث رتشارد المان و جارلس فيدلسن ، ١٩٦٥م.
١٦١- التراث والتجديد ، من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي ، مكتبة مدبولي ، القاهرة .
١٦٢- التراث والحداثة ، بولس الخوري ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .
١٦٣- التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .
١٦٤- الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ، يحيى إبراهيم عبد الدايم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
١٦٥- تشريح النص ، عبد الله محمد الغذامي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .
١٦٦- تشكيل العقل الحديث ، كرين برينتون ، ترجمة شوقي جلال ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ، ١٩٨٤م .
١٦٧- تطور الشعر العربي الحديث في العراق ، علي عباس علوان ، بغداد ١٩٧٥م .
١٦٨- تطور الفكرة العربية في مصر ، ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ١٩٧٢م .
١٦٩- التضاريس ، محمد الثبيتي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة .
١٧٠- تعقيب في التراث وتحديات العصر - الأصالة والمعاصرة ، برهان غليون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٥م .
١٧١- تفسير جزء عم ، محمد عبده ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، الأزهر ١٣٨٧هـ .
١٧٢- تفسير القرآن العظيم ،ابن كثير ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ١٩٦٩م.
١٧٣- تقويم نظرية الحداثة ، عدنان النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٧٤- تكوين العقل الحديث ، ج.هـ. راندال ، ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة .

١٧٥- تلاقي الأطراف ، عبد العزيز المقالح ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

١٧٦- تمهيد في النقد الحديث ، روز غريب ، دار المكشوف ١٩٧١م .

١٧٧- التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة سنة ، جلال الدين السيوطي تحقيق عبد الحميد شانوخة ، دار الثقة ، مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ .

١٧٨- تهجيت حلماً تهجيت وهماً ، محمد الثبيتي ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

١٧٩- توالي التأسيس في معالي ابن إدريس ، ابن حجر العسقلاني ، مطبعة بولاق ، القاهرة .

١٨٠- التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية ، عبد الله عبد الجبار ، معهد الدراسات العالية ، القاهرة ١٩٥٩م .

١٨١- تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ، محمد مصطفى هدارة ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٢م .

١٨٢- تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ، نسيب الرفاعي ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ .

١٨٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، عبد الرحمن السعدي تحقيق محمد النجار ، المؤسسة السعيدية بالرياض .

١٨٤- الثابت والمتحول – بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ، أدونيس
١- الأصول دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م
٢- تأصيل الأصول ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م
٢- صدمة الحداثة ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م

١٨٥- ثرثرات في شتاء الأدب العربي ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

١٨٦- ثقافتنا في ضوء التاريخ ، عبد الله العروي ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء ١٩٨٣م .

١٨٧- ثقافة الأسئلة - مقالات في النقد والنظرية ، عبد الله محمد الغذامي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٨٨- ثقافة الصحراء - دراسة في أدب الجزيرة العربية المعاصر ، سعد البازعي ، طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٨٩- الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ، تركي الحمد ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١٩٠- الثقافة والفكر ، أنيس الزمان ، أنور عبد الملك ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٩١- ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ، رجاء النقّاش ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٩٢- جامع الأصول من أحاديث الرسول ، ابن الأثير ، الطبعة الأولى ١٣٧٠هـ ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء ، الرياض .

١٩٣- جامع البيان في تفسير القرآن ،ابن جرير الطبري ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨هـ .

١٩٤- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ، جلال الدين السيوطي ، دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ١٣٣٠هـ .

١٩٥- جامع العلوم والحكم ابن رجب ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٨٢هـ .

١٩٦- جبران خليل جبران - حياته وموته ، أدبه وفنه ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، الطبعة السابعة ١٩٧٤م .

١٩٧- جدد وقدماء ، مارون عبود ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٤م .

١٩٨- الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق ، عبد الملك مرتاض ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

١٩٩- جدل الحداثة في الشعر دراسة تطبيقية ، وفيق خنسة ، دار الحقائق ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٢٠٠- جدلية الخفاء والتجلي ، كمال أبو ديب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٤م .

٢٠١- جسور إلى القمة ، عزيز ضياء ، مكتبة تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .

٢٠٢- الجفوة المفتعلة بين العلم والدين ، محمد علي يوسف ، بيروت ١٩٦٦م .

٢٠٣- جماعة أبو للو وأثرها في الشعر الحديث ، عبد العزيز الدسوقي ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٦٠م .

٢٠٤- جماعة الديوان في النقد ، محمد مصايف .

٤٠٥- الجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ، عصام محمد الشنطي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٢٠٦- جمهرة اللغة ، ابن دريد ، دار صادر ، بيروت .

٢٠٧- جناية الشعر الحر ، أحمد فرح عقيلان ، نادي أبها الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

٢٠٨- الحداثة ، جيمس ماكفارلن ومالكم برادبري ، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون بغداد ١٩٨٧م .

٢٠٩- الحداثة الأولى ، محمد جمال باروت ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢١٠- الحداثة تعود ، حلمي القاعود ، دار المعارج ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢١١- الحداثة بين التعمير والتدمير ، حسن فهد الهويمل ، دار المسلم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٢١٢- حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ، محمد بنيس ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٢١٣- الحداثة عبر التاريخ ، حنّا عبّود ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٢١٤- الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ، نبيل رشاد نوفل ، منشأة المعارف ، الاسكندرية .

٢١٥- الحداثة في الشعر ، يوسف الخال ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٢١٦- الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ، محمد العبد حمّود ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٢١٧- الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ، عبد الحميد جيدة ، دار الشمال ، طرابلس لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٢١٨- الحداثة في الشعر المعاصر ، محمد القدوسي ، بيت الحكمة ، القاهرة.

٢١٩- الحداثة في منظور إيماني ، عدنان النحوي ، دار النحوي ، الرياض ، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ .

٢٢٠- الحداثة في ميزان الإسلام ، عوض القرني ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٢٢١- الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ، عبد المجيد زراقط ، دار الحرف العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٢٢٢- الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة ، محمد خضر عريف ، دار القبلة، جدة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢٢٣- الحداثة والتراث محمد مصطفى هدارة ، وهي محاضرة ألقاها عام ١٤٠٦هـ ، ومطبوعة في مذكرة لدى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم ٢٩٨٦١ ، ٢٩٨٦٢ .

٢٢٤- حديث الحداثة ، عابد خزندار ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٢٥- حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ، عثمان الصوينع ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٢٢٦- الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ، بكري شيخ أمين ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

٢٢٧- الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ، محمد حسن عبد الله ، دمشق ١٩٧٤م .

٢٢٨- حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر ، جاك تاجر ، دار المعارف ، مصر .

٢٢٩- حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ، كمال خير بك ، دار المشرق، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

٢٣٠- الحركة الحديثة – مائة كتاب بارز في انكلترا وفرنسا وأمريكا ، دار المأمون .

٢٣١- حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه ، أحمد بسام ساعي، دار المأمون ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ .

٢٣٢- الحركة الفكرية في السودان إلى أين تتجه ، محمد أحمد محجوب ، المطبعة التجارية الجديدة بالخرطوم ، ١٩٤١م .

٢٣٣- حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ، إبراهيم الحاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٢٣٤- حركية الإبداع ، خالدة سعيد ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٢٣٥- حرية الفكر ، سلامة موسى ، بيروت ١٩٦١م .

٢٣٦- الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة ، محسن الأمين .

٢٣٧- حصوننا مهددة من داخلها ، محمد محمد حسين ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٣٩٨هـ .

٢٣٨- الحضارة الفينيقية ، سباتينو موسكاتي ، ترجمة نهاد خياطة ، العربي للطباعة والنشر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٢٣٩- الحوار القومي الديني ، محمد عابد الجابري وآخرون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٢٤٠- حوار المشرق والمغرب ، حسن حنفي ، محمد عابد الجابري وآخرون ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤١- حوار مع فكر حسين مروّة ، مجموعة من الكتاب ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤٢- حوار مع قضايا الشعر المعاصر ، سعد دعبيس ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

٢٤٣- حياتي في الشعر ، صلاح عبد الصبور ، دار اقرأ ، بيروت ١٩٨١م .

٢٤٤- الخبز الحافي ، محمد شكري ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م .

٢٤٥- الخروج من دوائر الساعة السليمانية ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٢٤٦- الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية ، سلسلة كتاب (قضايا فكرية) ، الكتاب الثامن ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

٢٤٧- الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية ، محمد عابد الجابري، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م .

٢٤٨- الخطاب العربي المعاصر - قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ، فادي إسماعيل ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن - فيرجينيا ، أمريكا ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٢٤٩- الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريحية - قراءات نقدية لنموذج إنساني معاصر ، عبد الله محمد الغذامي ، النادي الأدبي والثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٢٥٠- خواطر مصرحة ، محمد حسن عواد ، مطبعة المدني ، الطبعة الثانية ١٩٦١م .

٢٥١- الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ، محمود قاسم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩م .

٢٥٢- الدادائية ، علي الشوك ، المؤسسة التجارية ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٥٣- دراسات أدبية في الشعر العربي الحديث ، محمد عبد الغني المصري ، دار الفرقان ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٢٥٤- دراسات في الأدب الحديث ، بشير الهاشمي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا/تونس ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

٢٥٥- دراسات في الإسلام ، حسين مروّة وآخرون ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م .

٢٥٦- دراسات في الشعر العربي الحديث ، وفيق خنسة ، دار الحقائق ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٢٥٧- دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ، محمد مصطفى هدارة، مركز الشهابي .

٢٥٨- دراسات نقدية السعيد الورقي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٨م .

٢٥٩- دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي حسين مروّة ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م .

٢٦٠- الدراما ومذاهب الأدب ، فايز ترحيني ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٢٦١- دفاع عن المثقفين ، جان بول سارتر ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٢٦٢- الدليل الأدبي – خلاصات وخصائص عصور وأدباء ، جان الديك وسامي خوري ، الأهلية للنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .

٢٦٣- دليل الكاتب السعودي ، الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٢٦٤- دير الملاك ، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر ، محسن أطيمش بغداد ، ١٩٨٢م .

٢٦٥- الديوان ، عباس العقاد وإبراهيم المازني ، دار الشعب ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .

٢٦٦- ديوان أبو القاسم الشابي ، دار العودة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٢٦٧- ديوان أطياف الربيع ، أحمد زكي أبو شادي ، القاهرة ، ١٩٣٣م .

٢٦٨- ديوان بدرشاكر السياب ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٩م .

٢٦٩- ديوان بستان عائشة ، عبد الوهاب البياتي ، دار العودة .

٢٧٠- ديوان الخليل ، خليل مطران ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٤٩م .

٢٧١- ديوان خليل حاوي ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٢م .

٢٧٢- ديوان الزهاوي ، جميل صدقي الزهاوي ، تحقيق محمد يوسف نجم ، القاهرة ١٩٥٥م .

٢٧٣- ديوان سميح القاسم ، دار العودة ، بيروت ١٩٨٧م .

٢٧٤- ديوان صلاح عبد الصبور ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٨م .

٢٧٥- ديوان عبد الرحمن شكري ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٠م .

٢٧٦- ديوان عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٢٧٧- ديوان عبد الوهاب البياتي ،دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.

٢٧٨- ديوان قصائد عارية ، حسين مردان ، بغداد ، الطبعة الثانية ١٩٥٥م .

٢٧٩- ديوان « لن » ، أنسي الحاج ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٢م .

٢٨٠- ديوان محمد الفيتوري ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م .

٢٨١- ديوان محمود درويش ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة عشر ١٩٨٩م .

٢٨٢- ديوان مدينة بلا قلب، أحمد عبد المعطي حجازي ،دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٢٨٣- ديوان معروف الرصافي ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ١٩٧٦م .

٢٨٤- ديوان نازك الملائكة ، دار العودة ، بيروت ١٩٧١م .

٢٨٥- ديوان الناي والريح ،خليل حاوي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦١م .

٢٨٦- ديوان النهضة ، أدونيس وخالدة سعيد ، دار العلم للملايين ، بيروت

١- جميل صدقي الزهاوي الطبعة الأولى فبراير ١٩٨٣م

٢- الكواكبي الطبعة الأولى نوفمبر ١٩٨٢م

٣- محمد رشيد رضا الطبعة الأولى ابريل ١٩٨٣م

٤- محمد عبده الطبعة الأولى يونيو ١٩٨٣م

٥- محمد بن عبد الوهاب الطبعة الأولى ١٩٨٣م

٢٨٧- الذي يأتي ولا يأتي ، عبد الوهاب البياتي ، دار الشروق ، بيروت/القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ .

٢٨٨- رائد الشعر الحديث – أحمد زكي أبو شادي ، محد عبد المنعم خفاجي، القاهرة ١٩٥٣م .

٢٨٩- رأيهم في الإسلام – حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً ، روك باربو لسكو ، وفيليب كاردينال ، تعريب ابن منصور العبد الله ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٠م .

٢٩٠- الرباعيات ، جميل صدقي الزهاوي ، بيروت ١٩٢٤م .

٢٩١- الرحلة الثامنة ، جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٢٩٢- رحلة في آفاق الكلمة ، محمد صالح الشنطي ، جمعية الثقافة والفنون ، فرع الإحساء ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ .

٢٩٣- الرد على الدهريين ، جمال الدين الأفغاني ، تحقيق محمود أبو ريه ، دار الكرنك ، القاهرة .

٢٩٤- رسائل السياب ، ماجد السامرائي ، بيروت ١٩٧٥م .

٢٩٥- رسالة التوحيد ، محمد عبده ، دار المنار ، القاهرة ، الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦هـ .

٢٩٦- الرسالة الثانية من الإسلام ،محمود محمد طه ،الطبعة الأولى ١٩٦٧م.

٢٩٧- رسالة في أصول التشريع الإسلامي حسن الترابي ، مطبعة جامعة الخرطوم .

٢٩٨- الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع ، أنسي الحاج ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٥م .

٢٩٩- رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ، محمد عمارة ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ .

٣٠٠- رفيق شاعر الوطن ، خليفة محمد التليسي ، طرابلس ليبيا ١٩٦٥م .

٣٠١- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ، محمد فتوح أحمد ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٠٢- الرمزية ، ياسين الأيوبي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .

٣٠٣- الرمزية والأدب العربي الحديث ،انطوان غطاس كرم ، دار الكشاف ، بيروت ١٩٤٩م .

٣٠٤- الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي، إيليا الحاوي ، دار الثقافة، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٠٥- الروائي والأرض ، عبد المحسن طه بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١م .

٣٠٦- روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ، إلياس أبو شبكة ، دار المكشوف ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٤٥م .

٣٠٧- الرواية في الأدب الفلسطيني ، أحمد أبو مطر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٠٨- الرواية في الوطن العربي – نماذج مختارة ، علي الراعي ، دار المستقبل العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٠٩- الرومانتيكية ، محمد غنيمي هلال ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٣١٠- الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر في سوريا ، جلال فاروق الشريف ، اتحاد الكتّاب العرب ، دمشق ، ١٩٨٠م .

٣١١- الرومانتيكية والواقعية في الأدب – الأصول الأيديولوجية ، حلمي مرزوق، دار النهضة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٣١٢- الرومانسية في الأدب الأوروبي بول فان تيفيم ، ترجمة صياح الهجيم ، وزارة الثقافة ، ١٩٨١م .

٣١٣- الرومانطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث ، عيسى بلاطة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٠م .

٣١٤- رياح حجرية ، محمد علي شمس الدين ، الدار العالمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣١٥- رياح المواقع ، علي غرم الله الدميني ، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ .

٣١٦- زمن الشعر، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٣١٧- زمن القهر والغضب ، أنسي الحاج .

٣١٨- الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية ، عبد الرزاق الهلالي ، بغداد ١٩٨٢م .

٣١٩- سارتر والوجودية ، مصطفى غالب ،دار ومكتبة الهلال بيروت ،١٩٨٦م .

٣٢٠- ساعات بين الكتب ، عباس محمود العقاد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٩م .

٣٢١- السكون المتحرك – دراسة في البنية والأسلوب ، علوي الهاشمي ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، دبي ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٢٢- سلسلة الأحاديث الصحيحة محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

٣٢٣- سلسلة تراث الإنسانية ، مجموعة من المؤلفين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٣٢٤- سنجاب يقع من البرج ، شوقي أبو شقرا ، دار النهار، بيروت ،١٩٧١م

٣٢٥- سنن أبي داود ، للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني ، دار الدعوة،استانبول ١٤٠١هـ .

٣٢٦- سنن الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .

٣٢٧- سنن الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل ، مطبعة المدني ، المدينة المنورة .

٣٢٨- سياسة الشعر ، أدونيس ، دار الآداب ببيروت ،الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٣٢٩- سير أعلام النبلا ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٣٣٠- شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي ، عبد الكريم الجيلي ، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٣١- شرف أصحاب الحديث الخطيب البغدادي ، أنقرة ، ١٩٧١م .

٣٣٢- الشطار ، محمد شكري ، دار الساقي بيروت ، الطبعة الأولى١٩٩٢م .

٣٣٣- شظايا ورماد ، نازك الملائكة ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ١٩٤٩م .

٣٣٤- شعراء البحرين المعاصرون - كشاف تحليلي مصور ، علوي الهاشمي، الطبعة الأولى١٩٨٨م .

٣٣٥- شعراء السعودية المعاصرون ، أحمد كمال زكي ، دار العلوم ، الرياض، الطبعة الأولى١٤٠٣هـ .

٣٣٦- شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ، عباس محمود العقاد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٧م .

٣٣٧- شعراء من الجزيرة العربية ، عبد الله بن سالم الحميد ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٣٣٨- شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد ، سعيد مصلح السريحي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٣٣٩- الشعر بين الرؤيا والتشكيل ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٣٤٠- الشعر التونسي المعاصر محمد صالح الجابري ، الشركةالتونسية للتوزيع ١٩٧٤م .

٣٤١- الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ، محمد بن سعد بن حسين ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٣٤٢- الشعر الحديث في الحجاز ، عبد الرحيم أبو بكر ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، ١٣٩٧هـ .

٣٤٣- الشعر الحديث في السودان ، عبده بدوي ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ١٩٦٤م .

٣٤٤- الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية خلال نصف قرن ، عبد الله الحامد ، نادي المدينة المنورة الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٣٤٥- الشعر العراقي الحديث – مرحلة وتطور ، جلال خيّاط ، دار الرائد العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .

٣٤٦- الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ، يوسف عز الدين ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ .

٣٤٧- الشعر العربي الحديث ، عبد الله سرور عبد الله ومحمد مصطفى هدارة، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى١٩٨٨م .

٣٤٨- الشعر العربي الحديث في لبنان ، منيف موسى ، دار العودة ، بيروت ،١٩٨٠م.

٣٤٩- الشعر العربي المعاصر ، عز الدين إسماعيل ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨١م .

٣٥٠- الشعر العربي المعاصر ، يوسف سامي اليوسف ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٥١- الشعر في إطار العصر الثوري ، عز الدين إسماعيل ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .

٣٥٢- الشعر اللبناني – اتجاهات ومذاهب ، يوسف الصميلي ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٥٣- الشعر المعاصر ، محمد بنيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠م .

٣٥٤- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث ، مصطفى عبد اللطيف السحرتي ، المقتطف والمقطم ، القاهرة ١٩٤٨م .

٣٥٥- شعرنا الحديث إلى أين ، غالي شكري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٥٦- شعر الوجدان ، أبو شادي .

٣٥٧- الشعر والموت ، فؤاد رفقه ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٣٥٨- الشعر والهوية - دراسة ، مصطفى خضر ، الذاكرة للنشر والتوزيع ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .
٣٥٩- الشعر يكتب اسمه ، محمد جمال باروت ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٨١م .
٣٦٠- الشعرية العربية ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .
٣٦١- شفرات النص ، صلاح فضل ، دار الفكر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .
٣٦٢- شمائل الرسول ودلائل نبوته ، إسماعيل بن عمر بن كثير ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٦هـ .
٣٦٣- شهوة تتقدم في خرائط المادة ، أدونيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧م .
٣٦٤- الصحاح ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ومطبعة العلم للملايين ، بيروت .
٣٦٥- الصحافة الأدبية في المملكة العربية السعودية ، غازي زين عوض الله ، مكتبة مصباح ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ .
٣٦٦- صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .
٣٦٧- صحيح الجامع الصغير وزيادته ، محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .
٣٦٨- صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .
٣٦٩- صحيح مسلم بشرح النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض .

٣٧٠- الصراع بين القديم والجديد في الشعر العربي ، محمد حسين الأعرجي، وزارة الثقافة والفنون بغداد ١٩٧٨م .

٣٧١- صفة الصفوة : ابن الجوزي ، مطبعة الأصيل ، حلب ، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ .

٣٧٢- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري ، علي البطل، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٧٣- الصوفية والسريالية ، أدونيس ، دار الساقي ، بيروت/لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٧٤- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين عبد الوهاب السبكي . تحقيق محمود محمد الطناجي ، وعبد الفتاح الحلو ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٨٣هـ .

٣٧٥- ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي ، علي أحمد محمد العريني ، مكتبة الخريجي ، الرياض .

٣٧٦- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب - مقاربة بنيوية تكوينية ، محمد بنيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٣٧٧- الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .

٣٧٨- عبد الوهاب البياتي في أسبانيا ، حامد أبو أحمد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٧٩- عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، عبد الرحمن الجبرتي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة .

٣٨٠- العدالة والحرية في فجر النهضة العربية .

٣٨١- العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية .

٣٨٢- عشت وشاهدت ، أنيس النصولي ، دار الكشاف ، بيروت ١٣٧٠هـ .

٣٨٣- العصافير وظل الشجرة علوي الهاشمي ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

٣٨٤- عقيدة الدروز – عقد ونقد ، محمد أحمد الخطيب ، دار عالم الكتب ، الرياض ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ .

٣٨٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، أبو إسماعيل عبد الرحمن الصابوني، الدار السلفية ، الكويت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٣٨٦- علامات = كتاب نقدي دوري ، سلسلة يصدرها النادي الأدبي بجدة .

٣٨٧- العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، محمد أركون ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

٣٨٨- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، أميل بوترو ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، مصر ، ١٩٧٣م .

٣٨٩- عن اللغة والأدب والنقد – رؤية تاريخية ورؤية فنية ، محمد أحمد العزب، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٩٠- عهد الصبا في البادية ، اسحاق الدقس ، ترجمة عزيز ضياء ، تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ .

٣٩١- العواد قمة وموقف ، مجموعة مقالات لمجموعة كتاب ، نشره عبد الحميد مشخصي ، ومحمد سعيد الباعشن .

٣٩٢- عودة الاستعمار – من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج ، عبد الرحمن منيف وحداثيون آخرون ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٩٣- عون المعبود على سنن أبي داود ، ابو الطيب محمد شمس الحق عظيم آبادي ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٩٦٩م .

٣٩٤- الغربال ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٨م .

٣٩٥- الغربال الجديد ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٩٦- الغزل في الشعر العربي الحديث في مصر ، سعيد دعبيس ، بنغازي ليبيا ، الطبعة الأولى ١٩٧١م .

٣٩٧- الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ، دريد يحيى الخواجه ، الذاكرة للتأليف والنشر ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٩٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة ، بيروت .

٣٩٩- فتح القدير محمد بن علي بن محد الشوكاني ، دار المعرفة - بيروت

٤٠٠- الفترة الحرجة في أدب الستينات ، رياض نجيب الريس ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٤٠١- الفصحى لغة القرآن ، أنور الجندي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٤٠٢- الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون .

٤٠٣- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد ، محمد اركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م

٤٠٤- الفكرالإسلامي والتطور ، محمد فتحي عثمان ، الدار الكويتية ، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٦٩م .

٤٠٥- الفكر الأوروبي الحديث – الاتصال والتغيير في الأفكار ، فرانكلين – ل – باومر ، ترجمة أحمد حمدي محمود الهيئة المصرية العامة ، لقاهرة ١٩٨٩م .

٤٠٦- الفكر العربي الحديث ، رئيف خوري، دار المكشوف ، بيروت ١٩٧٣م .

٤٠٧- الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي .

٤٠٨- الفكر العربي في عصر النهضة العربية ، البرت حوراني ، دار النهار بيروت ، ١٩٧٧م .

٤٠٩- الفكر الوجودي عبر مصطلحات ، عدنان بن ذريل ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٨٥م .

٤١٠- فلسفة الالتزام في النقد، رجاء عيد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

٤١١- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، هنتر ميد ، ترجمة فؤاد زكريا ، مصر ١٩٧٥م .

٤١٢- فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

٤١٣- فلسفة الحداثة ، فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤١٤- فن الرواية في الأدب العربي السعودي المعاصر ، محمد صالح الشنطي، نادي جيزان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٤١٥- فن الشعر ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت الطبعة الخامسة ١٩٧٥م .

٤١٦- فن الشعر بين التراث والحداثة ، عبدالعزيز النعماني ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ .

٤١٧- الفن القصصي في القرآن الكريم محمد أحمد خلف الله ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

٤١٨- فن القصة في الأدب السعودي الحديث ، منصور الحازمي ، دار العلوم، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

٤١٩- فنون الأدب المعاصر في سوريا ، عمر الدقاق ، دار الشرق العربي ، بيروت .

٤٢٠- في الأدب التونسي المعاصر ، أبو زيّان السعدي ، دار المعارف ، تونس الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

٤٢١- في الأدب الحديث ، عمر الدسوقي ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٦٦م .

٤٢٢- في الأدب الحديث – دراسات ومتابعات ، أنس داود ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٢٣- في الأدب والنقد محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٣ م .

٤٢٤- في أقانيم الشعر ، عبدالكريم الناعم ، دار الذاكرة ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٤٢٥- في البحث عن الواقع ، منصور إبراهيم الحازمي ، دار العلوم ، الرياض الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٤٢٦- في البدء كانت الأنثى ، سعاد الصباح ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن .

٤٢٧- في الثقافة التونسية ، مُنْجي الشُمْلي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٤٢٨- في الثقافة المصرية ، محمود أمين العالم وعبدالعظيم أنيس ، تقديم حسين مروّة ، دار الفكر الجديد ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٥٥م .

٤٢٩- في الشعر السعودي المعاصر ، فوزي سعيد عيسى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٠م .

٤٣٠- في الشعر والشعراء ، عبده بدوي ، مكتبة الشباب ، القاهرة ١٩٧٥م.

٤٣١- في الشعر والنقد ، منيف موسى ، دار الفكر اللبناني ، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٣٢- في الشعرية كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٤٢٣- فيض القدير بشرح الجامع الصغير ، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهره ١٩٣٨م .

٤٢٤- في قضايا الشعر العربي المعاصر - دراسات وشهادات ، محمود أمين العالم وآخرون ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٤٢٥- في النقد الأدبي ، عبدالعزيز عتيق ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٩٣ هـ .

٤٢٦- في النقد الأدبي الحديث مجد محمد الباكير البرازي ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٢٧- في النقد الحديث - دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ، نصرت عبدالرحمن ، مكتبة الأقصى ، عمّان الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ .

٤٢٨- في نقد الشعر محمود الربيعي ، القاهرة ١٩٧٣م .

٤٢٩- في النقد والأدب ، ايليّا الحاوي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٤٤٠- في النهضة والتراكم ، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية ، عبدالله العروي وآخرون ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

٤٤١- قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله ، جلال العالم ، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ .

٤٤٢- القاموس المحيط ، مجد الدين الفيروز أبادي ، مطبعة دار المأمون ١٣٥٧هـ .

٤٤٣- القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ، واصف أبو الشباب ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٤٠٨هـ .

٤٤٤- قراءات معاصرة محمد العامر الرميح ، بيروت ، مجلة الأديب ، ١٣٩٢هـ .

٤٤٥- القرآن نظرة عصرية جديدة محمد أحمد خلف الله ، بيروت ١٩٧٢م .

٤٤٦- قراءة جديدة لتراثنا النقدي ، أبحاث ومناقشات ندوة أقيمت في نادي جدة الأول الثقافي عام ١٤٠٩هـ ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٤٤٧- قراءة جديدة لشعرنا القديم صلاح عبد الصبور ، منشورات اقرأ ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .

٤٤٨- قصة الأدب المهجري ، محمد عبدالمنعم خفاجي ، القاهرة ١٩٦٩م .

٤٤٩- قصة الحضارة ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران ، القاهرة ١٩٥٧م.

٤٥٠- قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٤٠٨هـ .

٤٥١- القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ، سمحي ماجد الهاجري ، النادي الأدبي بالرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٥٢- قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، توفيق الطويل ، مصر ، الطبعة الثانية.

٤٥٣- القصيدة الحديثة وأعباء التجاوز ، أبو عبدالرحمن الظاهري ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٥٤- قضايا الشعر الحديث ، جهاد فاضل ، دار الشروق ، بيروت / القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٤٥٥- قضايا الشعر المعاصر ، نازك الملائكة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٩٨١م .

٤٥٦- قضايا الفكر في الأدب المعاصر ، وديع فلسطين ، دار الآداب بيروت .

٤٥٧- قضايا من الفكر العربي ، يوسف عزالدين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٤٥٨- قضايا وشهادات - كتاب ثقافي دوري ، هيئة التحرير عبدالرحمن منيف، فيصل دراج ، سعد الله ونوس ، جابر عصفور ، العدد الأول ، طه حسين ، : العقلانية - الديموقراطية - الحداثة ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ، قبرص ، الطبعة الأولى ربيع ١٩٩٠م .

٤٥٩- قضايا وشهادات ، العدد الثاني ، الحدثة - النهضة - التحديث- القديم والجديد ، الطبعة الأولى صيف ١٩٩٠م .

٤٦٠- قضايا وشهادات ، العدد الثالث ، الحداثة - الوطني - الاختلاف - حداثة الآخر ، الطبعة الأولى صيف ١٩٩٠م .

٤٦١- قواعد المنهج - علم الاجتماع ، اميل دور كايم ، ترجمة محمود قاسم ، القاهرة ١٩٧٤م .

٤٦٢- قول في النقد وحداثة الأدب ، يوسف عزالدين ، دار أميّة ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٦٣- القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه ، ثريا عبدالفتاح ملحس ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٤٦٤- قضية الشعر الجديد محمد النويهي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧١م .

٤٦٥- الكاتبات السوريات ، مروان المصري ، محمد علي علاني، الأهالي ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٤٦٦- الكاتب والمنفى - هموم وآفاق الرواية العربية ، عبدالرحمن منيف دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٦٧- كأس لخمر ، سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦١م .

٤٦٨- كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ١٩٨٨م .

٤٦٩- الكتابة بسيف الثائر ، علي بن النضل ، عبدالعزيز المقالح ، بيروت ١٩٧٨م .

٤٧٠- الكتابة خارج الأقواس ، سعيد بن مصلح السريحي ، نادي جيزان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٧١- الكتابة ضد الكتابة ، عبدالله محمد الغذامي ، دار الآداب ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٤٧٢- الكتابة على الطين ، عبدالوهاب البياتي ، دار الشروق ، القاهرة / بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ .

٤٧٣- كتب غيّرت الفكر الإنساني أحمد محمد الشنواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

٤٧٤- كتب غيّرت وجه العالم ، روبرت داونز ، ترجمة أحمد صادق ، ادارة الثقافة .

٤٧٥- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، اسماعيل بن محمد العجلوني ، مكتبة المقدس ، القاهرة ١٣٥١هـ .

٤٧٦- الكلاسيكية عبدالحكيم حسان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٤٧٧- الكلاسيكية في الشعر الغربي والعربي ، ايليا الحاوي ، دار الثقافة ، بيروت .

٤٧٨- الكلاسيكية والأصول الفنية للدراما ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

٤٧٩- كلام البدايات ، أدونيس ، دار الآداب بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٤٨٠- الكون الشعري عند نزار قباني ، محي الدين صبحي الدار العربية للكتاب ، ليبيا/ تونس ١٩٨٢م .

٤٨١- لبنان إن حكى ، سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٤٨٢- لبنان الشاعر ، صلاح لبكي ، دار الحكمة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٥٧م .

٤٨٣- لبنان والنهضة العربية الحديثة ، جبران مسعود ، بيت الحكمة ، بيروت ١٩٦٧م .

٤٨٤- لسان العرب المحيط ، ابن منظور ، دار لسان العرب ، بيروت .

٤٨٥- لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧١م .

٤٨٦- اللغة في الأدب الحديث – الحداثة والتجريب ، جاكوب كورك ، ترجمة ليون يوسف وعزيز عمانوئيل ، دار المأمون ، بغداد ، ١٩٨٩م .

٤٨٧- لغة القرآن – مكانتها والأخطار التي تهددها ، إبراهيم أبو عباة ، دار الوطن للنشر ، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٤٨٨- ماء إلى حصان العائلة ، شوقي أبو شقرا ، دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦٢م.

٤٨٩- ما بعد الحداثة – العرب في لقطة فيديو ، مي غصوب ، دار الساقي ، بيروت / لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٩٠- ما الحداثة ، هنري لوفيفر ، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٤٩١- ماركسية القرن العشرين ، روجيه جارودي ، ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٧٢م .

٤٩٢- الماركسية والأدب ، غالي شكري ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٤٩٣- ما هو الأدب ، جان بول سارتر ، ترجمة جورج طرابيشي ، المكتب التجاري ، بيروت ١٩٦١م .

٤٩٤- مباهج الحرية في الرواية العربية شاكر النابلسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٩٥- متابعات أدبية ، محمد صالح الشنطي ، جمعية الثقافة والفنون بالدمام ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

٤٩٦- المثقفون والغرب ، هشام شرابي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٨م .

٤٩٧- المجددون في الإسلام ، أمين الخولي ،دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٥م.

٤٩٨- المجدلية سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت ،الطبعة الثانية ١٩٦٠م -

٤٩٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مكتبة القدس، القاهرة ، ١٣٥٢هـ .

٥٠٠- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض .

٥٠١- المجموعة الكاملة العربية ، جبران خليل جبران ، دار صادر ، بيروت .

٥٠٢- مجنون التراب - دراسة في شعر وفكر محمود درويش ، شاكر النابلسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥٠٣- محاضرات في النصرانية ، محمد أبو زهرة ، مصر ، الطبعة الرابعة .

٥٠٤- محاضرات النادي الأدبي والثقافي بجدة ، من إصدار النادي نفسه في سلسلة .

٥٠٥- محاولات في النقد ، محمد محمد علي ، المجلس القومي للآداب والفنون، السودان ١٣٧٧هـ .

٥٠٦- محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ، منيف موسى ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٥٠٧- محمد مندور وتنظير النقد العربي ، محمد برادة ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٥٠٨- محمود درويش شاعر الأرض المحتلة ، رجاء النقاش ، المؤسسة العربية، بيروت ، ١٩٧٢م .

٥٠٩- محمود سامي البارودي ، شاعر النهضة ، علي الحديدي ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٥١٠- مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنكليزي ، عبدالوهاب المسيري ، ومحمد علي زيد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٥١١- مداخلات - مباحث نقدية ، علي حرب ، دار الحداثة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٥١٢- مداخل إلى الشعر العراقي الحديث بلند الحيدري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥١٣- مدارات نقدية في اشكالية النقد والحداثة والإبداع ، فاضل ثامر ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥١٤- مدارج السالكين بين منازل « إياك نعبد وإياك نستعين » ابن قيم الجوزية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٨٢هـ.

٥١٥- مدخل إلى الشعر العربي الحديث - دراسة نقدية - نذير العظمة ، دار البلاد والنادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٥١٦- مدخل إلى علم السياسة ، هارولد لاسكي ، ترجمة عزالدين محمد حسين ، القاهرة ١٩٦٥م .

٥١٧- مذاهب الأدب الغربي، عبدالباسط بدر ، شركة الشعاع للنشر الكويت ، ١٤٠٥هـ .

٥١٨- مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ، ياسين الإيوبي ، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

٥١٩- المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ، فيليب فان تيغم ، ترجمة فريد انطونيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٥٢٠- المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ، نبيل راغب ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٥٢١- المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، شكري محمد عياد ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب ، الكويت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ .

٥٢٢- المذاهب الاقتصادية الكبرى ، جورج سول ، ترجمة راشد البراوي ، مصر ١٩٦٥م .

٥٢٣- مذاهب فكرية معاصرة ، محمد قطب ، دار الشروق ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٤٠٩هـ .

٥٢٤- المذاهب النقدية ، ماهر حسن ، النهضة المصرية ، القاهرة .

٥٢٥- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة جورج طرابيشي ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعةالأولى ١٩٩٣م .

٥٢٦- مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ، غالي شكري ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن .

٥٢٧- المرشد الأمين للبنات والبنين ، رفاعة رافع الطهطاوي ، مصر ، ١٢٨٩هـ .

٥٢٨- مساءلة الحداثة ، محمد بنيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٥٢٩- مسارات التحولات -- قراءة في شعر أدونيس ، أسيمة درويش ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٥٣٠- المستدرك على الصحيحين ، أبو عبدالله النيسابوري الحاكم ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .

٥٣١- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ١٩٧٨م .

٥٣٢- مشكاة المصابيح ، الخطيب التبريزي ، تحقيق الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية .

٥٣٣- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، كرسون ، ترجمة عبدالحليم محمود ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٥٣٤- مصادر الأدب النسائي ، في العالم العربي الحديث ، جوزيف زيدان ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٤٠٦هـ .

٥٣٥- مصور أعلام الفكر العربي ، سعيد جودة السحار ، مكتبة مصر .

٥٣٦- معارك أدبية قديمة ومعاصرة ، عبداللطيف شرارة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

٥٣٧- المعاصرة بين الرؤيا والكلمات ، محمد علي قدس ، دار البلاد ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٥٣٨- معالم تاريخ الإنسانية ، هـ . ج . ويلز ترجمة عبدالعزيز جاويد ، القاهرة ، ١٩٦٧م .

٥٣٩- معالم التنزيل ، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ، تحقيق خالد العك ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .

٥٤٠- معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ، منذر معاليقي، دار اقرأ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٥٤١- معالم النقد الأدبي،عبدالرحمن عثمان ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م.

٥٤٢- معجم الأدباء والكتاب ، أصدرته الدائرة للإعلام المحدودة ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٥٤٣- المعجم الأدبي ، جبور عبدالنور ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٤.

٥٤٤- معجم الأسماء المستعارة وأصحابها ، يوسف أسعد داغر ، مكتبة لبنان، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

٥٤٥- معجم المطبوعات العربية في المملكة العربية السعودية ، علي جواد الطاهر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٤٠٥هـ .

٥٤٦- معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبدالسلام هارون ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٦٦هـ .

٥٤٧- معجم كتاب سورية ، أديب عزت ، دار الوثبة ، دمشق .

٥٤٨- معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية الدائرة للإعلام المحدودة ، الرياض ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ .

٥٤٩- معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين ، عبدالقادر عيّاش ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٥٥٠- معرفة السنن والآثار ، البيهقي تحقيق السيد أحمد صقر ، أشرف على إصداره محمد توفيق عويضة .

٥٥١- معركة جديدة في قضية المرأة ، نوال السعداوي . سينا للنشر ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٥٥٢- مع الشعر المعاصر في اليمن – نقد وتاريخ ، أحمد محمد الشامي ، بيروت ، ١٩٨٠م .

٥٥٣- معهم حيث هم – لقاءات فكرية ، سالم حميش ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٥٥٤- المفاهيم السياسية في التدول العربي المعاصر – مفاهيم منهجية ، سعيد بنسعيدالعلوي .

٥٥٥- مفاهيم وقضايا إشكالية ، محمود أمين العالم ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٥٥٦- المفردات في غريب القرآن ، ابن القاسم ، حسين بن محمد الأصفهاني، دار المعرفة ، بيروت .

٥٥٧- مفرد بصيغة الجمع ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٥م .

٥٥٨- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث لمشتهرة على الألسنة ، محمد بن عبدالرحمن السخاوي ، تحقيق عبدالله محمد الصديق، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٣٧٥هـ .

٥٥٩- مقاصد الشريعة ومكارمها ، علال الفاسي، الرباط ١٩٧٩م .

٥٦٠- المقالة في الأدب السعودي الحديث ، محمد بن عبدالله العوين ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .
٥٦١- مقدمة للشعر العربي ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م .
٥٦٢- مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي عبد الباسط بدر ، دار المنارة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .
٥٦٣- ملامح الأدب السعودي عمر الطيب الساسي ، مكتبة تهامه ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .
٥٦٤- ملامح الأدب العربي الحديث ، أنطوان غطاس كرم ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٨٠م .
٥٦٥- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، رفاعة رافع الطهطاوي ، مصر ، ١٣٣٠هـ .
٥٦٦- من أين يجيء الحزن ، علوي الهاشمي ، دار المعارف ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .
٥٦٧- من التراث إلى الثورة طيب تزيني ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٦م .
٥٦٨- المنجد في اللغة العربية ، ابراهيم عزوز ، مكتبة غريب ، القاهرة .
٥٦٩- من دفتر الصمت ، محمد عفيفي مطر .
٥٧٠- منشأ الفكر الحديث – ترجمة موجزة لقصة الفكر الغربي ، عبدالرحمن مراد ، دمشق .
٥٧١- من قضايا التجديد والإلتزام في الأدب العربي ، ناجي علوش ، الدار العالمية للكتاب ، ليبيا / تونس ١٣٩٩هـ .
٥٧٢- منهج الفن الإسلامي ، محمد قطب ، دار الشروق ، بيروت .

٥٧٣- منهج الواقعية في الإبداع الأدبي ، صلاح فضل ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ .

٥٧٤- الموافقات في أصول الشريعة ، أبو اسحق الشاطبي ، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ .

٥٧٥- المواقف والمخاطبات ، محمد عبدالجبار النفري ، تحقيق آرثر أربري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .

٥٧٦- المؤامرة على الفصحى ، أنور الجندي ، دار الاعتصام ، القاهرة .

٥٧٧- الموجز في تاريخ الأدب السعودي عمر الطيب الساسي ، مكتبة تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٥٧٨- الموسوعة الأدبية - دائرة معارف لأبرز أدباء المملكة العربية السعودية عبدالسلام طاهر الساسي ، نادي الطائف الأدبي .

٥٧٩- الموسوعة الصحفية العربية ، حسين العودات ، يسين الشكر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ١٩٩٠م .

٥٨٠- الموسوعة العربية الموسعة ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، بإشراف محمد شفيق غربال ، نشر دار إحياء التراث العربي .

٥٨١- موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

٥٨٢- الموقف من الحداثة ، ومسائل أخرى ، عبدالله محمد الغذامي ، دار البلاد للطباعة والنشر ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٥٨٣ - النار والجوهر ، جبرا ابراهيم جبرا ، دار القدس ١٩٧٥م .

٥٨٤- نَبْتُ الصمت - دراسة في الشعر السعودي المعاصر ، شاكر النابلسي، العصر الحديث ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٥٨٥- النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية ، محمد عبدالرحمن الشامخ ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ .

٥٨٦- النثر المهجري ، عبدالكريم الأشتر ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ١٩٦١م .

٥٨٧- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا النقدي ، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء .

٥٨٨- نحو ثورة في الفكر الديني ، محمد النويهي ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٥٨٩- نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ، توفيق سلوم ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٥٩٠- نحو نقد أدبي معاصر ، عيسى الناعوري ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا/ تونس ١٩٨١م .

٥٩١- الندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١١هـ .

٥٩٢- الندوات والمحاضرات - المهرجان الوطني للتراث والثقافة الخامس ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١٠هـ .

٥٩٣- الندوات والمحاضرات - المهرجان الوطني للتراث والثقافة السابع ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١٣هـ .

٥٩٤- ندوة الأدب في الخليج العربي ، سلسلة ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٥٩٥- الندوة الثقافية الكبرى - الموروث الشعبي وعلاقته بالإبداع الفني والفكري في العالم العربي ، المهرجان الوطني للتراث والثقافة ، الرياض، ١٤١٠هـ

٥٩٦- ندوة مواقف ،الإسلام والحداثة ، مجموعة حداثيين ، دار الساقي ، لندن، الطبعة لأولى ١٩٩٠م .

٥٩٧- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروة ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٥٩٨- نشأة الصحافة في المملكة العربية السعودية ، محمد عبدالرحمن الشامخ ، دار العلوم، الرياض١٤٠٢هـ .

٥٩٩- النص القرآني وآفاق الكتابة ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦٠٠- النص المفتوح - قراءات في شعر عبدالعزيز المقالح ، مجموعة من الكتاب ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٦٠١- النظام الجديد أنطون سعادة ، دمشق ، ١٩٥٠م .

٦٠٢- النظام والكلام ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ،الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٦٠٣- نظرات في الدين ، عبدالله غزالي، النهضة المصرية القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦٠٤- نظرات في العلم والأدب ، أحمد عبدالغفور عطار ، أحمد كمال زكي ، محمود شاكر ، نادي جازان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٦٠٥- نظرية الإبداع المهجرية ، أسعد دوراكوفيتش ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٩م .

٦٠٦- نظرية البنائية في النقد الأدبي ، صلاح فضل ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

٦٠٧- نظرة جديدة إلى التراث - محمد عمارة ، المؤسسة العربية بيروت ١٩٧٩م .

٦٠٨- النظرية والنقد بعد البنيوية ، جوناثان كولر .

٦٠٩- النقد الأدبي ، أحمد أمين ، نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٦٣م .

٦١٠- النقد الأدبي ، محمد مندور ، مطبعة النهضة ، القاهرة .

٦١١- النقد الأدبي الحديث ، محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة / دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٦١٢- النقد الأدبي الحديث في الخليج العربي ، محمد عبدالرحيم كافود ، دار قطري بن الفجاءة ، قطر ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .

٦١٣- النقد الأدبي الحديث في العراق ، أحمد مطلوب ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٨م .

٦١٤- النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا ، فؤاد أبو منصور .

٦١٥- نقد الحقيقة ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦١٦- نقد الشعر العربي الحديث في العراق ، عباس توفيق ، بغداد ١٩٧٨م .

٦١٧- نقد العقل العربي محمد عابد الجابري

١- تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م .

٢- بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

١- العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٦١٨- نقد العقل الغربي - الحداثة ما بعد الحداثة ، مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٦١٩- نقد النص ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦٢٠- النقد والحداثة ، عبد السلام المسدي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٦٢١- النقطة والدائرة - مقتربات في الحداثة العربية ،طراد الكبيسي .

٦٢٢- النهاية في غريب الحديث والأثر ، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

٦٢٣- النهاية في الفتن ، ابن كثير ، تحقيق طه زيني ، دار الكتب الحديثة، القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦٢٤- نهر الرماد ، خليل حاوي ،دار الطليعة ، بيروت ،الطبعة الثالثة ١٩٦٢م .

٦٢٥- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، غالي شكري، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨م .

٦٢٦- ها أنت أيها الوقت - سيرة شعرية ثقافية ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦٢٧- هذا الشعر، أحمد سليمان الأحمد ، مكتبة النوري ، دمشق .

٦٢٨- هذا الشعر الحديث ، عمر فرّوخ ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٦٢٩- الهزيمة الأيديولوجية المهزومة ، ياسين الحافظ دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩م .

٦٣٠- هل تسمحون لي أن أحب وطني ، سعاد الصباح ، دار سعاد الصباح ، الكويت /القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٦٣١- هموم الثقافة العربية ، فرحان صالح ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٦٣٢- هواجس في طقس الوطن ، عبدالله الصيخان ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٦٣٣- وثبة الشرق ، إسماعيل مظهر ، دار العصور ، القاهرة .

٦٣٤- وحي الصحراء ، محمد سعيد عبدالمقصود ، وعبدالله بلخير ، مطبعة الحلبي ، القاهرة .

٦٣٥- وسائل الاتصالات - نشأتها وتطورها ، خليل صابات ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ١٩٨٧م .

٦٣٦- وطنية شوقي ، أحمد الحوفي ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة .

٦٣٧- ومضات في ديوان العواد ، علي المصري ، دار مجلة الثقافة ، دمشق ، ١٣٩٩هـ .

٦٣٨- والنهر يلبس الأقنعة ، محمد عفيفي مطر ، وزارة الأعلام العراقية ، ١٩٧٥م .

٦٣٩- ينابيع الرؤيا ، جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٦٤٠- يوميات يمانية في الأدب والفن ، عبدالعزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت .

فهرس الصحف والمجلات

الصحيفة		مكان الصدور
صحيفة الاتحاد	يومية	أبو ظبي – الإمارات العربية المتحدة
صحيفة الأضواء	أسبوعية	البحرين
صحيفة الأهالي	يومية	القاهرة – مصر
صحيفة الأهرام	يومية	القاهرة – مصر
صحيفة الأنباء الثقافية	يومية	المغرب
صحيفة الأيام الثقافية	يومية	المغرب
صحيفة البعث	يومية	دمشق – سوريا
صحيفة الجزيرة	يومية	الرياض – المملكة العربية السعودية
صحيفة الحرية	يومية	بغداد – العراق
صحيفة الخليج	يومية	الشارقة- الإمارات العربية المتحدة
صحيفة الرياض	يومية	الرياض- المملكة العربية السعودية
صحيفة السياسة	يومية	الكويت
صحيفة الشرق الأوسط	يومية	لندن- بريطانيا
		الشركة السعودية للأبحاث والتسويق
صحيفة صوت الحجاز	أسبوعية	مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية
صحيفة عكاظ	يومية	جدة – المملكة العربية السعودية
صحيفة القبس	يومية	الكويت
صحيفة المدينة	يومية	جدة-المملكة العربية السعودية
صحيفة المسائية	يومية	الرياض-المملكة العربية السعودية

صحيفة المسلمون	أسبوعية	لندن- بريطانيا الشركة السعودية للأبحاث والتسويق
صحيفة الندوة	يومية	مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية
صحيفة النهار	يومية	بيروت - لبنان
صحيفة الوطن	يومية	الكويت
صحيفة اليوم	يومية	الدمام/المملكة العربية السعودية
مجلة إبداع	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة أبوللو	نصيله	القاهرة - مصر
مجلة الاجتهاد	فصلية	بيروت - لبنان
مجلة الآداب	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة أدب	فصلية	بيروت - لبنان
مجلة الأدبية	شهرية	النادي الأدبي-المملكة العربية السعودية
مجلة أدب ونقد	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة الأديب	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الأديب المعاصر	فصلية	بغداد - العراق
مجلة الأسبوع العربي	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة الاعتصام	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة اقرأ	أسبوعية	جدة-المملكة العربية السعودية
مجلة الأقلام	شهرية	بغداد - العراق
مجلة ألف باء	أسبوعية	بغداد - العراق
مجلة بيادر	غير محدد	ملف ثقافي يصدره نادي أبها الأدبي المملكة العربية السعودية

مجلة التعاون	شهرية	الإمارات
مجلة التوباد	فصلية	الرياض-المملكة العربية السعوديه
مجلة الثقافة الجديدة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة الثقافة الجديدة	فصلية	الدار البيضاء- المغرب
مجلة الثقافة الوطنية	شهرية	بغداد - العراق
مجلة الثورة والعمل	نصف شهرية	الجزائر
مجلة الجيل	نصف شهرية	الرئاسة العامة لرعاية الشباب الرياض - المملكة العربية السعودية
مجلة الحرس الوطني	شهرية	الرياض - المملكة العربية السعودية
مجلة الحرية	أسبوعية	بيروت - لبنان ثم قبرص
مجلة الحوادث	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة حوار	كل شهرين مرة	بيروت - لبنان
مجلة الدارة	ربع سنوية	الرياض -المملكة العربية السعودية
مجلة دراسات عربية	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الدستور	أسبوعية	بيروت ثم انتقلت إلى لندن
مجلة الدعوة	أسبوعية	المملكة العربية السعودية
مجلة الدعوة	شهرية	جمهورية مصر العربية
مجلة الرؤية	أسبوعية تصدر شهرياً مؤقتاً	بيروت - لبنان
مجلة الرياضة والشباب	أسبوعية	دبي - الإمارات
مجلة السراج	شهرية	عُمان
مجلة السينما والناس	أسبوعية	القاهرة- مصر
مجلة الشراع	أسبوعية	بيروت - لبنان

مجلة الشرق	أسبوعية	الدمام -المملكة العربية السعودية
مجلة الشروق	أسبوعية	الشارقة-الإمارات
مجلة شعر	فصيلة	بيروت - لبنان
مجلة الشعر	فصلية	القاهرة - مصر
مجلة الشعر	شهرية	تونس
مجلة شؤون أدبية	فصلية	الإمارات
مجلة شؤون فلسطينية	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الطريق	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الطريق الجديد	أسبوعية	تونس
مجلة الطليعة الأدبية	شهرية	بغداد - العراق
مجلة عالم الفكر	فصلية	الكويت
مجلة العربي	شهرية	الكويت
مجلة المجلة العربية	شهرية	الرياض- المملكة العربية السعودية
مجلة العلوم الاجتماعية	فصلية	الكويت
مجلة العواصف	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة الغدير	شهرية	الكويت
مجلة فصول	فصلية	القاهرة - مصر
مجلة الفكر	شهرية	تونس
مجلة الفكر الجديد	شهرية	العراق
مجلة الفكر العربي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الفكر العربي المعاصر	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الفكر المعاصر	شهرية	القاهرة - مصر

مجلة فكر وفن	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة الفيصل	شهرية	الرياض-المملكة العربية السعودية
مجلة القافلة	شهرية	شركة أرامكو ، الدمام المملكة العربية السعودية
مجلة القاهرة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة كتابات معاصرة	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الكرمل	فصلية	بيروت- لبنان ثم في قبرص منذ١٩٨٢م
مجلة الكفاح العربي	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة كل الأسرة	أسبوعية	الشارقة - الإمارات
مجلة كلمات	فصلية	البحرين
مجلة المجتمع	أسبوعية	الكويت
مجلة المجلة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة المجلة	أسبوعية	الشركة السعودية للأبحاث والتسويق لندن - بريطانيا
مجلة المجمع العلمي العراقي	فصلية	بغداد العراق
مجلة المدى	فصلية	دمشق - سوريا
مجلة مزون	شهرية	عجمان - الإمارات
مجلة المستقبل العربي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة المسلم المعاصر	فصلية	الكويت
مجلة المقتطف	شهرية	جمهورية مصر العربية
مجلة المنار	أسبوعية	قبرص
مجلة المنتدى	شهرية	دبي-الإمارات العربية المتحدة

مجلة المنهل	شهرية	جدة -المملكة العربية السعودية
مجلة مواقف	فصلية	بيروت - لبنان
مجلة الموقف الأدبي	شهرية	دمشق - سوريا
مجلة الناقد	شهرية	لندن - بريطانيا
مجلة النهار العربي والدولي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الوحدة	شهرية	الرباط - المغرب
مجلة الوسط	أسبوعية	لندن - بريطانيا
مجلة الوطن العربي	أسبوعية	باريس - فرنسا
مجلة اليسار العربي	شهرية	باريس - فرنسا
مجلة اليمامة	أسبوعية	الرياض-المملكة العربية السعودية

١١٢

فهرس الموضوعات

الموضوع | رقم الصفحة

الباب الأول

مفهوم الحداثة ونشأتها ومصادرها

الباب الثاني

اتجاهات الحداثة ودعاتها ووسائل نشرها

الباب الثالث

أسس الحدثة وآثارها